B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Katholisch.
Festgelegt, umstritten, nachgefragt

Thomas Söding · Katholisch werden

Karl Gabriel · Die Religion der Stunde?

Rainer Bucher · „Sie sind nicht mehr katholisch"

Eva-Maria Faber · Ist Konfessionalität zu Ende?

Annemarie C. Mayer · „Allumfassend"?

Günther Wassilowsky · „Katholisch" und Katechismen

Michael Rosenberger · Apokalyptisches Programm Klimaschutz

Ansgar Kreutzer · Die Kunst, nicht auszuschließen

Literatur:

Tomáš Halík: Nachtgedanken eines Beichtvaters (Michal Kaplánek)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Kirchengeschichte, Kulturwissenschaft, Liturgiewissenschaft, Moraltheologie, Ökumene, Pastoraltheologie, Religionsgeschichte, Religionspädagogik, Religionssoziologie, Religionswissenschaft, Spiritualität

1

2013

161. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2013

Schwerpunktthema: Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt

Ansgar Kreutzer: Editorial 2
Thomas Söding: Katholisch werden. Der neutestamentliche Impuls 4
Karl Gabriel: Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus 12
Rainer Bucher: „Sie sind nicht mehr katholisch." Lerneffekte eines eliminatorischen Katholizismus 20
Eva-Maria Faber: Ist Konfessionalität zu Ende? Zum Bedeutungsverlust der Konfessionen 29
Annemarie C. Mayer: „Allumfassend"? Zum ekklesiologischen Selbstverständnis heutiger Katholizität 37
Günther Wassilowsky: Katholischer Glaube im Spiegel der Katechismen 49

Abhandlungen:

Michael Rosenberger: „Die Zeit, alle zu verderben, die die Erde verderben" (Offb 11,18). Klimaschutz als apokalyptisches Programm 58
Ansgar Kreutzer: Die Kunst, nicht auszuschließen. Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft 69

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Michal Kaplánek: Tomáš Halík: Nachtgedanken eines Beichtvaters 82
Besprechungen: Aktuelle Fragen (83), Bibelwissenschaft (86), Dogmatik (87), Ethik (89), Kirchengeschichte (92), Kulturwissenschaft (95), Liturgiewissenschaft (96), Moraltheologie (98), Ökumene (99), Pastoraltheologie (101), Religionsgeschichte (102), Religionspädagogik (103), Religionssoziologie (104), Religionswissenschaft (105), Spiritualität (107)
Eingesandte Schriften 109
Offenlegung nach § 25 Mediengesetz 112
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:
Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher, Heinrichstraße 78 A/DG, A 8010 Graz
Univ.-Prof.in Dr.in Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7, CH 7000 Chur
em. Univ.-Prof. DDr. Dr. h.c. Karl Gabriel, Geiststr. 24–26, D 48149 Münster
Univ.-Prof. Dr. Michal Kaplánek, Knezska 8, CZ 37001 České Budějovice
Univ.-Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof.in Dr.in Annemarie C. Mayer, P.O. Box 2100, CH 1211 Genf 2
Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Thomas Söding, Universitätsstraße 150, D 44801 Bochum
Univ.-Prof. Dr. Günther Wassilowsky, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

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

ISSN 0040-5663

Theologisch-praktische Quartalschrift

161. Jahrgang 2013

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. Ansgar Kreutzer
Professor der Fundamentaltheologie; 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. Hildegard Wustmans
Professorin der Pastoraltheologie

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Liebe Leserin, lieber Leser!

In einem eigentlich religionsfreundlichen Klima verlieren die Kirchen, auch und gerade die katholische Kirche, zunehmend an Bedeutung. Je weiter das gesellschaftliche Ansehen sinkt, umso mehr wird kirchenintern nachgedacht, diskutiert, gestritten, was „katholisch" ist und was nicht. Der Indifferenz von außen entspricht die Identitätskrise im Innern. Dem Wortsinn nach kann „katholisch" Verschiedenes heißen. Drei Bedeutungen drängen sich auf: Theologisch gesehen ist „Katholizität" eine Grundeigenschaft der Kirche. Sie bezeichnet die universale, auf die ganze Welt ausgerichtete Dimension des christlichen Glaubens. „Katholisch" ist auch der Eigenname einer bestimmten Konfession. Und schließlich ist „katholisch" heute zu so etwas wie einem „Label" geworden, um dessen Definitionsmacht zum Teil heftig gerungen wird. „Katholisch" wird als „Identitymarker" ge- und missbraucht. Beliebt ist die Tendenz, es anderen ab-, sich selbst jedoch zuzusprechen.

„Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt" – das erste Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift des 161. Jahrganges widmet sich der kirchlichen Identitätssuche. Dass damit ein Thema aufgerufen ist, das zumindest kirchlich interessierte Gemüter bewegt, zeigten die Reaktionen der für diesen Themenschwerpunkt gewonnenen Autorinnen und Autoren. Viele haben ihren Beitrag zugesagt, weil auch sie Klärungs- und Orientierungsbedarf in der Diskussion um das Katholische sehen. Unsere Beiträge greifen die erwähnten Unterscheidungen auf. Sie klären die theologische Grundintention; sie analysieren die konfessionelle Identität; und sie nehmen Bezug auf die Debatten um das Label „katholisch".

Gerät die eigene Identität in die Krise, ist eine Besinnung auf den Ursprung angezeigt. Der Bochumer Neutestamentler *Thomas Söding* untersucht die semantische Herkunft von „katholisch" in der Bibel. Er zeigt, dass biblisch kein definiertes Kirchenattribut vorliegt, sondern die weltweite Ausrichtung des christlichen Glaubens angezeigt wird, die stets in der unauflöslichen Spannung zwischen Einheit und Vielfalt steht. Ob der Katholizismus die „Religion der Stunde" ist, klärt der Münsteraner Religionssoziologe *Karl Gabriel*. Es gibt Hinweise darauf: etwa seine weltkirchliche Ausrichtung, die bestens zur fortschreitenden Globalisierung passt. Zugleich ortet Gabriel Reformbedarf in der katholischen Kirche, um aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen angemessen zu begegnen. Explizit greift der Grazer Pastoraltheologe *Rainer Bucher* den öffentlich ausgetragenen Disput um die Definition von „katholisch" auf. Für illegitim hält er eine auf Ausschließung setzende „eliminatorische" Position, die den Heilswillen Gottes auf einen institutionell definierten Rahmen beschränkt. Demgegenüber wirbt er für eine „situative Katholizität", die achtsam und sensibel religiöse Aufbrüche auch außerhalb der Kirche wahrnimmt. Der konfessionellen Bezeichnung „katholisch" widmet sich der Beitrag von *Eva-Maria Faber*, Dogmatikerin und Fundamentaltheologin aus Chur. Faber stellt einen begrüßenswerten Bedeutungsverlust polemisch ausgerichteter Konfessionalität fest. Zugleich wertet sie das Weiterwirken eines konfessionell geprägten Lebensstiles positiv, dem gerade in Zeiten der Individualisierung orientierende Kraft zukommt. Die Bedeutungsvielfalt des Kirchenattributes „katholisch" führt die Ökumenikerin

Annemarie C. Mayer aus Genf vor Augen. Sie macht deutlich, dass die Rede von einer nicht-konfessionalistisch verengten Katholizität eine Inspiration des ökumenischen Gespräches darstellt. Empirisches Anschauungsmaterial zu katholischen Identitätskonstruktionen bietet schließlich der Beitrag *Günther Wassilowskys*, Kirchenhistoriker in Linz. In einem geschichtlichen Überblick zu Katechismen zeigt er, wie unterschiedlich theologisch profiliert solche Glaubenskompendien sind und welch unterschiedliche Rezeption ihnen beschieden ist.

In Summe führen die Beiträge des Themenschwerpunkts die Bedeutungsvielfalt des Attributs „katholisch" vor Augen und kritisieren durchgehend konfessionalistische Verengung und polemischen Missbrauch.

Zwei freie Beiträge und der Rezensionsteil komplettieren unser Heft. Der Linzer Moraltheologe *Michael Rosenberger* gibt einen Einblick in ein von der österreichischen Bundesregierung gefördertes interdisziplinär angelegtes Forschungsprojekt, welches das Auftreten apokalyptischer Motive in der politischen Debatte um den Umweltschutz untersucht. Der Beitrag *Ansgar Kreutzers*, Fundamentaltheologe an der KTU Linz, widmet sich der Frage, wie die christliche Rede vom „universalen Heilswillen Gottes" in unserer Gesellschaft plausibel gemacht werden kann. Der Artikel repräsentiert zugleich das inhaltliche Profil des neuen Chefredakteurs.

Geschätzte Leserinnen und Leser,

mit diesem Heft darf ich Sie an dieser Stelle herzlich begrüßen. Ich tue dies in der Nachfolge von Franz Gruber, der die Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift zehn verdienstvolle Jahre geleitet und das Profil der Zeitschrift nachhaltig geprägt hat. Im Namen der Redaktion und der Herausgeber danke ich ihm sehr herzlich für sein großes Engagement. Auch mit dem Wechsel liegt die Aufgabe des Chefredakteurs weiterhin in den Händen eines Systematischen Theologen, für den der Praxisbezug der Theologie konstitutiv ist. Es bleibt das Markenzeichen der Theologisch-praktischen Quartalschrift, Theorie und Praxis, „Dogma" und „Pastoral" eng zu verbinden.

Interdisziplinarität und ökumenische Ausrichtung kennzeichnen unsere Zeitschrift. Insofern steht auch sie für ein bestimmtes Verständnis von „katholisch": für die Überwindung konfessionalistischer Enge und für die Pflege eines legitimen innerkirchlichen Pluralismus.

Ich wünschen Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, ein gutes und gesegnetes Jahr 2013.

Im Namen der Redaktion
Ansgar Kreutzer

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Friedrich Pustet sowie Bergmoser + Höller bei. Wir bitten um Beachtung.

Thomas Söding

Katholisch werden

Der neutestamentliche Impuls

◆ **Es mag überraschen, wenn ein Neutestamentler – der Autor lehrt seit 2008 in Bochum – in seinem Beitrag so ansetzt, dass er Jesus „katholisch" nennt und das anschließend aus Jesu Lehre und Wirken dergestalt entfaltet, dass die Weite sowie Offenheit seiner Sendung und Botschaft hervortritt und durch Jesu Auferstehung zu einem universalen Verkündigungsauftrag seiner Jünger und Jüngerinnen wird. Aber so wie die Urkirche bereits mit dieser Weite und Offenheit zu ringen hatte, so provoziert sie auch heute noch die Frage, wie „katholisch" die römische Kirche ist. (Redaktion)**

„Das ist ja zum katholisch werden!", konnte man bis vor einiger Zeit gar nicht so selten im protestantischen Norddeutschland hören. Es war kein Kompliment und schon gar kein Konversionswunsch, sondern der ärgerliche Ausdruck eines Unverständnisses, der anderenorts „Das ist ja zum verrückt werden!" lautet. Katholisch zu werden ist allerdings die Bestimmung eines jeden Christenmenschen. Im Glaubensbekenntnis ist von der „katholischen" Kirche die Rede, auch wenn man in einigen evangelischen Liturgien lieber von der „allgemeinen" Kirche spricht. Das Katholische gehört zum Wesen der Kirche, gleich welcher Konfession. Es ist nicht einfach das Globale und Universale, aber schon gar nicht das Regionale oder Nationale. Im griechischen Wort steckt das Ganze – und das, was dieser Ganzheit entspricht. Die katholische Kirche ist die *eine* Kirche, die über die ganze Welt verbreitet ist; sie hält zusammen; sie lässt sich nicht spalten; sie ist an vielen Orten präsent, und überall ist sie ganz Kirche; sie hat den einen Glauben und die vielen Charismen, die eine Taufe und die vielen Gebete, die eine Eucharistie und die vielen Formen der Frömmigkeit.

Henri de Lubac hat zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Katholizismus beschrieben, nicht als Konfessionsmerkmal, sondern als Wesensmerkmal der Kirche: Katholisch sei die Kirche insofern, als sie alle und alles versammeln wolle, um alle und alles zu heilen und zu heiligen.[1] Klarheit des Bekenntnisses und Offenheit für die Welt, sakramentale Wirksamkeit und pastorales Engagement, nachhaltige Diakonie und anspruchsvolle Lehre, starkes Weiheamt und starker Laienapostolat müssen dann zusammengehen. Die Kirche habe eine Botschaft für alle; sie brauche ein Herz für alle; sie bringe eine Hilfe für alle; deshalb müsse sie katholisch sein.

Das Buch des französischen Theologen war prophetisch. Denn das Reform-

[1] *Henri de Lubac*, Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris 1983. Reflektiert und aktualisiert im Themenheft „Katholizität" der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio 41 (Juli – August 2012): *Michael Figura*, Die Weite des Katholischen nach Henri de Lubacs Erstlingswerk ‚Catholicisme', 372–386.

konzil hat zwar eine reale Internationalisierung der römisch-katholischen Kirche eingeleitet und zu einer Blüte in Afrika, Asien und Ozeanien geführt. Aber in Europa ist die Glaubenskrise groß; die Volkskirche scheint weithin am Ende. Was katholisch ist, muss neu entdeckt werden. Mit der Ideologie einer kleinen Herde ist es so wenig zu vereinbaren wie mit einem Kulturkatholizismus, der allen wohl und niemand wehe will.

Der antikatholische Spruch aus Norddeutschland hat aber seine eigene Pointe. Wie katholisch ist die römische, wie römisch die katholische Kirche? Im Prinzip mag alles klar sein; aber in der Realität entstehen die Probleme, die gelöst werden müssen.

1 Ursprünglichkeit

Für die Alte Kirche gibt es ein neutestamentliches Symbol, in dem sie ihre Katholizität gespiegelt sieht: den Leibrock Christi. Nach dem Johannesevangelium war er „im ganzen nahtlos von oben gewebt" (Joh 19,23). Davor hatte selbst die römische Soldateska Respekt: „Lasst ihn uns nicht zerteilen!" (Joh 19,24). So wird er verlost und bleibt ganz. Im griechischen Urtext steckt nicht nur das Wort für „katholisch", das Ganze, sondern auch das Gegenteil: das Schisma, die Zerteilung. So ist die allegorische Deutung entstanden. Den Rock, aus einem Stück gewebt, hat Jesus am Leib getragen. Deshalb konnte er zum Zeichen dessen werden, was niemand zerstören konnte: sein Herz, das für Gott und die Menschen schlägt, seinen Leib, den er hingibt. Christus und die Kirche gehören zusammen. Das Symbol des Leibrocks eignet sich aber nicht für einen kirchlichen Triumphalismus. Denn Johannes erzählt ja, dass Jesus seiner Kleider beraubt worden ist. Die Szene spielt auf Golgotha. Sie erinnert an die Klage eines leidenden Gerechten: „Sie haben meine Kleider unter sich geteilt und über mein Gewand das Los geworfen" (Ps 22,19). Der Leibrock gerät in die Hände von Sündern, die sich auf Kosten Jesu bereichern. Er passt aber nur den Menschen, die ihr Leben von Jesus prägen lassen. Die katholische Kirche steht im Zeichen des Kreuzes.

„Katholisch" ist im Neuen Testament noch kein *terminus technicus*, der das Wesen der Kirche bezeichnet. Aber die Sache ist klar: „Euer Glaube wird auf der ganzen Welt verkündet", schreibt Paulus den Römern (Röm 1,8) und ordnet sich selbst in diesen katholischen Orbit ein: „Unter allen Völkern zum Gehorsam des Glaubens zu führen", ist seine apostolische Sendung (Röm 1,5). „Griechen und Barbaren, Weisen und Ungebildeten bin ich Schuldner" (Röm 1,14), gesteht er, „so bin ich, was mich betrifft, bereit, auch euch in Rom das Evangelium zu verkünden" (Röm 1,15).

Der Heidenapostel ist kein Einzelfall. Die Kirche hat zwar klein angefangen, ist aber groß herausgekommen. Das hatte Gründe. Sie wurde zwar als „Sekte" gesehen (Apg 24,14; 28,22), hatte aber nichts Sektiererisches – jedenfalls wenn man sie so sieht, wie Paulus und Petrus sie gesehen haben, Jakobus und Johannes, Maria und Maria Magdalena, Phoebe und Lydia, Timotheus und Titus, Priska und Aquila. Es gibt nur ein Evangelium, das auf der ganzen Welt verbreitet werden soll, weil es nur einen Gott gibt und keine Menschen zweiter Klasse. Aber es gibt viele Sprachen, in denen es verkündet wird, weil der Geist eine Verständigung zwischen verschiedenen Nationen und Kulturen schafft. Pfingsten ist der Geburtstag der katholischen Kirche.

Im Neuen Testament ist die katholische Vielfalt und Einheit der Kirche angelegt.[2] Sie ist von Anfang an nicht ideal verwirklicht worden. Aber es hat den Aufbruch ins Weite gegeben. Die Kirche ist katholisch geworden. In der exegetischen Forschung des 20. Jahrhunderts ist das allerdings oft anders gesehen worden. Es gibt zwei gegensätzliche Urteile. Das eine Urteil passt zum Chanson der Hildegard Knef: „Von nun an ging's bergab", das andere zum Sprichwort: „Gut Ding will Weile haben". Das eine Urteil lautet, die große Freiheit habe es nur ganz am Anfang, bei Paulus, gegeben, während nach ihm Schritt für Schritt Gesetzlichkeit, Ritualismus und Priestertum das Feld beherrscht hätten, sei es unter jüdischem, sei es unter römischem Einfluss; das Stichwort heißt „Frühkatholizismus" und ist nicht positiv gemeint.[3] Das andere Urteil lautet: Die neutestamentlichen Gemeinden hätten sich noch in einem embryonalen Zustand befunden und erst später das Laufen gelernt, als das Bischofsamt ausgeprägt, der Kanon abgeschlossen und Rom als Zentrum anerkannt war.[4] Beide Urteile erkennen, dass es dramatische Entwicklungen schon ganz früh gegeben hat, aber beide sind auf das Institutionelle fixiert. Deshalb greifen beide zu kurz.

2 Offenheit

Wenn die Kirche katholisch ist, dann weil Jesus katholisch war. Er war es nicht im Sinne der Konfessionszugehörigkeit, die auf dem Taufschein steht. Aber er war es als Prophet der Gottesherrschaft, die er in Israel der ganzen Welt nahebringt (Mk 1,15). Jesus hat der Kirche die Weite und den Ernst, die Energie und die Dynamik, die Wirksamkeit und die Demut mit auf den Weg gegeben, die sie katholisch macht.[5] Jesus findet seinen Ort mitten in Israel, im Volk Gottes. Dort sucht er „nach den verlorenen Schafen" (Mt 15,24; vgl. 10,6). Er sammelt, die verstreut waren (Lk 13,24 f. par. Mt 23,27 ff.). Er sucht die Verlorenen, um sie zu retten (Lk 15; 19,1–10; Mt 18,12 ff.). Er holt die Kranken und Unreinen, die Besessenen und die Sünder wieder in die Gemeinschaft des Gottesvolkes zurück (Mk 1,21–3,6): durch Heilung und Reinigung, Befreiung und Vergebung. Wenn man will, kann man dies den katholischen Ansatz Jesu nennen: Er schreibt niemanden ab; er will alle neu mit Gott verbinden; er will ganz Israel retten. Er hat die Macht und Freiheit, dies zu tun. Er redet „offen heraus", in vollem Freimut (Mk 8,32; Joh 18,20). Er verschafft dem Glauben Raum: in der Enge des Herzens, in der Weite des Geistes.

Jesus beginnt in Israel; aber er geht weiter. Er hat keine Berührungsängste vor Heiden. Er treibt zwar keine systematische Völkermission, bleibt aber auf seinen Missionswanderungen nicht in Galiläa und Judäa, sondern überschreitet die Grenzen zu den Samaritern (Lk 9,51–56; Joh 4,1–42), zu den Phöniziern (Mk 7,24–30), zu den

2 Vgl. *Thomas Söding*, Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008 (2005).

3 Vgl. *Ernst Käsemann* (Hg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970.

4 Vgl. *Heinz Schürmann*, Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen" – Zum Thema „Frühkatholizismus", in: *Paul-Gerhard Müller / Werner Stenger* (Hg.), Kontinuität und Einheit. FS Franz Mußner, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1981, 340–375.

5 Vgl. *Thomas Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007.

Nabatäern (Mk 5,1–20), zu den Griechen (Mk 7,31). Er kennt die Verheißungen, die Israel gegeben sind: Segen für die Völker zu sein (Gen 12,3). Er verwirklicht diese Verheißungen, indem er seinen Weg zu den Armen und Ausgestoßenen geht, um die Mühseligen und Beladenen in seine Gemeinschaft zu holen, die sie zu erquicken vermag, weil sie Gemeinschaft mit Gott ist (Mt 11,28 ff.). Jesus selbst hat auf diesem Weg lernen müssen, katholisch zu werden: von der Mutter einer kranken Tochter, die er zurückweist, weil sie eine Heidin ist, die ihn aber mit dem Bild der Hunde, die unter dem Tisch die Brocken vom Kindertisch aufschnappen, lehrt, dass auch bei der Verkündigung des Evangeliums geteiltes Leid halbes Leid und geteilte Freude doppelte Freude ist (Mk 7,24–30).

Jesus geht diesen Weg nicht allein. Er hat von Anfang an Menschen in seine Nachfolge berufen (Mk 1,16–20 par.; Lk 5,1–11; Joh 1,35–51), damit sie wie er das Evangelium verkünden: in seinem Sinn, in seiner Vollmacht, in seiner Haltung (Mk 6,6b–13 parr.). Er hat aus dem Kreis seiner Jünger Zwölf erwählt, die für seine Sendung einstehen sollen (Mk 3,13–19 parr.), das ganze Gottesvolk ins Zeichen der Gottesherrschaft zu stellen und so von Grund auf zu erneuern, aber auch für die ganze Welt so attraktiv zu machen, dass die Völker ihrerseits zum Gottesvolk gehören wollen.

Jesus selbst hat ganz klein angefangen – und er ist einsam gestorben. Ist deshalb sein Traum ausgeträumt? Nicht, wenn man seinen Gleichnissen traut: dem kleinen Senfkorn Hoffnung (Mk 4,30 ff.), dem Sauerteig (Mt 13,33; Lk 13,20 f.), dem Salz der Erde und dem Licht der Welt (Mt 5,13–16). Dann gibt es nichts Großes, das nicht klein anfängt und immer wieder klein wird – so wie Jesus seine Jünger ermahnt: „Wer bei euch groß sein will, soll allen dienen“ (Mk 10,43) – das ist das jesuanische Prinzip des Katholischen. Die Gleichnisse lassen eine Dialektik von Klein und Groß, Oben und Unten, Kontingenz und Transzendenz erkennen, ohne die weder die Sendung Jesu noch die der Kirche verstanden werden kann.

Der Aufbruch Jesu ist auf dem Kreuzweg nicht zu Ende. Er beginnt mit der Auferstehung neu. Erst jetzt gewinnt er programmatisch weltweite Dimensionen (Mt 28,16–20; Apg 1,8; Gal 1,13 f.): erst jetzt, weil Jesus nur als der Auferstandene den Jüngern sagen kann: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 28,20); programmatisch, weil die Sendung Jesu durch seinen Tod und seine Auferstehung definitiv wird, so dass nun die Frage unabweisbar wird, wie das Evangelium, das alle Welt angeht, alle Welt erreichen kann.

Aber es werden im Neuen Testament auch die Probleme deutlich, den Weg ins Offene zu suchen. Sie liegen oft im Widerstand von außen, in Verachtung, Verleumdung und Verfolgung, die schon in den Evangelien vielfach angesprochen sind (vgl. Mt 5,12 f. par. Lk 6,22 f.), aber auch in der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen plastisch werden: Skeptische Zeitgenossen (Apg 17,32), unaufgeklärte Priester (Apg 14,11 ff.), korrupte Richter und Beamte (Apg 16,16–40; 24,1–27), machtgeile Könige (Apg 12,1–5.19b–23), gierige Geschäftsleute und aufgeputschte Massen (Apg 19,21–40), aber auch aggressive Mitglieder des Hohen Rates (Apg 4,1–21; 5,21–42; 22,30–23,11) und örtlicher Synagogenvorstände (Apg 14,2; 17,1–15; 19,9) sowie jüdische Eiferer (Apg 13,45.50; 23,12–22) – keiner so brutal wie Saulus – legen den Christen immer wieder Steine in den Weg, allerdings letztlich erfolglos.

Die Probleme liegen aber, mit neutestamentlichen Augen betrachtet, mehr noch

im Widerstand von innen: in Ängstlichkeit und Glaubensenge, Zwiespalt und Heuchelei. Die Apostel selbst stehen dem Evangelium am meisten im Wege. Die Apostelgeschichte lässt immer wieder erkennen, dass der Heilige Geist den Menschen, die das Evangelium verkünden oder behindern, weit voraus ist und Gott immer schon dort sein Volk erwählt hat, wo das Evangelium erst langsam hinkommt. Der Heilige Geist überwindet die Sprachlosigkeit der Urgemeinde und lässt sie in der Muttersprache von Juden aus aller Herren Länder die großen Taten Gottes verkünden, mit Petrus als erstem Sprecher (Apg 2,1–47). Der Heilige Geist verleiht Petrus den Mut, das Wort Gottes auch in kritischer Lage freimütig zu verkünden (Apg 3–4), und überwindet seine Angst vor der Kontamination mit Heidnischem, um ihm den Sinn fürs Menschliche zu schärfen (Apg 10–11; 15,7–11). Jesus Christus selbst bringt Saulus von der Verfolgung der Kirche ab (Apg 9,1–22; 22,1–21; 26,1–23) und motiviert ihn, öffentlich das Evangelium zu verkünden (Apg 18,9 f.). Die menschlichen Widerstände der Boten gegen die Botschaft können ihrerseits die Verbreitung des Evangeliums nicht behindern, weil größere Kräfte am Werk sind: die Kräfte Gottes selbst. Aber das Neue Testament erweckt nicht den Eindruck, dass alle Probleme sich lösen ließen: Der Dissens mit der großen Mehrheit der Juden wächst; die politische Lage bleibt prekär. Der Schluss der Apostelgeschichte ist programmatisch, gerade weil er nicht glatt ist: Paulus ist ein – zu Unrecht – Gefangener; und er bleibt für die Mehrheit der Juden Roms ein Apostat (Apg 28,16–31).

Die Offenheit, die von Anfang an zum Wesen der katholischen Kirche gehört, ist nicht Beliebigkeit, sondern Aufmerksamkeit für andere und Zuwendung zu ihnen, Bereitschaft und Fähigkeit, ihr Leben zu teilen. Dafür gibt es ein theologisches Leitwort: Ökumene. Paulus bringt es auf den Punkt: „Lasst uns allen Gutes tun, besonders aber den Hausgenossen des Glaubens" (Gal 6,10). Im Haus der Welt gibt es das Haus Gottes, die Kirche. Wer sich auf die Straße wagt, muss im eigenen Haus Frieden halten; wenn er herrscht, kann es losgehen.

Weiterführende Literatur:
Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010.
Juan Peter Miranda, Kleine Geschichte des frühen Christentums, Stuttgart 2010.
Joachim Wiemeyer (Hg.), Dialogprozesse in der Katholischen Kirche. Begründungen – Voraussetzungen – Formen, Paderborn 2012.

3 Wirksamkeit

Jesus hat die Vollmacht, die Armen selig zu preisen (Mt 5,3–10 par. Lk 6,20 f.), die Kranken zu heilen (Mt 11,2–6 par. Lk 7,18–23), die Sünden zu vergeben (Mk 2,1–12 parr.). Es ist die Vollmacht Gottes selbst, sonst bliebe den Menschen etwas vorenthalten.[6]

An dieser Vollmacht hat Jesus seine Jünger teilhaben lassen. Auch sie können das Evangelium verkünden, Kranke heilen, Dämonen austreiben, Frieden schaffen,

[6] Vgl. *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]2012 (2011).

Segen spenden (Mk 6,6b–13 parr; Lk 10,1–16). Auch die österliche Sendung erfolgt nach demselben Prinzip: In der Kraft des Heiligen Geistes wirken die Apostel und alle Zeugen so, wie Jesus sie wirken lässt (Mt 28,16–20; Lk 24,48 f.; Joh 20,19–23; 1 Kor 15,1–11; Gal 1,13 f.).

Diese Vollmachtsübertragung hat zwei Aspekte. Auf der einen Seite steht, dass die Jünger mit einer Fähigkeit ausgestattet sind, die sie von sich aus nie haben können, die sie aber zu effektiven Mittlern göttlichen Heiles macht; das hat die katholische Ekklesiologie immer stark betont, insbesondere wenn sie die Bischöfe als Nachfolger der Apostel ins Auge fasst. Auf der anderen Seite aber steht, dass diese Übertragung nicht um der Erhöhung der Jünger willen geschieht, sondern um der Menschen in Israel (und darüber hinaus) willen, die auch dann, wenn sie nicht Jesus persönlich, sondern nur seine Nachfolger treffen, nicht mit weniger Zuwendung, weniger Gnade, weniger Segen abgespeist werden, sondern die ganze Liebe Gottes erfahren sollen; das ist der entscheidende Zug, der dem kirchlichen „Amt" seinen neutestamentlichen Namen gegeben hat: Dienst.

Katholisch ist an dieser Struktur zweierlei: die Effektivität und die Personalität. Zum einen: Das Evangelium ist nicht eine Ideologie, sondern, wie Paulus schreibt, eine „Kraft Gottes zur Rettung" (Röm 1,16 f.). Wer glaubt, erfährt sie schon am eigenen Leibe; wer nicht glaubt, muss auf bessere Zeiten hoffen. Diese Heilswirksamkeit ist der Kirche in die Wiege gelegt; gäbe es sie nicht, hätte die Kirche keine Existenzberechtigung. Ihre Bedeutung besteht nicht nur darin, das kollektive Gedächtnis des Glaubens zu bilden, sondern darin, in Worten und Taten, in Zeichen und Gesten, in Riten und Projekten genau jene Heilszusage zu realisieren, die Jesus macht: hier und jetzt, heute, morgen, allezeit.[7] Taufe[8] und Eucharistie[9] bilden von Anfang an die Brennpunkte ihres sakramentalen Wirkens, das sich in ihnen nicht erschöpft, aber von ihnen her nährt.

Zum anderen: Das Zeugnis bedarf immer der Zeugen, der Glaube immer der Bekenner, der Segen immer der Menschen, die ihn spenden und empfangen. Jesus hat dem Evangelium nicht nur eine Stimme, sondern ein Gesicht gegeben. Die Jünger sollen mit ihrem ganzen Leben für das Evangelium eintreten, weil es das ganze Leben erneuert und nur durch glaubwürdige Zeugen verbreitet werden kann. Die Personalität irritiert nicht die Programmatik; sie ist Programm. Kein Text, kein Kanon, kein Dogma kann das Zeugnis lebendiger Menschen ersetzen. Jesus selbst bindet seine eigene Wirksamkeit, seine Autorität und Reputation an seine Jünger: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Mk 10,40 ; vgl. Lk 9,48; 10,16; Joh 13,20). Desto schlimmer, wenn sie versagen – schlimm für sie, schlimm aber vor allem für diejenigen, die auf ihren Dienst angewiesen sind. Positiv: Zum katholischen Prinzip, wenn es neutestamentlich entwickelt und nicht konfessionell enggeführt wird, gehört das Prinzip der Sendung. Dieses Prinzip allein kann Universalität und Personalität, Präsenz und Transzendenz, Solidarität und Subsidiarität der ka-

7 Vgl. *Karl-Heinz Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholischen, Regensburg 2012.
8 Vgl. *Stanley E. Porter* (Hg.), Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies (JSNT.S 234), London 2002.
9 Vgl. *Helmut Hoping*, Mein Leib, für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011.

tholischen Kirche verwirklichen. Das ist eine Herausforderung, die zu bestehen im Wesentlichen immer noch aussteht.

4 Und das Römische?

Im Neuen Testament führen alle Wege nach Rom, aber auch über Rom hinaus. Der Weg des Paulus, den Lukas in der Apostelgeschichte beschreibt, endet in Rom, aber Paulus gelangt nicht in der ewigen Stadt ans Ziel, wiewohl er in Rom, was die Apostelgeschichte nicht mehr erzählt, das Martyrium erleiden wird.[10] Paulus schreibt im Römerbrief, welche strategische Schlüsselbedeutung die Kapitale in seinem „katholischen" Missionsprojekt hat.[11] Der erste Paulusbrief in der Ordnung des Kanons ist nach Rom gerichtet. Der Erste Petrusbrief ist aus Rom – Deckname Babylon – geschrieben und spannt den Bogen bis nach Kleinasien (1 Petr 1,1; 5,13).[12] Zwar ist die Welt des frühen Christentums von Anfang an weiter als die neutestamentliche Landkarte; was sich missionarisch in Arabien, Persien, Afrika getan hat, lässt sich allenfalls erahnen. Aber die römische Perspektive des Neuen Testaments ist nicht zu übersehen.[13] Sie erklärt sich aus der überragenden Bedeutung von Petrus und Paulus, deren beider Biografien zuerst in Jerusalem, dann in Antiochien, zuletzt aber in Rom verbunden sind.

Ekklesiologisch betrachtet ist es nicht die politische Stellung der römischen Hauptstadt, sondern die kirchengeschichtliche Bedeutung des Ortes, die Roms Rang begründet. Letztlich erklärt er sich theologisch: aus der Apostolizität der Kirche, die ihrerseits nicht ideologisch, sondern „humanistisch" begründet ist, nämlich durch die Biografien von Menschen, die ihre Berufung und Sendung nach Rom geführt hat und die dort ihr Leben wie ihr Sterben zum Zeugnis des Evangeliums haben werden lassen.

Nach der Zerstörung Jerusalems ist die ekklesiale Bedeutung Roms erheblich gestiegen, aber auch die theologische Verantwortung. Keine andere kennt die Versuchung der Macht und Heuchelei so wie die römische Kirche; keine andere muss sich dem katholischen Prinzip so verpflichtet wissen wie sie.

Von einem römischen Zentralismus, einem Jurisdiktionsprimat, einer päpstlichen Suprematie ist im Neuen Testament nichts zu erkennen. Wenn sie sich später entwickelt haben, dann aus historischen und theologischen Gründen, die sich am neutestamentlichen Zeugnis ausweisen müssen und an den faktischen Wirkungen der Sammlung und Heiligung, die sie erzielen.

Paulus selbst will nicht nur unbedingt persönlich nach Rom kommen, um dort ein Glaubensgespräch zu beginnen (Röm 1,11 f.); er will auch den Römern die Augen, Ohren und Herzen dafür öffnen, wo überall sonst der Glaube gelebt wird, und ihnen

[10] Vgl. *Stefan Heid* (Hg.), Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011.

[11] Vgl. *Robert Vorholt*, Alle Wege führen nach Rom. Die Hauptstadt im Blickfeld des Paulus, in: *Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald* (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 204–237.

[12] Vgl. *Thomas Söding* (Hg.), Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief (SBS 216), Stuttgart 2009.

[13] Vgl. *Kurt Koch*, Die apostolische Dimension der Kirche im ökumenischen Gespräch, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 40 (2011), 234–252.

zeigen, dass nicht sie die Wurzel sind, sondern ihrerseits auf eine Wurzel gepfropft sind, von der sie leben (Röm 11,18). Petrus – so wie ihn der Erste Petrusbrief schreiben lässt – will von Rom aus den Glaubensgeschwistern in Kleinasien bezeugen, „dass dies die wahre Gnade Gottes ist, in der ihr stehen könnt" (1 Petr 5,12), so wie er selbst und alle römischen Christen auch. Beide neutestamentlichen Notizen zeigen einen Weg, wie das Römische und das Katholische nicht als Gegensatz, sondern als wechselseitige Bestärkung erscheinen können. Dieser Weg wird kein leichter Weg sein. Aber es gibt ihn.

Der Autor: *Geb. 1956, Studium der Kath. Theologie, Germanistik und Geschichte an der Universität Münster, 1985 wurde seine Dissertation über den Glauben bei Markus, 1991 seine Habilitationsschrift über das Liebesgebot bei Paulus in Münster angenommen, von 1993 bis 2008 war er Professor für Biblische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal, seit 2008 lehrt er an der Ruhr-Universität Bochum Neues Testament. Die Schwerpunkte seiner Arbeit in Forschung und Lehre sind die Exegese der Evangelien, die paulinische Theologie, die Theorie und Praxis der Schriftauslegung sowie die Ökumene. Thomas Söding ist Mitglied zahlreicher wissenschaftlicher und kirchlicher Gremien, darunter der Akademie der Wissenschaften des Landes Nordrhein-Westfalen und der Internationalen Theologenkommission im Vatikan. Publikationen (Auswahl): Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007 (ital. 2008); Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008; Die Verkündigung Jesus. Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.*

Karl Gabriel

Die Religion der Stunde?

Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus

◆ **Es gibt Anzeichen, den Katholizismus als Religion der Stunde anzusehen. Offenbar ist die katholische Kirche als Weltkirche bestens auf Globalisierung eingestellt. Seit dem Pontifikat Johannes Paul II. hat sie zudem eine beeindruckende mediale Präsenz. Bei anderen wichtigen Entwicklungen scheint die katholische Kirche hinterherzuhinken: Ist ihr starker Zentralismus noch zeitgemäß und funktionsfähig? Geht sie in ihren inneren Strukturen mit Würde und Freiheit der Einzelnen so um, wie sie es selbst in ihrer Soziallehre fordert? Der renommierte katholische Religionssoziologe und Sozialethiker Karl Gabriel zieht ein gemischtes Fazit. Zugleich eröffnet er im Rückgriff auf das II. Vatikanische Konzil Perspektiven für eine gegenwartstaugliche und zukunftsoffene Kirche. (Redaktion)**

1 Einleitung

Widersprüchlicher könnten die Einschätzungen des Katholizismus in soziologischer Perspektive kaum ausfallen. Einerseits scheint der Katholizismus tatsächlich die Religion der Stunde zu sein. Seine lange Distanz gegenüber den Nationalstaaten, die auch kämpferische Züge annehmen konnte, zahlt sich heute offenbar aus. Die Globalisierung drängt die Bedeutung der Nationalstaaten zurück und lässt ein neues Interesse an transnationalen Akteuren entstehen. Für die Religion gilt dies in einer Zeit, in der ein globales Religionssystem im Entstehen begriffen ist, in besonderem Maße. Die katholische Religion besitzt als einzige der großen Religionsgemeinschaften eine einheitliche globale Repräsentanz und ein handlungsfähiges Zentrum. Noch ein zweiter gesellschaftlicher Megatrend scheint dem Katholizismus in die Hände zu arbeiten. Die beobachtbare Rückkehr der Religionen in die Öffentlichkeit hat eine zentrale mediale Seite. Die Religionen sind in der Lage, eindrucksvolle Bilder zu liefern. Auch hier drängt sich der Eindruck auf, dass der Katholizismus die schönsten Bilder zu bieten vermag und er in der medialen Bildpräsenz einen Vorsprung vor allen anderen religiösen Akteuren besitzt.[1] Dem stehen Entwicklungen gegenüber, die erklärlich machen, dass die katholische Kirche im Augenblick wenig Grund zum Jubeln besitzt und die Außenwahrnehmung sie eher in einer Dauerkrise als im Aufwind sieht. Die Handlungsfähigkeit als globaler Akteur wird heute durch einen auf die Spitze getriebenen Zentralismus erkauft, so dass sich fragen lässt, ob die

[1] Vgl. *Christel Gärtner / Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter*, Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, Wiesbaden 2012, 60–67.

aus dem 19. Jahrhundert stammende Organisationsform der katholischen Kirche in einer viel komplexer gewordenen Welt ihrer Sache nicht mehr schadet als nutzt.[2] Kulturelle Entwicklungen in der globalen Welt rücken die Bedeutung der Person und ihrer Freiheit ins Zentrum. Man wird aber bis heute nicht sagen, dass die katholische Kirche tatsächlich ihren Frieden mit der Freiheit der Person gemacht hat, geschweige denn, dass sie sich als Förderin der Freiheit profilierte. Nach wie vor unterschreitet sie das Minimum an Rechtssicherheit und Partizipation, das heute für die allermeisten Menschen notwendig ist, um mit gutem Gewissen Mitglied einer Organisation sein zu können. Auch in einem dritten Punkt scheint der Katholizismus keineswegs als Religion der Stunde. Er beharrt gegenüber den anderen christlichen Kirchen exklusiv auf dem Anspruch, die einzig wahre Religion zu sein und spricht ihnen ihre Legitimationsgrundlage als Kirchen ab.[3]

Zur „complexio oppositorum" des Katholizismus[4] gehört, dass er nicht nur widersprüchliche Positionierungen kennt, sondern dass er empirisch auch komplexe Strukturen ausgebildet hat. Schon der wechselnde Sprachgebrauch von Katholizismus und katholischer Kirche macht darauf aufmerksam, dass es gilt, Unterscheidungen vorzunehmen. Franz-Xaver Kaufmann hat vorgeschlagen, für die Soziologie des modernen Katholizismus zwischen Klerikerkirche, katholischer Subkultur, katholischen Milieus und Ausformungen eines politischen, sozialen und caritativen Katholizismus zu unterscheiden.[5] Die Klerikerkirche ist als zentralisierte Organisation auf den Trümmern der feudalen Kirchenstrukturen im Laufe des 19. Jahrhunderts entstanden. Dieser zentralisierten Klerikerkirche ist es seit dem 19. Jahrhundert gelungen, die Katholiken in eine Subkultur als einen gemeinsamen kulturellen Horizont einzubinden, der eine Grenze zu anderen Strömungen der modernen Kultur herstellte. Das Motiv der Verteidigung gegenüber modernen Kräften der Entwurzelung bot die Grundlage dafür. Unter dem Dach eines gemeinsamen kulturellen Horizonts bildeten die Katholiken unterschiedlich geprägte katholische Milieus aus. Unter spezifischen historischen Bedingungen hat der Katholizismus Organisationen hervorgebracht, die als katholische Akteure politische, soziale und caritative Zielsetzungen in der säkularen Gesellschaft verfolgten. Seit dem Umbruch der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts hat der Katholizismus in allen seinen Ausformungen weitreichende Veränderungen in Gang gebracht bzw. erfahren. Um die Frage zu klären, ob und inwieweit es tatsächlich heute ein spezifisches Passungsverhältnis zwischen gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen und Katholizismus gibt, soll in einem ersten Schritt ein Blick auf zentrale Strömungen und Tendenzen der Gegenwart in Gesellschaft und Religion gerichtet werden.

2 Tendenzen und Strömungen in Kultur und Gesellschaft

Eine erste soziologische Beobachtung betrifft die gewachsene Rolle der Massenmedien, in der Regel unter dem Begriff

2 So die These von *Franz-Xaver Kaufmann*, Kirche in der ambivalenten Moderene, Freiburg i. Br. 2012, 194–215.
3 Vgl. ebd., 274–279.
4 So *Carl Schmitt* in: Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau 1923.
5 Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Kirche in der ambivalenten Moderene (s. Anm. 2), 93–97.

der Medialisierung der Gesellschaft artikuliert.[6] Die Funktion der Massenmedien hat eine Doppelseite, wie sie exemplarisch die Kommunikationstheorien von Niklas Luhmann und Jürgen Habermas zum Ausdruck gebracht haben. Für Luhmann sind die Massenmedien zu einem Spiegel geworden, durch den die Menschen die Wirklichkeit der Welt und sich selbst in der Welt wahrzunehmen vermögen. Nur die Massenmedien sind noch in der Lage, ein allen zugängliches Bild der Welt zu vermitteln. Die Medien filtern allerdings die Wirklichkeit in charakteristischer Weise. Sie bewerten die Informationen zum Beispiel nach ihrem Neuigkeits- und Konfliktwert. Die Integration aller in das System der Massenmedien hat schon seit den 1960er- und 1970er-Jahren mit dem Siegeszug des Leitmediums Fernsehen einen ersten Abschluss gefunden und nimmt heute mit den elektronischen Medien neue, stärker interaktive Formen an. Die von Jürgen Habermas inspirierten Medienforscher gehen zusätzlich davon aus, dass mit den Massenmedien auch eine Öffentlichkeit Fuß gefasst hat, die den Werten der Transparenz, Wahrhaftigkeit und Zugänglichkeit für alle verpflichtet ist. Sie kommt vornehmlich dort ins Spiel, wo auf skandalisierbare Weise Mindeststandards der Verpflichtung zur Öffentlichkeit unterschritten werden. Seit dem Umbruch Mitte der 1960er-Jahre ist ein kritischer Journalismus zur Durchsetzung gelangt, der seitdem die Medialisierung der Gesellschaft – mal mehr mal weniger wirksam – begleitet. Er wäre vermutlich längst verschwunden, wenn er nicht den Anschluss an einen Wertkomplex entfaltet moderner Gesellschaften gefunden hätte, den Hans Joas mit dem Begriff der „Sakralisierung der Person“[7] bezeichnet hat. Die Wahrung der Würde der Person und die Einforderung der dieser zugehörigen Rechte hat sich als Wertmuster herausgebildet, das von unterschiedlichen Quellen gespeist wird, ohne das Gesellschaften wie die gegenwärtige nicht mehr integrierbar erscheinen.

Die durch den Umbruch der 1960er-Jahre mit ihrer Erosion der aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammenden Großgruppenmilieus ausgelöste Individualisierung hat sich kontinuierlich fortgesetzt. Mit dem weiteren Einflussverlust der Mächte kollektiver Sozialkontrolle hat sich die Pluralisierung der Lebensformen und Lebensorientierungen verstärkt. Oberhalb dieser findet man nur noch zu eher virtuellen Gemeinschaften geteilter Alltagsästhetik und Geschmacksempfindens zusammen. So lehrt die neuere Milieuforschung. Die allgemeine Bewusstseinslage lässt sich am besten mit dem Kontingenzbegriff beschreiben.[8] Den Menschen drängt sich ein ausgeprägtes Kontingenzbewusstsein auf: Alles könnte auch anders sein als es ist, und nichts ist notwendig so wie es ist. Wo von Alternativlosigkeit die Rede ist – wie zunehmend in der politischen Rhetorik –, stellt sich schnell heraus, dass Alternativen aus be-

6 Einige der folgenden Überlegungen wurden erstmals angestellt in: *Karl Gabriel*, Die Zeichen der Zeit erkennen – die Situation der katholischen Kirche in soziologischer Sicht, in: *Marianne Heimbach-Steins / Gerhard Kruip / Saskia Wendel* (Hg.), Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br., 48–57.

7 *Hans Joas*, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt/M. 2012; *ders.*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, 122–128.

8 Vgl. *Boris Krause*, Religion und die Vielfalt der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenz, Paderborn 2012.

nennbaren Gründen nur verdeckt werden sollen. Zum gestiegenen Kontingenzbewusstsein hat sicherlich beigetragen, dass gegen Ende des letzten Jahrhunderts ein intensiver Globalisierungsdiskurs die Aufmerksamkeit auf die entgrenzenden Einflüsse einer globalen Ökonomie gelenkt hat. Die kontingenzverstärkenden globalen Mächte von Wirtschaft und Wissenschaft scheinen der Kontrolle durch eine dem Gemeinwohl verpflichtete nationale Politik längst entwachsen zu sein.

Wie kaum ein anderer Faktor hat die Medialisierung der Gesellschaft die Erscheinungsformen der Religion verändert. Wenn seit einigen Jahren von einer Wiederkehr der Religion die Rede ist, so haben wir es in erster Linie mit einem Medienphänomen zu tun. Die Massenmedien zeichnen ein durchaus widersprüchliches Bild der Religion.[9] Auf der einen Seite gilt die Aufmerksamkeit seit dem Jahr 2001 verstärkt der Religion als Quelle von Spannungen, Konflikten und Gewalt. Als Exempel dient der Islam, von dem aus auf das Gefährdungspotenzial aller Religionen geschlossen wird. Die Religion wird von den Massenmedien aber auch häufig als Garant von öffentlicher Moral und Integration ins Spiel gebracht. Die Tendenz ist unverkennbar, der Fremdreligion des Islam Konflikt und Gewalt und der Eigenreligion des Christentums die Kraft der Integration zuzuordnen. Religion erregt das massenmediale Interesse, aber auch als Phänomen der Inszenierung und der Großevents ist sie präsent. Die Religions- und Medienforschung konstatiert ein besonderes Potenzial der Religion für bildstarke Inszenierungen, wobei hier deutliche Vorteile für den Katholizismus gegenüber dem Protestantismus gesehen werden.

Wo von Religionsforschern besonders vehement der Säkularisierungsthese widersprochen wird, verweist man gern auf die Transformation der Religion in Spiritualität. Mit Blick auf Formen einer neuen Popularreligion wird die Aufmerksamkeit auf eine doppelte Grenzüberschreitung des Religiösen gelenkt. Einerseits tauchen religiöse Semantiken, Bilder und Symbole überall in der Gesellschaft auf, wie sich besonders nachdrücklich in Wirtschaft, Werbung und Sport, aber auch in der Politik zeigen lässt. Andererseits dringen Elemente der Popularreligion auch in die traditionellen Religionen ein und verändern deren Gesicht.

Zweifellos haben aber auch die Phänomene rund um den Globalisierungsdiskurs die Erscheinungsformen der Religion verändert. Plötzlich wird unter den europäischen Eliten denkbar, dass möglicherweise in Sachen Religion im weltweiten Maßstab das säkular geprägte Westeuropa die Ausnahme und die übrige Welt mit den USA an der Spitze eher die Regel sein könnten. Seitdem macht das Wort von der „postsäkularen Gesellschaft“[10] die Runde.

Mit dem Globalisierungsdiskurs hat sich aber auch die feste Bindung religiöser Traditionen an bestimmte Territorien gelockert. Religion als solche wird zunehmend zu einem Weltphänomen und zwingt zu einer globalen Verständigung darüber, was Religion ausmacht, bedingt aber auch eine neue Konkurrenzlage aller Religionen. Wenn sich um Hindutempel in Deutschland zum Beispiel Gemeinden auch mit Einheimischen als Mitglieder bilden, bekommen solche Prozesse im Alltag

9 Siehe zentrale Ergebnisse bei *Christel Gärtner* / *Karl Gabriel* / *Hans-Richard Reuter*, Religion bei Meinungsmachern (s. Anm. 1), 257–266.

10 *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: *ders*., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt/M., 2003, 249–262.

der Menschen vor Ort ein Gesicht.

Mit Blick auf weltweite Entwicklungen in den Religionen ist aber auch die Aufmerksamkeit darauf gelenkt worden, dass religiöse Traditionen zunehmend Ansprüche erheben, im öffentlichen Raum Wirksamkeit zu entfalten. Religiöse Bewegungen und charismatische religiöse Personen – von Johannes Paul II. über die Befreiungstheologie bis zur Revolution der Mullahs im Iran – haben in den letzten zwanzig Jahren die Koordinaten der Weltpolitik verändert.[11] Die Stoßrichtung des öffentlich-politischen Engagements der Religionen fällt dabei sehr unterschiedlich aus. Auf der einen Seite ist es der Drang, der religiösen Wahrheit fundamentalistisch in der gesamten Gesellschaft, auch in der Politik, unmittelbar zur Durchsetzung zu verhelfen. Den anderen Pol im Spektrum des neuen Gangs der Religionen in die politische Öffentlichkeit bilden religiöse Akteure, die den (vor-)politischen Raum der Zivilgesellschaft als den Ort einer öffentlichen Religion im Blick haben. Dabei sind es vornehmlich die traditionellen religiösen Institutionen und Kirchen, die sich als politische Kraft jenseits der Sphäre des Privaten erweisen.

3 Widersprüchliche Entwicklungen im Katholizismus

Der Katholizismus hat seit den 1960er-Jahren einen tiefgreifenden Umbruch seiner gesellschaftlichen Lage erlebt. Er fällt mit dem Jahrzehnt des II. Vatikanischen Konzils zusammen, was innerkirchlich die Brisanz der Entwicklung verschärft hat. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich eine Form der modernen Gesellschaft herausgebildet, in der die aus dem Zeitalter der Konfessionalisierung stammende Verflechtung von Thron und Altar durch eine Mobilisierung der Katholiken zum Schutz ihrer Kirche ersetzt wurde. Die Grundlage boten Gegenbewegungen gegen die mit antikatholischer und antiklerikaler Stoßrichtung betriebene Modernisierung durch liberale Eliten. Die Entwicklung war eingebettet in eine für das 19. Jahrhundert charakteristische Dialektik von Säkularisierung und Sakralisierung.[12] Für drei bis vier Generationen wurde der Schutz des Staates für die katholische Religion erfolgreich ersetzt durch den Aufbau einer mit klaren religiös-kulturellen Grenzen versehenen katholischen Sonderwelt mit eigenen Strukturen und Milieus. Die zentralisierte und sakralisierte Kirchenorganisation mit einem charismatischen Papsttum an der Spitze erwies sich als erfolgreicher Angelpunkt der Neustrukturierung der katholischen Religion in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Im Jahrzehnt zwischen 1965 und 1975 hat dieses Verflechtungsmuster von katholischer Religion und moderner Gesellschaft sein Ende gefunden. Seitdem ist ein relativ kontinuierlicher Entkirchlichungsprozess zu beobachten, der in Westeuropa überall dort einen spezifisch dramatischen Verlauf aufweist, wo die Ausbildung einer katholischen Subkultur und katholischer Milieus besonders erfolgreich war, wie in den Niederlanden, Deutschland, Österreich, der Schweiz und Belgien.

[11] Vgl. *José Casanova*, Public Religions in the Modern World, Chicago–London 1994.

[12] Vgl. *Karl Gabriel*, Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchlicher Entwicklungen?, in: *Karl Gabriel / Christel Gärtner / Detlef Pollack* (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012, 417–438.

Es macht die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche aus, dass sie bis heute keine überzeugende Antwort auf ihre veränderte gesellschaftliche Lage seit Beginn der 1970er-Jahre gefunden hat. Vom römischen Zentrum aus hat sich eine Richtungsentscheidung durchgesetzt, die an den neuen theologischen Akzenten des II. Vatikanums vorbei auf Kontinuität mit dem einmal gefundenen Pfad in die Moderne setzt. Dies kommt insbesondere darin zum Ausdruck, dass die Zentralisierung der Kirchenorganisation weiter verschärft und durch die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuchs mit juristischen Mitteln zementiert wurde.[13] In Deutschland zwingen die Festlegungen auf eine im zölibatären Priestertum repräsentierte sakrale Kirchenorganisation zu weitreichenden Umstrukturierungen der Pfarreistrukturen an der Basis. Mit dem leitenden Pfarrer an der Spitze großer Seelsorgeeinheiten erhält die Kirchenorganisation eine neue Hierarchieebene und die lokale Ebene des kirchlichen Lebens verliert an Gewicht.

In den Reaktionen der Kirchenleitungen auf die oben skizzierten Entwicklungen in Gesellschaft und Religion spiegelt sich diese Ausgangslage in charakteristischer Weise wider. Die durch die Medialisierung der Gesellschaft eröffneten Chancen der Inszenierung und Eventisierung der Religion werden exzessiv genutzt. Johannes Paul II. erfindet den Katholizismus als massenmedial inszenierte globale Religion neu und gibt das Vorbild für eine Tendenz zur Eventisierung, festlichen Inszenierung und Ästhetisierung der Erscheinungsformen des Katholizismus auf allen Ebenen. Johannes Paul II. positioniert die katholische Kirche aber auch im politischen Feld neu. Er versucht sie mit einigem Erfolg als weltweite Bewegung für Menschenrechte und Religionsfreiheit zu profilieren. Nicht zufällig kommt es in den 1970er- und 1980er-Jahren weltweit zu demokratischen Umbrüchen, die zum ersten Mal in der Geschichte nicht gegen, sondern mit Unterstützung der katholischen Kirche zur Durchsetzung kommen. Unter den Fachleuten macht das Wort von einer katholischen Welle der Demokratisierung die Runde.[14] Auch in Deutschland und einigen europäischen Ländern vermag die katholische Kirche – insbesondere dort, wo sie gemeinsam mit der evangelischen Kirche auftritt – als moralische Kraft an Profil zu gewinnen. Dies gilt insbesondere auf den Feldern der Migrations- und Asylpolitik wie insgesamt für die von ihren weltkirchlichen Werken repräsentierte Entwicklungspolitik. Mit Johannes Paul II. und Benedikt XVI. ist es dem Papsttum auch gelungen, wie keine andere globale Institution als eine zentrale Repräsentantin und Sprecherin der Weltreligion(en) im Singular wie im Plural Anerkennung zu finden. In den Enzykliken Benedikts werden neue Töne angeschlagen, die auf eine Führungsrolle des Papsttums im weltweiten Religionssystem reflektieren.

Weitreichende Anpassungen an neuere gesellschaftliche Entwicklungen – man denke nur an die Medialisierung des Katholizismus – und Innovationen lassen sich überall dort beobachten, wo sie sich mit

13 Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Wie überlebt das Christentum, Freiburg i. Br. 2011, 166–170.

14 Vgl. *Samuel P. Huntington*, The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century, Norman/OK 1991, 76; vgl. ebenso *Katja Winkler*, Die katholische Welle. Religion und Demokratisierung bei Samuel P. Huntington, in: *Hermann-Josef Große Kracht / Christian Spieß* (Hg.), Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn 2008, 305–311.

Weiterführende Literatur:
Herrmann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997. Für die Einsicht in die Entstehung und Bedeutung moderner politischer Öffentlichkeit und die Schrittweise Annäherung und nachwirkende Distanz des Katholizismus zur modernen Öffentlichkeit ist das Buch nach wie vor unentbehrlich. Es endet in seinem Schlusskapitel mit einem höchst aktuellen Vorschlag für eine „zivilgesellschaftliche Diakonie" der Kirche in der demokratischen Öffentlichkeit.
Franz-Xaver Kaufmann, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. 2011. Es handelt sich um die dritte, um die Auseinandersetzung mit dem Umgang der kirchlichen Hierarchie mit den sexuellen Missbrauchsfällen von Priestern in der katholischen Kirche erweiterte Auflage des Buches aus dem Jahr 2000. Es enthält ausgezeichnete historisch-soziologische Analysen zum überraschenden Erfolg des Christentums in der Antike und zur Dialektik von Säkularisierung und Verkirchlichung des Christentums im 19. Jahrhundert. Im zweiten Teil setzt sich Kaufmann mit den Chancen und Hindernissen einer künftigen Entwicklung des Christentums und der katholische Kirche auseinander.
Franz-Xaver Kaufmann, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br. 2012. Das Buch bietet im ersten Teil eine hervorragende Analyse des vielschichtigen Verhältnisses von moderner Gesellschaft und römisch-katholischer Kirche. Im zweiten Teil stehen die kirchlichen Strukturen und ihre ambivalenten Folgen für die Tradierung des Christentums im Zentrum der Überlegungen Kaufmanns. In den Schlusskapiteln geht es um die Zukunft des Christentums und hier insbesondere um Zukunftsperspektiven für die katholische Kirche.

der aus dem 19. Jahrhundert stammenden zentralistischen und klerikal geprägten Struktur der Kirche verbinden lassen. Auf zentralen Feldern, auf denen Innovationen unbedingt erforderlich wären, scheint sich der Katholizismus aber selbst im Wege zu stehen. Auf die Frage, wie eine überzeugende Glaubenspraxis ohne traditionelle Milieueinbindung und unter den gegenwärtigen Bedingungen von Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen aussehen könnte und welche Sozialformen sie benötigt, gibt es keine Antwort. Theoretisch ist klar, dass die Zukunft des Katholizismus nur gemeistert werden kann, wenn es gelingt, eine breite Schicht von Gläubigen zu gewinnen, die sich aus Glaubensgründen an die Kirche bindet und bereit ist, vor Ort Verantwortung für das kirchliche Leben zu übernehmen. Wo beginnt man von dieser Herausforderung her entschieden zu denken und zu planen? Die Schere im Kopf, man könne dabei festgezurrte Strukturfestlegungen berühren, erzeugt Lähmung. So bleibt man verstrickt in Strukturfragen, auch und gerade dort, wo man behauptet, sie seien angesichts der heutigen Glaubens- und Gotteskrise zweitrangig. Es liegt auf der Hand, dass der primäre Grund für das Ausbleiben von Priesterberufungen in Westeuropa nicht so sehr im Glaubensmangel zu suchen ist, sondern darin, dass die tragende Schicht der Gläubigen in einem sakralisierten, zum Zölibat verpflichteten Priester kein Ideal mehr sieht. Man weiß seit langem aus Umfragen, dass die Zölibatsverpflichtung nur noch bei einer Minderheit der Gläubigen auf Verständnis stößt. Es ist nicht zu erwarten, dass es den Kirchenleitungen in absehbarer Zeit gelingt, die Zölibatsver-

pflichtung selbst bei den eher konservativ gestimmten Gläubigen zu einer überzeugenden Herzenssache zu machen. Das wäre aber eine der Voraussetzungen, wollte man in der Frage des Priesternachwuchses zu einer Trendwende kommen. Statt dessen verengt sich das potenzielle Feld der sozialen Herkunft der Priester immer mehr und koppelt sich von der Mitte des in den Gemeinden gelebten Glaubens ab. Der breite Einsatz ausländischer Priester, die überwiegend ein Priesterbild mitbringen, das der Mehrheit der Gläubigen fremd geworden ist, verschärft aus verständlichen Gründen nur das Problem.[15]

Die Selbstblockaden, in die sich die katholische Klerikerkirche hineinmanövriert hat, erscheinen einigermaßen unverständlich angesichts des Umstands, dass das II. Vatikanische Konzil auf der theologischen und pastoralen Ebene seit fünfzig Jahren Lösungen für die konstatierten Probleme bereithält. Voraussetzung für deren Wirksamkeit wäre auf Seiten der Kirchenleitungen die Bereitschaft, die Konzilsbeschlüsse im Lichte der neueren gesellschaftlichen Entwicklungen zu interpretieren und Diskontinuitäten zur Theologie und Realität der vorkonziliaren Kirche zuzulassen. Das zentrale Wertmuster der „Sakralisierung der Person" hat die katholische Kirche in der konziliaren Erklärung zur Religionsfreiheit explizit zu ihrem eigenen Anliegen gemacht. Im Außenverhältnis wurden daraus sichtbare Konsequenzen gezogen, nicht aber im Innenverhältnis. Die Pastoralkonstitution hat die Kirche dazu verpflichtet, die „Zeichen der Zeit" zu einer unabdingbaren Komponente ihrer Identität zu machen. Dies impliziert eigentlich die Legitimation theologisch und pastoral begründeter Diskontinuitäten. Die dogmatische Konstitution über die Kirche hat die vorrangige Identität der Kirche als Volk Gottes gleicher Würde aller Gläubigen begründet und Hierarchie und Klerus eine Dienstfunktion für Glaube und Kirche zugesprochen. Damit hat das Konzil eigentlich einer sich verselbstständigenden Klerikerkirche die Grundlage entzogen.

Der Autor: *1943 geboren; Studium der Philosophie, Theologie und Soziologie in Königstein/Ts., München, Tübingen, Frankfurt und Bielefeld; 1969 Diplom in Katholischer Theologie in Tübingen; 1973 Diplom in Soziologie in Bielefeld; 1977 Promotion in Soziologie in Bielefeld; 1992 Habilitation in Theologie in Würzburg; 2010 Ehrenpromotion der Theologischen Fakultät der Universität Luzern; 1974–1980 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Bielefeld; 1979 Lehrstuhlvertretung an der Universität/Gesamthochschule Kassel; 1980–1998 Professor für Soziologie, Pastoralsoziologie und Caritaswissenschaft an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland Osnabrück/Vechta; 1998–2009 Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften; seit 2009 Senior Professor am Exzellenzcluster Religion und Politik der Universität Münster; wichtigste Publikationen: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 1992 (7. Aufl. 2000); Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck, Berlin 2007; Religion bei Meinungsmachern (zusammen mit Christel Gärtner und Hans-Richard Reuter), Wiesbaden 2012.*

[15] Vgl. *Karl Gabriel / Stefan Leibold / Rainer Achtermann*, Die Situation ausländischer Priester in Deutschland, Mainz 2011.

Rainer Bucher

„Sie sind nicht mehr katholisch“

Lerneffekte eines eliminatorischen Katholizismus

◆ **Was „katholisch“ bedeutet, ist zwar mit dem II. Vatikanischen Konzil geklärt, dennoch wird um die Bedeutung des Begriffs innerkirchlich gestritten. Rainer Bucher nimmt die „elimanitorische“ Interpretation des Begriffs in den Blick. Er geht der Frage nach, worin die Faszination liegt und belegt, warum sie theologisch, geistlich und pastoral falsch ist. Aufgrund seiner Analyse plädiert er für eine „situative Katholizität“, die sich dadurch auszeichnet, dass sie achtsam, entschieden und zugleich barmherzig ist. (Redaktion)**

1 „Katholizität“: Markierung der Polarität von Universalität und Partikularität

Dass Exklusion und Inklusion, Ausschluss und Einschluss auf das engste und komplexeste miteinander verwoben sind, erfahren wir alltäglich im familiären, gesellschaftlichen und kirchlichen Leben.[1] Wir wissen dies nicht zuletzt auch aus den subtilen Analysen der Luhmannschen Systemtheorie. Auf die Kirche(n) bezogen steht nun gerade das Adjektiv „katholisch“ für diesen komplexen Zusammenhang, meint es doch einerseits die universale Inklusion aller in das Volk Gottes durch die in Jesus Christus erfolgte Berufung aller Menschen zu Gott, und gleichzeitig jene konfessionelle Teilinstitution der Christenheit, deren Partikularität schon innerhalb des Christentums, geschweige denn innerhalb der ganzen Menschheit unübersehbar ist. Bei jedem Beten des Glaubensbekenntnisses changiert denn auch das Verständnis von „katholisch“ zwischen diesen beiden Semantiken, so sehr, dass die evangelischen Brüder und Schwestern, für die dieses Changieren nicht interne Spannung, sondern potenziellen Ausschluss bedeutet, das „katholisch“ bekanntlich durch „allgemein“ ersetzen.

Es ist daher merkwürdig, dass man sich seit geraumer Zeit in der katholischen Kirche ausgerechnet um das „Katholische“ streitet. Schließlich ist gerade das „Katholische“ begrifflich der Anspruch auf das Allgemeine und Umfassende, eröffnet dieser Begriff einen umfassenden Horizont, *innerhalb* dessen dann das Spiel der Differenzen anzusetzen wäre. Freilich hatte dieser umfassende Horizont, versteht man ihn als Merkmal der empirischen römisch-katholischen Kirche, immer schon eine gewisse fiktionale Qualität. Mit der bis heute

[1] Siehe dazu jetzt: *Johann Pock / Birgit Hoyer / Michael Schüßler* (Hg.), Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie (Werkstatt Theologie 20), Wien–Berlin 2012.

andauernden Kaskade der demütigenden Reichweitenverluste der katholischen Kirche ab der Reformation bis zur aktuellen Individualisierung religiöser Praktiken wurde er vollends zur Utopie – also einem Nicht-Ort. Aber auch Nicht-Orte, und gerade sie, entwickeln ihre gefährliche Faszination.

Andererseits ist es auch wieder gar nicht so verwunderlich, dass man sich in der katholischen Kirche ausgerechnet um das „Katholische“ streitet und gerade diese Kategorie lange eine entscheidende Abgrenzung markierte und bei manchen immer noch markiert, eine Abgrenzung gar um alles, also um das ewige Heil. Denn genau besehen wird mit der Nota Ecclesiae „katholisch“ nicht die Universalität festgehalten, sondern die Kluft zwischen universalem Anspruch und real begrenzter Reichweite und damit auch, wie man mit ihr umzugehen gedenkt. Die kirchengeschichtlich auffindbaren Antworten auf diese Frage decken bekanntlich die ganze Bandbreite menschlichen Handelns ab: von Mord und Totschlag mit gutem Gewissen über papale Weltherrschaftsansprüche bis zu den interreligiösen Friedensgebeten von Assisi.[2]

Schon mit den altkirchlichen Auseinandersetzungen um den Donatismus[3] beginnt jene innerkirchliche Tradition, die das Kirchenattribut „katholisch“ als Exklusionsinstrument begreift und einsetzt. Diese Tradition wurde nach und nach in Theorie wie Praxis immer weiter verfeinert, schließlich konnte das Papsttum im Mittelalter tatsächlich zur Auffassung kommen, zumindest in die Nähe einer weltlich-politischen, papstkirchlichen Universalintegration gekommen zu sein, und es hat denn auch entsprechende Ansprüche explizit, wenn auch de facto erfolglos erhoben.[4]

Die Lösung des II. Vatikanums für dieses Problem ist epochal. Sie hält die Spannung fest, nimmt sie aber aus der potenziell gefährlichen Differenz von Anspruch und Wirklichkeit und transponiert sie in einen heilsgeschichtlichen Horizont. Das II. Vatikanum setzt zwischen der römisch-katholischen Kirche daher eine eindeutige, aber keine ein-eindeutige, also umkehrbar eindeutige Beziehung an. Es hält fest, dass die Gnade in allen „Menschen guten Willens“ unsichtbar wirke, und *Gaudium et spes 22* formuliert weiter in schöner Balance zwischen geistlichem Inklusivismus und institutionellem Pluralismus: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“

Zentraler Referenzort dieser Diskussion auf und nach dem Konzil war bereits

2 Ein ausgewogenes Kompendium dieser ambivalenten Geschichte liegt vor in: *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, 4. durchgesehene Aufl., Münster 2008.

3 Vgl. *Anneliese Felber*, Zwei Wörter mit langer Gewaltgeschichte: „compelle intrare“ (Lk 14,23), in: Protokolle zur Bibel 18 (2009), 123–132.

4 Ansprüche, die, wie ich gestehe, immer noch eine faszinierende Aura entwickelten, als ich im Sommer 2012 in den Kapitolinischen Museen vor den Originalen zweier ihrer Spitzendokumente, dem „Dictatus papae“ Gregors VII. (1075) und der Bulle „Unam sanctam“ Bonifaz’ VIII. (1302) stand. Nachzuschauen in: Lux in arcana. The Vatican secret archives reveals itself. Catalogue of the Exhibition at Rome, Musei Capitolini, 2012, 62, 67.

das früher in *Lumen gentium 8* gewählte „subsistit“ gewesen, das „einen markanten Unterschied zur Totalidentifikation der Kirche Jesu Christi mit der real existierenden römisch-katholischen Kirche markiert“[5] und mit dem „das Konzil ein streng identitätslogisches Paradigma der Ekklesiologie“ bereits „*in der* Kirchenkonstitution“ aufsprengt und damit „formal die Spannung als solche“ festschreibt, worauf Gregor Maria Hoff zu Recht hinweist.[6]

2 Die Unhaltbarkeit jedes eliminatorischen Katholizismus[7]

Jede eliminatorische Interpretation des „Katholizismus“-Prädikats ist damit lehramtlich obsolet geworden, sie ist es zudem auch religionspolitisch, theologisch und geistlich. Sie ist religionspolitisch unhaltbar, denn ihre Skepsis gegenüber der Demokratie und ihrem Prinzip der Volkssouveränität, ihre versteckte oder offene Kontinuität mit der „Gottes-Mord“-Tradition in der Einstellung zum Judentum, vor allem aber ihr Konzept eines „katholischen Staates“ inklusive der grundsätzlichen Ablehnung und höchstens taktischen Akzeptanz von Religionsfreiheit („Keine Freiheit für den Irrtum“[8]) würden die katholische Kirche innerhalb demokratischer Gesellschaften und auch in der Weltgemeinschaft rettungslos marginalisieren, ja grundsätzlich desavouieren.

Theologisch aber ist diese Position unhaltbar, da sie den Gottesbegriff um zwei seiner zentralen Elemente, die ungeschuldete Liebe Gottes und seine grundsätzliche Nicht-Verfügbarkeit, bringt, den Kirchenbegriff von seiner notwendigen Relativierung auf diesen Gottesbegriff hin entkoppelt, den Traditionsbegriff aber seines zentralen dynamischen Elements beraubt.

Eine solche Theologie vergisst, dass „Gott Liebe ist“ (vgl. 1 Joh 4,8) und gerade dann gegenwärtig wird, „wenn nichts als Liebe getan wird“ (*Deus caritas est 31c*), und sie übergeht die Größe und Majestät Gottes, indem sie sich diese verfügbar

5 *Gregor M. Hoff*, Im Raum der Differenzen. Marginalie einer Theologie des Katholischen, in: *Claude Ozankom* (Hg.), Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, Regensburg 2011, 63–70, 68.

6 Ebd., 69.

7 Als „eliminatorischen Katholizismus“ definiere ich jenes katholische Milieu, das den Heilswillen Gottes an die aktive und umfassend gebots- und glaubenstreue Zugehörigkeit zur eigenen Religionsgemeinschaft bindet und damit tendenziell alle anderen Menschen aus der Heilsgemeinschaft eliminiert. Natürlich gibt es da in Praxis wie Theorie vielfältige Abstufungen. Zur modernen Entstehung eines solchen Milieus im katholischen Bereich siehe die ausführliche Rekonstruktion von *Wilhelm Damberg*, Die Priesterbruderschaft St. Pius X (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: *Peter Hünermann* (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, Freiburg i. Br. 2009, 69–122. Als pastoraltheologisch durchbuchstabierten systematischen Gegenentwurf siehe: *Ottmar Fuchs*, Wer's glaubt wird selig … Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012.

8 Vgl. hierzu zusammenfassend: *Josef Isensee*, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 104 (1987), 296–336, als umfassende Monografie für den deutschen Bereich: *Rudolf Uertz*, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil, Paderborn 2005.

macht. Eine solche Theologie macht Gott, dieses Prinzip universaler Inklusion, zu einem Gott der realen Exklusion. Eine solche Theologie vergisst auch, dass die Kirche „Zeichen und Werkzeug“ dieser Liebe ist, und sie setzt in einer Art von ekklesiologischem Monophysitismus die Kirche an Gottes Stelle. Darüber hinaus vergisst sie, dass die Tradition als die gültig erinnerte Geschichte der innovatorischen Entdeckungen des Glaubens unserer Väter und Mütter im Glauben verrät, wer sie punktualisiert und totalisiert.

Geistlich aber ist diese Position unhaltbar, da sie die schlimmste aller möglichen schrecklichen Folgen von Religion nach sich zieht: die Lieblosigkeit mit gutem Gewissen und transzendenter Ausdehnung. Sie schickt, buchstäblich und metaphysisch, andere in die Hölle und übergeht damit ein grundlegendes Element der Botschaft Jesu in seinem eschatologischen Aufruf zur Umkehr: die abgrundtiefe Erlösungsbedürftigkeit aller – bei gleichzeitigem allgemeinen und unbedingten Heilswillen Gottes.

Pastoraltheologisch gesehen dürfte diese geistliche Ebene die wichtigste sein, denn zum einen schützen kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie die religionspolitische und die theologische Ebene vor dem eliminatorischen Katholizismus, während die dritte, die individuelle und geistliche Ebene ihm relativ ungeschützt ausgesetzt ist. Zum anderen aber hat diese geistliche Ebene die unmittelbarsten und direktesten Auswirkungen sowohl auf die Vertreter eines eliminatorischen Katholizismus selbst wie auf dessen Opfer. Hier kann auch die „pragmatische Maxime des Geistlichen“ aus Mt 7,20: „An ihren Früchten also werdet ihr sie erkennen“ am unmittelbarsten verifiziert werden. Freilich scheint mir hier auch die entscheidende Abgrenzungslinie zu jedem ehrenwerten Konservativismus zu liegen, dessen Kennzeichen die Orientierung an den bisherigen Konkretionsformen des Christlichen darstellt.

3 Lerneffekte

So religionspolitisch, theologisch und geistlich unhaltbar der eliminatorische Katholizismus ist, so sehr muss man ihn ernst nehmen. Nicht nur, weil er nach wie vor Opfer produziert und zudem in Zeiten partieller Militarisierung anderer Weltreligionen gewisse Chancen zugespielt bekommt. Man muss ihn ernst nehmen, weil man generell seine Gegner ernst nehmen muss, zumal wenn sie einem in der gleichen Kirche begegnen. „… sprich nicht leichtsinnig vom Feinde“, so die durchaus hellsichtige Mahnung des katholischen Reaktionärs Carl Schmitt, schließlich gelte: „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.“[9]

Was fasziniert an den Positionen des eliminatorischen Katholizismus, und zwar durchaus nicht einfach zurückweisbar, so sehr, dass selbst intelligente Menschen wie der Büchnerpreisträger Martin Mosebach ihm seit längerem offenkundig verfallen sind und konsequenterweise der Kirche nahelegen, wieder den „Wert des Verbietens“[10] zu entdecken und den Blasphemieparagrafen zu verschärfen?

Liest man die Texte aus den einschlägigen Milieus, so scheinen mir fünf Merkmale als bedenkenswerte attraktive Merk-

9 *Carl Schmitt*, Theorie des Partisanen, Berlin 1963, 87.
10 Frankfurter Rundschau, 18.6.2012.

male des eliminatorischen Katholizismus rekonstruierbar: eine gewisse marktauffällige Unterscheidbarkeit, inhaltliche Klarheit und Bestimmtheit, ein historischer Kontinuitätsanspruch sowie die Anmutung persönlicher Entschiedenheit. Man erkennt den eliminatorischen Katholizismus leicht, er hat auf alles eine in sich kohärente Antwort, er kann auf die Tradition verweisen und auf eine wirkliche Hingabe an den Glauben durch seine Träger.

Mit seiner doppelten radikalen Alternativpositionierung zum mainstream von Kirche wie jenem der liberalen modernen Gesellschaft und mit seinem ästhetischen und theoretischen Anti-Modernismus agiert der eliminatorische Katholizismus durchaus marktattraktiv, wenn auch vor allem auf dem Medienmarkt und daher doch leicht überschätzt. Auf dem religiösen Markt zählt aber tatsächlich wie auf jedem Markt Unterscheidbarkeit, zählt, unkompliziert wahrnehmbar und identifizierbar zu sein, zählt ein Markendesign, das sich vom üblichen Massenangebot absetzt: All dies besitzt der eliminatorische Katholizismus zur Genüge. Zudem schöpft er daraus ein für manche attraktives Distinktions- und Elitepathos.

Attraktiv ist aber auch seine inhaltliche Klarheit, wie sie sich theologisch-wissenschaftlich etwa im neuscholastischen Theoriedesign voller distinkter Sätze und Entscheidungen zeigt[11] und im Alltag der Verkündigung in instruktionsorientierter Katechetik dokumentiert, die auf alle relevanten Fragen des Glaubens- und Sittenlebens eindeutige Antworten bereithält und damit in der Unübersichtlichkeit der Postmoderne tatsächlich eine enorme Orientierungskapazität entwickelt.

Faszinierend ist auch der – freilich natürlich aufs höchste fiktive[12] – Anspruch auf historische Kontinuität mit früheren Phasen der Kirchen- und Glaubensgeschichte. Bekanntlich hat die Historisierung des Wissens und der Wissensprozesse auch religiöser Institutionen und kognitiver Positionen im späten 18. Jahrhundert begonnen, sie startete dabei mit der Schriftkritik sogar im religiösen Feld. Erlebt man diese Historisierung als unzulässige Relativierung von Glaubenspositionen, religiösen Praktiken und kirchlichen Institutionen, bleibt kein anderer Ausweg, als dem eine Technologie der aktiven Stillstellung entgegenzusetzen. In diesem „Dispositiv der Dauer“[13] entsteht dann nicht nur die „Messe aller Zeiten“, wird Petrus zum „ersten Papst“ und muss jede Dogmenentwicklung geleugnet werden, es werden auch spezifische Ästhetiken und Praktiken mit unverkennbarem Zeitindex, etwa aus dem Barock oder der Gegenreformation, als „zeitlos katholisch“ deklariert. Daraus ergibt sich die Fiktion einer in Wort, Ästhetik, Handlung und Institution über Zeit und Raum kohärenten religiösen Sozialgestalt der katholischen Kirche.

Vor allem aber auch die Anmutung persönlicher Entschiedenheit in Zeiten einer in diesen Kreisen als „Beliebigkeit“

[11] Wenn dies auch, natürlich, eher eine stilistische, denn eine inhaltliche und diskursive Klarheit ist. Immerhin streiten sich diese Kreise auch mit ihren so klaren Sätzen untereinander aufs heftigste.

[12] Real kann er sich bestenfalls auf die Trient-Rezeption des 19. Jahrhunderts beziehen und stellt im Ganzen zumindest bei der älteren Generation wohl eine gewisse biografische Treue zur eigenen Kindheit und Jugend dar.

[13] Zu diesem Begriff: *Rainer Bucher*, Kirchenbildung in der Moderne. Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1998, 39–62.

definierten biografischen Optionsvielfalt dürfte eine hohe Faszinationskraft ausüben. Wer bei den Piusbrüdern eintritt, trifft in seiner eigenen Wahrnehmung eine „Entscheidung für die Entschiedenheit“ und das mehrfach: als Priesteramtskandidat sowieso und als Priesteramtskandidat einer mit rigoroser Disziplin vorgehenden Religionsgemeinschaft.

Es würde leichtfallen, in den einschlägigen Texten der diversen und untereinander oft auch zerstrittenen Gruppen Belege für Diskurse der Abwertung bis hin zur Verachtung gegenüber der römisch-katholischen Großkirche zu finden, die darauf abzielen, dass dort all dies gerade nicht zu finden ist: Erkennbarkeit und Attraktivität, Klarheit, Kontinuität und persönliche Glaubensentschiedenheit. Statt dessen, so der dortige Normaldiskurs, sei die nachkonziliare Kirche als Religionsgemeinschaft im vollsten Niedergang, herrsche unzulässige Liberalität und völlige Unklarheit in den zentralsten dogmatischen Positionen, werde mit der eigentlich katholischen Tradition offensiv gebrochen und fehle jede persönliche Entschiedenheit in der Lebensführung, etwa in der Beachtung kirchlicher Gebote in Ritus und Moral.

4 Situative Katholizität

Dass jeder eliminatorische Katholizismus sich gegen Gott und die Menschen verfehlt, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Seine Strategien des Ausschlusses sind zutiefst unchristlich. Formal aber hebt er die im Katholizismusattribut gespeicherte Spannung von Universalität und Partikularität in Richtung universalisierte Partikularität auf – ein klassisches Merkmal von Häresien.

Das von diesen Gruppen so denunzierte, weil die Kirche genau umgekehrt als partikuläre Universalität begreifende II. Vatikanum hat in einem seiner Spitzensätze geschrieben: „Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben“ (GS 44). Begreift man den eliminatorischen Katholizismus als einen wirklichen Gegner der katholischen Kirche, was er ja nicht nur im konzeptionellen, sondern auch im politischen Sinne ohne Zweifel ist, dann stellt sich die Frage: Wofür ist er nützlich?

Nun ist an einem Feind immer zweierlei nützlich: Man sieht an seinen offenkundigen Schwächen, wie es sicher nicht geht, und an seinen, schwieriger natürlich zuzugebenden, Stärken, wo die eigenen Schwächen liegen. Meistens ist es dabei so, dass der Feind die Schwächen wirklich benennt, aber sie ausnützt und also mit falschen Mitteln bekämpft. So auch im Falle des eliminatorischen Katholizismus.

Wenn inhaltliche Klarheit, das Bewusstsein historischer Kontinuität, das Distinktions- und Elitepathos der „kleinen Herde“ sowie die Anmutung persönlicher Entschiedenheit an diesen Gruppen faszinieren, dann kann die Großkirche der Frage nicht ausweichen, wie es denn mit all dem in ihr selber steht. Wenn auch die Konzepte, Modelle und Lösungen des eliminatorischen Katholizismus hierfür entschieden zurückgewiesen werden müssen, so bleibt die Frage, wie denn das, was im eliminatorischen Katholizismus zu Recht attraktiv ist, auch in den Kontexten konziliar orientierter Kirche entdeckt und gefunden werden kann. Dies dann unter der zweifachen Bedingung, nicht den offenkundigen religionspolitischen, theologischen und geistlichen Defiziten des eliminatorischen Katholizismus zu unterliegen und andererseits gesamtgesellschaftlich handlungs- und anschlussfähig zu bleiben

und nicht nur für eine Minderheit kognitiv und ästhetisch Ungleichzeitiger da zu sein, sondern für „die Welt dieser Zeit“, so die doppelte Indizierung heutiger Pastoral im Titel der konziliaren Pastoralkonstitution.

Wenn „Katholizität der Kirche“ als Nota Ecclesiae den universalen Heilsauftrag der Kirche und die ihr geschenkte umfassende Heilsfülle meint,[14] näherhin „als innere Katholizität den ganzen Besitz an Wahrheit u. Heilsgütern“ und „als äußere Katholizität die räuml[iche] u[nd] zeitl[iche] Unbegrenztheit ihrer Sendung u[nd] deren Verwirklichung“[15], dann geht es bei der „Katholizität“ pastoraltheologisch gesehen um die Zuordnung von Raum, Zeit und konkreter Pastoral in konkreten Sozialformen der Kirche. Offenbar haben diese sich aber völlig neu konstelliert.

Mit einiger Schematisierung wird man sagen können, dass in der christianitas des Mittelalters Zeit, Raum, christliches Sinnsystem und kirchliche Sozialform vom Anspruch her, aber eben auch im Horizont des alltäglichen Bewusstseins tatsächlich in eins fielen: Was man kannte in Stadt und Land, war umgeben von einem letzten, einem allgemein christlichen Horizont. Natürlich war dies realiter nur die halbe Wahrheit: Es gab Juden innerhalb dieses Horizonts und an dessen Rändern andere Christen mit der Orthodoxie und andere Religionen mit dem Islam. Aber unmöglich schien es nicht, den Weltkreis als Ganzen zu „katholisieren“. Noch der Vertrag von Tordesillas, auf Initiative von Papst Alexander VI. geschlossen, teilte 1494 die Welt zwischen den beiden katholischen Weltmächten Portugal und Spanien auf. Der konkrete persönliche Erlebnishorizont der vielen Einzelnen aber war sowieso für die allermeisten durch die eine katholische Kirche bestimmt.

Die Konfessionalisierungsschübe im 16. und 19. Jahrhundert ließen „katholisch“ nun nicht nur zum Konfessionsmerkmal, also zum Partikularitätsmarker werden, sondern zwangen die „römisch“-katholische Kirche auch, den Anspruch auf den Raum de facto aufzugeben. Nur so konnte im Binnenbereich die Kongruenz von Zeit, Inhalt und Sozialform gerettet werden. Die Neuzeit wurde so zur „Zeit der Kirche“. Natürlich wurde der Anspruch auf den orbis mundi bis heute nicht de jure aufgegeben, wie etwa Norbert Lüdecke betont.[16] Aber realiter galt bis zum II. Vatikanum: Interne Verdichtung und Abdichtung geht vor Öffnung nach außen. Diese

Weiterführende Literatur:

Wilhelm Damberg, Die Priesterbruderschaft St. Pius X (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: *Peter Hünermann* (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, Freiburg i. Br. 2009, 69–122.

Alois Schifferle, Die Pius-Bruderschaft. Informationen – Positionen – Perspektiven, Kevelaer 2009.

Ottmar Fuchs, Wer's glaubt wird selig … Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012

[14] *Helmut Merklein*, Katholizität der Kirche. I. Biblisch-theologisch, in: LThK³, Bd. V, 1370–1372, 1370.

[15] *Joaquin Salaverri*, Katholizität der Kirche, in: LThK², Bd. VI, 90–92, 90.

[16] *Norbert Lüdecke*, Globales Kirchenrecht – Chance des Katholischen, in: *Claude Ozankom* (Hg.), Katholizität im Kommen (s. Anm. 5), 49–62.

„kirchliche“ Formatierung der Katholizität freilich forderte hohe Kosten: den de facto-Verzicht auf die räumliche Katholizität und eine fast gewaltsam ahistorische Interpretation der temporalen Katholizität.

Der eliminatorische Katholizismus zeigt sich nun als Radikalvariante dieser Form einer spezifischen Konstellation von Zeit, Raum, christlichem Sinnsystem und kirchlicher Sozialform. Seine Radikalisierung wird von ihm selber nicht als solche, sondern als Treue und Kontinuität erlebt, und das ist auch nicht völlig falsch, insofern sie tatsächlich durch die Nicht-Reaktion auf die fundamentalen Änderungen der Kontextbedingungen zustande kam und damit indirekt eine durchaus konsequente Folge der erwähnten ahistorischen Interpretation der temporalen „Katholizität“ darstellt.

Zwei Kontexte aber haben sich eben doch radikal verändert und daher zur Radikalisierung des eliminatorischen Katholizismus geführt. Im innerkirchlichen Theoriebereich geschah diese Kontextänderung durch das II. Vatikanum, das daher das Hauptangriffsziel dieser Gruppen wurde. Es hat einerseits die temporale Katholizität vom Paradigma „Stillstellung“ auf das Paradigma „Entwicklung“ umprogrammiert, Katholizität mithin als sachliche Entwicklungskontinuität mit allen vorherigen Formen des Christlichen und nicht mehr als entwicklungsfreie Identität begriffen. Zum anderen aber wurde die räumliche Universalität nicht mehr kirchlich, sondern theo-logisch gefasst, im Sinne des bereits zitierten Satzes aus GS 22 „daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ Die Kirche ist nun nicht mehr die Grenze der Berufung der Menschen zu Gott, sondern „nur“ ihr „Zeichen und Werkzeug“.

Andererseits kehrte sich in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts das Abhängigkeitsverhältnis von Individuum und kirchlicher Institution zunehmend um, geriet die Kirche unter den Zustimmungsvorbehalt der eigenen Mitglieder. Das aber bedeutet, dass sich Raum, Zeit, christliches Sinnsystem und auch christliche Pastoral grundsätzlich neu konstellieren. Es kann daher nicht mehr um die Rettung der (Rest-)Kongruenz dieser vier Kategorien gehen, sondern um die situative Realität, Intensität und Kreativität ihres Zusammenspiels. Mit anderen Worten: Kirchliche Sozialformen werden sich grundsätzlich vom Paradigma Dauer auf das Paradigma Ereignis[17] umstellen müssen.

In diesem Rahmen nur wird es möglich, aber eben auch notwendig sein, Aufmerksamkeit durch Distinktion, inhaltliche Klarheit, Anschluss an den Glauben unserer Väter und Mütter und persönliche Entschiedenheit zu realisieren. Es wird darum gehen, *situative Katholizität* zu entwickeln. Wenn Katholizität der Kirche ihren universalen Heilsauftrag und die ihr geschenkte umfassende Heilsfülle meint, dann bedeutet dies, dass kein Ort, kein Ereignis von diesem universalen Heilsauftrag und dieser umfassenden Heilsfülle ausgeschlossen ist.

Es bleibt dann die Frage, wie konkrete kirchliche Räume beschaffen sein müssen, die solche situative Katholizität, also aufmerksame und ehrliche, klare und entschiedene, aus dem Schatz der Tradition lebende und zutiefst liebevolle Katholizität fördern. In den sich zuspitzenden reli-

[17] Vgl. *Michael Schüßler*, Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft, Theol. Fak. Graz Habil. 2012.

gionspolitischen Krisen der Gegenwart, in denen die potenzielle mediale Ubiquität zu religiös induzierten Erhitzungswellen rund um den Globus führt, wird es darauf ankommen, Gott nicht zu „seinem eigenen Haus- und Hofgott“ zu machen, „der alle beißt, die fremd über die Schwelle treten“[18], sondern wirklich katholisch zu sein.

Der Autor: *Prof. Dr. Rainer Bucher, geb. 1956, Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz; Neuere Publikationen: wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012; Klerus und Pastoral (hg. zusammen mit Johann Pock), Wien–Berlin 2010; Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2010; Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen – Grundlagen – Perspektiven, Würzburg 2010.*

[18] So *Matthias Drobinski*, Die wahre Blasphemie, in: SZ vom 18.9.2012, 4.

Eva-Maria Faber

Ist Konfessionalität zu Ende?

Zum Bedeutungsverlust der Konfessionen

◆ **Es ist ein unverkennbares Phänomen unserer Zeit, dass die Bedeutung des konfessionellen Christentums zurückgeht. Vor allem junge Menschen haben kaum noch einen Sinn und ein Verständnis für ein in konfessioneller Vielfalt existierendes Christentum. Ist das nicht ein Vorteil für die Ökumene? Die Churer Theologin Eva-Maria Faber zeigt in ihrem Beitrag, dass das Ende des Konfessionalismus in der Tat ein Gewinn ist, nicht aber der Verlust lebensprägender Profile des Christseins. Denn in den Konfessionen werden Traditionen und Stile christlichen Glaubens und Lebens gepflegt, die identitätsstiftende Bezugsgrößen darstellen. (Redaktion)**

Fred Pierce Corson, Bischof der Methodistischen Kirche in den Vereinigten Staaten und nichtkatholischer Beobachter beim II. Vatikanum, stand in freundschaftlicher Beziehung zu Papst Johannes XXIII. Dieser brachte ihn in einem Gespräch sehr in Verlegenheit, als er ihn unvermittelt fragte: „Corson, mein Freund, was meinen Sie, wie lange die Trennung unter uns Christen noch dauern wird?“ Auf die eher zögerliche Antwort des methodistischen Bischofs reagierte Johannes XXIII. schnörkellos: „Jedenfalls, zwischen Ihnen und mir ist das schon überwunden.“[1]

Es ist geradezu verblüffend, wie Papst Johannes XXIII. zu Beginn jener Epoche, in der die römisch-katholische Kirche offiziell in die Dynamik der Ökumenischen Bewegung eintrat, bereits jene Erfahrung vorwegnahm, die heute das Grundgefühl einer großen Mehrheit der Christen und Christinnen bestimmt. Mag es auf der Ebene der Kirchenstrukturen und der kontroverstheologischen (für die meisten Menschen aber zuweilen irrelevant anmutenden) Themen noch getrennte Konfessionskirchen geben, in persönlichen Beziehungen fällt es schwer, den unterschiedlichen Konfessionszugehörigkeiten noch Gewicht zu geben. Empfundene Verbundenheit überlagert die Herkunft aus verschiedenen Traditionen, und es wird als künstlich und unangemessen empfunden, in das entdeckte Gemeinsame die Last der alten Grenzen einziehen zu sollen. Im Alltag hat die Konfessionszugehörigkeit immens an Bedeutung verloren, wenn sie nicht gar gleichgültig geworden ist. Hinzu kommt, dass die Konfessionen als solche an Kontur verloren haben. Konfessionelle

[1] Die Begebenheit wird geschildert bei *Léon Joseph Cardinal Suenens*, Souvenirs et espérances, Paris 1991, 92: „Un des observateurs, le chef même de l‘Église méthodiste, était en relation d‘amitié avec Jean XXIII. Il m’a confié lui-même son embarras lorsque Jean XXIII lui demanda brusquement: ‚Corson, mon ami, combien de temps comptez-vous que notre séparation entre chrétiens va encore durer?‘ Après la réponse hésitante du méthodiste, Jean XXIII lui déclara simplement: ‚En tout cas, entre vous et moi, c’est fait!‘“.

Milieus, Kulturen, Spiritualitäten schleifen sich ab, gleichen einander an, einmal abgesehen davon, dass viele Menschen vor allem der jüngeren Generation nicht mehr wissen, welches überhaupt die konfessionellen Charakteristika sind.

Gewiss liegt dies nicht zuletzt daran, dass die institutionell verfasste Religion im öffentlichen Bereich überhaupt an Bedeutung verloren hat und im privaten Leben für viele Menschen an den Rand ihrer Biografie geraten ist. Dennoch wäre es fatal, den Bedeutungsverlust von Konfessionen schlechthin als Symptom einer Entchristlichung einzuschätzen. Es gehört zu den intensivsten Momenten ökumenischer Begegnung von *engagierten* Christen und Christinnen, trotz unterschiedlicher Konfessionszugehörigkeit eine Gemeinschaft untereinander zu erfahren, welche die Konfessionsgrenzen stark relativiert. Fünfzig Jahre nach dem Konzil trägt die Geschichte des Dialogs und gelebter Ökumene Frucht. Empfunden wird die Dringlichkeit gemeinsamer Anliegen in der heutigen Zeit, nicht zuletzt der Wunsch nach einem gemeinsamen Zeugnis für das Evangelium. Müsste nicht dem faktischen Bedeutungsschwund der Konfessionen ein offizieller Abbau der Konfessionsgrenzen korrespondieren?

Nun tut es nicht gut, der Faktizität unreflektiert nachzugeben und sie ohne weiteres Hinsehen zur Norm zu erheben. Die Wahrnehmung eines Bedeutungsverlustes, ganz gleich, ob dieser gewollt ist oder ungewollt eintritt, lässt es ratsam erscheinen, sich Gedanken darüber zu machen, was hier genau verloren wird, ob und wie der Verlust ein Gewinn ist, und was an die Stelle des Verlorenen treten könnte, sollte oder müsste. Dazu ist eine Klärung vonnöten, was genau jene Konfessionalität ist, die an Bedeutung verliert. Diesen Unterscheidungs- und Reflexionsprozessen dienen die folgenden Ausführungen, die zunächst den Begriff der konfessionellen Identität differenzieren (1), um auf dieser Basis die Überwindung von Konfessionalismus zu begrüßen (2), im Bereich von konfessionellen Traditionen ein Wegbröckeln, Neuentstehen und gegenseitige Aneignung unaufgeregt wahrzunehmen (3), gleichzeitig aber eine Entwicklung von Lebensstilen als Desiderat anzumelden (4).

1 Differenzierungen: Was ist konfessionelle Identität?

In der Studie „Für die Umkehr der Kirchen" unterscheidet die Gruppe von Dombes, eine ökumenische Arbeitsgemeinschaft von römisch-katholischen und evangelischen Theologen und Theologinnen des französischen Sprachraums, in hilfreicher Weise drei verschiedene Ebenen von Identität, nämlich christliche, kirchliche und konfessionelle Identität. Leitend ist die These, dass die Treue zu jeglicher Art von Identität Umkehr voraussetzt. Die Gruppe von Dombes will damit auf eine Skepsis gegenüber dem Postulat der Umkehr in ökumenischem Kontext antworten: „Läuft die Umkehr […] nicht auf eine Verarmung oder auf den Verlust unserer jeweiligen konfessionellen Identitäten hinaus? Können die Kirchen, wenn sie diese Umkehr leben, ihrem Glaubenserbe treu bleiben?"[2]

Letztlich kommt dabei eine Grundsatzfrage der Ökumene zum Vorschein. Dient der ökumenische Prozess dazu, die konfessionellen Identitäten allmählich – bzw. möglichst bald – aufzuheben bzw. in eine gemeinsame christliche Identität

[2] *Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirche. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt/M. 1994 [= GD], Nr. 5: 24.

aufzulösen? Unter welcher Hinsicht gilt dies, und unter welcher Rücksicht gilt dies nicht? Geboten ist eine Näherbestimmung des mit „Konfessionalität" oder „konfessioneller Identität" Gemeinten.

Gegenüber der *christlichen* Identität, die in der Bindung der Gläubigen an die Person Jesu Christi gründet, und der *kirchlichen* Identität, die als strukturelle Wirklichkeit schärfere Konturen hat, stellen die *konfessionellen* Identitäten eine weitere Konkretisierung dar, welche die Gruppe von Dombes wie folgt bestimmt: „Konfessionelle Identität liegt in einer bestimmten Weise, kirchliche und christliche Identität zu leben, in einer historisch, kulturell und lehrmäßig festgelegten Weise. Sie hat das einer Gruppe von Kirchen eigene ‚Profil', die gemeinsame Art, wie diese Kirchen ihre geistliche Besonderheit verstehen" (GD Nr. 29: 33). Die konfessionelle Identität gibt den konfessionellen Kirchen ein „eigenes geistliches und lehrmässiges Profil […], das sie von den anderen Kirchen unterscheidet" (GD Nr. 54: 40).

Dabei lässt sich nicht verkennen, dass die konfessionellen Identitäten durch Bevorzugung bestimmter Aspekte des Christseins und zum Teil durch Abgrenzung entstanden sind. „Abgrenzungen haben teilweise dazu beigetragen, diesen neuen Identitäten Gesicht zu geben und sie tauchen – in bestimmten polemischen Klimata – wieder auf, bis dahin, dass sie manchmal entscheidender zu sein scheinen als die eigentlich evangelischen Aspekte" (GD Nr. 31: 34). Hier liegt der wunde Punkt konfessioneller Identitäten. Deswegen unterscheidet die Gruppe von Dombes *Konfessionalität* im Sinne der Zugehörigkeit zu einer geschichtlich gegebenen Kirche samt dem entsprechenden Verwurzeltsein in einem bestimmten geistlichen Erbe von *Konfessionalismus* im Sinne der Verhärtung der konfessionellen Identität.

Rein theoretisch folgt daraus für die Bewertung eines Bedeutungsverlustes der Konfessionen ein sehr einfaches doppeltes Urteil: Es ist wünschenswert, dass die Konfessionen an Bedeutung verlieren, insofern sie ihre Identität einseitig und abgrenzend pflegen. Der Bedeutungsverlust der Konfessionen in dieser Hinsicht ist ein Gewinn an gemeinsamer christlicher und kirchlicher Identität. Es ist jedoch bedauerlich und ein echter Verlust, und zwar für Christen aller Konfessionen, wenn die Konfessionen als Traditionen, die ein geistliches Erbe hüten, an Bedeutung verlieren.

In diesem Sinne formuliert die Gruppe von Dombes ein deutliches Postulat: „Unsere konfessionellen Identitäten sind ein Erbe, innerhalb dessen wir ein evangelisches Unterscheidungsvermögen zu betätigen haben, um daraus alle positiven Werte zu bergen und sie für den Reichtum und die Vielfalt der Kirche zur Verfügung zu stellen und zu verzichten auf ihre sündhafte Dimension. Sie müssen konvertiert, umgewandelt werden" (GD Nr. 46: 38 f.). Mit ähnlicher Zielrichtung spricht Harding Meyer von einer „Redefinition der Konfessionen im Gespräch": „eine ‚Redefinition', in der die Konfessionen ihre durch wechselseitige Abgrenzung und Polemik verursachten Verengungen und Einseitigkeiten verlieren und füreinander als legitime Ausprägungen christlichen Glaubens, Zeugnisses und Lebens erkennbar und anerkennbar werden."[3]

Zur Überprüfung steht nun an, ob der faktische Bedeutungsverlust der Konfes-

[3] *Harding Meyer*, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit". Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens, in: *ders*., Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie. Bd. 1., Frankfurt/M. 1998, 101–119, hier 113.

sionen den hier formulierten Desideraten folgt und der Überwindung der sündhaft geprägten Konfessionalität dient, ohne dass dies auf Kosten der konkret-geschichtlich geprägten Weise, kirchliche und christliche Identität zu leben, ginge.

2 Das Desiderat der Überwindung von Konfessionalismus

Die Enzyklika „Ut unum sint" von Johannes Paul II. prangert mehrfach und in bemerkenswerter Deutlichkeit und Schärfe unökumenische Haltungen an. Sie ist, wie schon das Ökumene-Dekret des II. Vatikanischen Konzils, auf eine Gesinnung der Umkehr bedacht.[4] In dieser Ausrichtung mahnt sie, „das zur Schau getragene Sich-Gegeneinander-Stellen [müsse] ein Ende haben"[5].

Der hier kritisierte demonstrativ und polemisch abgrenzend gepflegte Konfessionalismus kleidet(e) sich in unterschiedliche Ausdrucksgestalten. Sie prägte traditionell die theologische Reflexion zumal der klassischen Kontroversthemen und ließ und lässt sich oft nur allmählich überwinden. Sie findet ihren Ausdruck im Verständnis der Kirche und mancher Glaubenslehren und ist in die kirchlichen Strukturen hartnäckig eingewoben, so dass eine Bearbeitung der entsprechenden Probleme vielfach den Vorwurf des Verrats am wesentlich Katholischen, Reformierten oder Lutherischen auf sich zieht. Hier von größerem Interesse ist die Frage, wie sich solcher Konfessionalismus in den Erscheinungsformen alltäglich gelebten Christentums bemerkbar macht.

Die Zeiten, in denen konfessionelle Feiern als Orte der Demonstration missbraucht wurden, dürften weitgehend vorüber sein. Weder die Fronleichnamsprozession noch das Begehen des Karfreitags als höchster Feiertag wird von der einen Seite noch als Zurschaustellung des konfessionell geprägten Glaubens oder von der anderen Seite als Gelegenheit zu dessen Ablehnung (z. B. durch demonstratives öffentliches und möglichst lautstarkes Arbeiten …) missbraucht. Humorvoll erinnert Jens Voss, der Karfreitag sei im 19. Jahrhundert zu einem identitätsstiftenden Konfessionsmerkmal der Evangelischen geworden, „mit den bekannten Folgen kleinerer Nickeligkeiten auf beiden Seiten. Bis in die 50er-Jahre, so kann man immer wieder hören, haben Katholiken mancherorts an Karfreitag demonstrativ Wäsche gewaschen und zum Trocknen aufgehängt. Die Protestanten haben dann an Fronleichnam während der katholischen Prozessionen zurückgewaschen und -gehängt"[6].

Im günstigsten Fall werden solche Anlässe heute sogar ökumenisch gestaltet. Beispiele dafür sind die seit 1996 in ökumenischer Offenheit gestaltete Heilig-Rock-Wallfahrt in Trier oder der ökumenische Kreuzweg, der seit 1995 am Karfreitag auf den Straßen Zürichs begangen wird.

4 Vgl. *Eva-Maria Faber*, Von der Mühe konkreter Schritte. Umkehr als Prinzip der Ökumene, in: *dies.* (Hg.), Zur Ökumene verpflichtet (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur 3), Freiburg/CH 2003, 51–85; *dies.*, Umkehr und Veränderungsbereitschaft. Konstitutive Elemente des ökumenischen Weges, in: StZ 230 (2012) Heft 11, 723–234.

5 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Papst Johannes Paul II.: Enzyklika „Ut unum sint". Über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Bonn 1995 [= UUS], Nr. 29: 25.

6 http://www.rp-online.de/kultur/kunst/wie-der-karfreitag-evangelisch-wurde-1.2027853 (20.3.2008; zuletzt abgerufen: 31.8.2012).

Andererseits gibt es weiterhin stark konfessionell geprägte Ausdrucksformen des Glaubens, die zwar meist nicht mehr polemisch abgrenzend gegen andere Konfessionen gestaltet werden, aber dennoch Merkmale einer ungesunden Einseitigkeit an sich tragen. Theodor Schneider nennt etwa „die noch immer andauernde Desavouierung der eucharistischen Zeichen durch das Fehlen des Kelches für die Gläubigen und die offenbar weithin selbstverständliche ‚Tabernakelkommunion' in der Eucharistiefeier"[7]. Bei solchen Phänomenen ist der kontroverstheologische Ursprung der entsprechenden Akzentuierungen oft gar nicht mehr in Erinnerung. Wohl aber wird ein „Richtig-Katholisch-Sein" gesucht, das man meint, in konfessionalistischen Gestalten der katholischen Kirche finden zu können. Deswegen gehen die gegenwärtigen Polarisierungen in der katholischen Kirche nicht selten mit einer Rückkehr zu Zerrbildern an sich authentisch katholischer Anliegen einher. Ich verzichte darauf, hier Beispiele von ähnlichen Phänomenen auf evangelischer Seite zu geben. Insofern gibt es jedenfalls in Teilen der Kirchen auch so etwas wie eine Renaissance der Konfessionalität, die auf ein Aufrechterhalten oder Wiederbeleben des Konfessionalismus im oben beschriebenen Sinn hinausläuft.

3 Konfessionelle Traditionen in lebendigem Wandel

Parallel zu einer bewussten Verabschiedung von einseitig und aggressiv abgrenzend praktiziertem Konfessionalismus vollzieht sich ein Prozess der Veränderung konfessioneller Identitäten, der weder intendiert noch bewusst gesteuert ist. Der hier gemeinte Wandel konfessioneller Kulturen ist als solcher erst einmal neutral zu konstatieren und ohne Prüfung im Detail weder als begrüßenswert noch als bedauerlich einzustufen. Es handelt sich um eine ganz normale Eigenart lebendiger Traditionen jeglicher Art: Die Kontinuität über Jahrhunderte ist verbunden mit oft unbemerkten Diskontinuitäten, in denen Überkommenes in kaum durchschaubaren Entwicklungen auf der Strecke bleibt und andere Traditionen entstehen. Dieser Prozess der Umbildung von Traditionen, den es in allen Kulturen und kirchlicherseits in allen Konfessionen gibt, hat eine nur begrenzt steuerbare Eigendynamik. Der Katechismus der Katholischen Kirche stellt – trotz des oft diagnostizierten Defizits der katholischen Kirche in Sachen Traditionskritik – unvoreingenommen fest, dass kirchliche Traditionen „beibehalten, abgeändert oder auch aufgegeben werden" können (KKK Nr. 83), bindet dies indes an das Lehramt und verkennt dabei, dass die „lebendige Tradition" bei allem Bemühen um lehramtlich oder auch theologisch intendierte Reinigung oder Pflege von Traditionen ein Wachstums- und Entwicklungsprozess ist, der (zumindest auch) anderen Faktoren gehorcht. Bezogen auf konfessionelle Traditionen geht es um Phänomene des Wegbröckelns und Wegbrechens, um Vorgänge konfessioneller Durchmischung und wechselseitiger Aneignung wie auch um die Neuentwicklung von Traditionen, die von vornherein ökumenisch eingefädelt sind.

[7] *Theodor Schneider*, Die lebendige Überlieferung des Evangeliums und das gefährliche Übergewicht der konfessionellen Traditionen. Zehn Thesen, in: *Silvia Hell* (Hg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Festschrift für Lothar Lies SJ, Innsbruck–Wien 2000, 71–83, 77.

In einer Zeit konfessioneller Durchmischung der Bevölkerung verwundert es nicht, wenn es Traditionen mit konfessionellen Wurzeln, die dezidiert nur von Angehörigen einer Konfession praktiziert werden (können), schwer haben. In konfessionsverbindenden Familien etwa erfordert eine konfessionell gebundene Frömmigkeitspraxis ein hohes Maß von Überzeugungsarbeit oder Toleranz. Und wen würde es wundern, wenn manche Traditionen an Reiz verlieren, wenn man sie nicht mehr *gegen* eine andere Konfession praktizieren kann.

Dennoch sind konfessionelle Traditionen keineswegs von vornherein zum Absterben verurteilt. Zum einen ist das Bewusstsein gewachsen, dass Verschiedenartigkeit nicht polemisch gegeneinander gewendet werden muss, sondern einen Reichtum darstellt. Gerade in diesem Sinne wird ja das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit", bei all seinen Grenzen, gewürdigt. Zum anderen, und dies ist einer der Faktoren, welcher die Ökumene über eine bloß versöhnte Verschiedenheit hinaustreibt, ist die Ökumene ein Prozess der wechselseitigen Entdeckungen und der Bereicherung, ein „Austausch von Gaben und Geschenken" (UUS Nr. 28: 24). Die Umkehr zu ökumenischer Gesinnung hat dazu geholfen, sich den Eigenheiten anderer Konfessionen nicht mehr zu verschließen, sondern gegebenenfalls für deren Rezeption offen zu sein. Öffnung konfessioneller Identitäten bedeutet darum nicht, „die Originalität ihres eigenen Erbteils zu verlieren, sondern sich öffnen zu können für andere Erbschaften" (GD Nr. 48: 39). Im Rahmen dieser gegenseitigen Bereicherung kann indes der *konfessionelle* Charakter solcher Traditionen sogar in Vergessenheit geraten. Nicht die Tradition als solche geht verloren, wohl aber ihre Funktion zur Stärkung konfessioneller Identität. So trägt zum Abschleifen konfessioneller Kulturen bei, dass bei der Pflege oder der Wiederentdeckung von Traditionen deren konfessioneller Charakter hintansteht. Eines der auffälligsten Beispiele ist die zeitgenössische Renaissance des Pilgerns, bei der die katholischen Konnotationen der Wallfahrt kaum noch ins Bewusstsein treten.[8]

Schließlich gehört zum Prozess lebendiger Tradition das neue Entstehen von Traditionen, das heute weithin schon in einem ökumenischen Klima und Kontext geschieht. Dies führt dazu, dass viele wachsende Lebensgestalten des Christentums sich von vornherein jenseits der Konfessionsgrenzen ansiedeln oder nur bedingt konfessionelle Prägungen aufweisen. Die Palette reicht von neuem geistlichen Liedgut, über Spiritualitäten und ethische oder diakonische Engagements in christlichem

Weiterführende Literatur:

Gruppe von Dombes, Für die Umkehr der Kirche. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt/M. 1994.

Dagmar Heller (Hg.), Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a. M. 1999.

[8] Vgl. exemplarisch *Jan Loffeld*, Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral (Erfurter Theologische Studien 99), Würzburg 2011, 59–72; „Pilgern ist ein Archetyp". Ein Gespräch mit dem Würzburger Pastoraltheologen Erich Garhammer, in: Herder-Korrespondenz 66 (2012), 178–181.

Geist bis hin zu liturgischen Feiergestalten wie den Taizégebeten. Die Erwähnung von Taizé führt darüber hinaus zum Phänomen interkonfessioneller, ökumenischer Gemeinschaften, die entweder von vornherein ökumenisch strukturiert sind oder, in einer Kirche wurzelnd, für Christen anderer Konfessionen geöffnet sind. Traditionswandel unter dem Vorzeichen ökumenischer Nähe hat wie von selbst eine Tendenz weg von konfessionellen Eigenheiten hin zu ökumenischen Gemeinsamkeiten.

Die lebendige Tradition im Wandel stellt sich unter ökumenischer Rücksicht als ein Prozess des Absterbens, der gegenseitigen Aneignung und der gemeinsamen Neuentwicklung von Traditionen dar. Dass es solchen Wandel gibt, ist angesichts der Veränderung menschlicher Lebenswelten unabdingbar. Nüchtern zu konstatieren ist jedoch, dass es weder konfessionellen noch nicht-konfessionellen Ausdrucksformen gelebten Christseins gelungen ist, auf die sich verändernden Lebenswelten hinreichend flexible Antworten zu geben. In der Folge ist christliche Lebenskultur für viele Menschen irrelevant geworden. Darum wäre ein bloßer Optimismus, der die bisherigen konfessionellen Traditionen geradlinig in eine für die religiöse Identitätsbildung ebenso leistungsfähige ökumenische Lebenskultur übergehen sieht, fehl am Platz.

4 Die bleibende Herausforderung zu lebensprägenden Stilen

Selbst wer ökumenisch gesinnt ist, wird zuweilen eine gewisse Nostalgie empfinden. Die konfessionellen Milieus mit ihren Traditionen und Prägungen haben zwar Grenzen aufgebaut. Abgesehen von ihrer polemisch-aggressiven Verteidigung hatten solche Grenzziehungen aber den positiven Wert, dem Christsein Konturen zu verleihen. Konfessionelle Traditionen waren „identity marker", die Zugehörigkeiten stifteten und Verhaltenssicherheit gewährten. Sie prägten das Leben bis in alltägliche Zusammenhänge hinein christlich und gaben gläubiger Lebensgestaltung eine gewisse Selbstverständlichkeit. Hierin liegt der positive Gehalt von Konfessionalität, wie er bereits in den Unterscheidungen der Gruppe von Dombes in den Blick kam. Die Entstehung voneinander getrennter Kirchen, obwohl als solche beklagenswert, hatte also die positive Kehrseite, dass Identifikationsgrößen entstanden sind, welche für das Leben der einzelnen Christen und Christinnen formgebend wurden. Diese Funktion wurde vorher und parallel sicherlich auch durch andere Instanzen wahrgenommen. Zu nennen wären kulturelle und geografische Prägungen durch unterschiedliche Ortskirchen, Ordensspiritualitäten, welche mittels Drittorden über den engeren Kreis hinaus inspirierend wirkten, oder diverse Laienbewegungen. Faktisch waren es im Abendland seit dem 16. Jahrhundert dann aber in erster Linie die Konfessionen, die als zeugnishafte Bekenntnisse geprägte Arten und Weisen, kirchliches Leben zu gestalten, Gottesdienst zu feiern und den Glauben im Alltag zu leben, generierten.

Es ist zu bezweifeln, dass die beschriebenen „Ökumenisierungen" der traditionellen konfessionellen Lebensstile deren Leistungen vollständig zu kompensieren vermögen. Dies aber ist bedenklich. Ohne Gestaltungen alltäglicher Lebenspraxis, die einen Lebensstil bilden, kann Christsein nicht hinreichend lebensprägend wirksam werden. Zu denken geben die Ausführungen Jürgen Moltmanns zum Werden und Vergehen von geprägten Lebensstilen. „In den großen Umbrüchen der Kultur und in

Lebenskrisen zerfallen Lebensstile, weil sie Erfahrungen und Handlungen nicht mehr prägen können und ihre Orientierungskraft verlieren. Dann entstehen ‚Stilbrüche'. Ein neuer Lebensstil muss erarbeitet werden, denn ohne Stil und also formlos kann man nicht leben. Man kann ‚sein Gesicht verlieren', aber man kann nicht gesichtslos leben."[9]

Der Bedeutungsverlust der Konfessionen führt zu derartigen Stilbrüchen, die eine behutsame und kreative Bearbeitung verlangen. Erforderlich ist einerseits ein behutsamer Umgang mit den Restbeständen lebensfähiger konfessioneller Konturen, die nicht schlechthin das Verdikt des Nicht-Sein-Sollenden verdienen. Aus guten Gründen sondiert die ökumenische Theologie Einheitsmodelle, in denen die bisherigen Konfessionen ihr Gesicht und Profil nicht verlieren müssen. Allerdings wäre es für den Fortgang der Ökumene gut, wenn das, was bisher als „konfessioneller Stil" galt, in nicht-konfessioneller Weise reformuliert werden könnte. Faktisch verfällt die Rückbesinnung auf das konfessionelle Proprium ansonsten doch immer wieder in konfessionalistische Tonlagen.

Jenseits konfessioneller Traditionen ist es andererseits dringlich, neue christliche Lebensstile hervorzubringen. Hier erweist sich, wie dringlich in der römisch-katholischen Ekklesiologie die Frage danach ist, wie sich Ortskirchen und Verbände von Partikularkirchen „unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes" erfreuen können (LG 23). Nach dem Bedeutungsverlust der Konfessionen bedarf die wachsende ökumenische Gemeinschaft – gewissermaßen im ökumenisch motivierten Rückgriff auf die kulturprägenden Instanzen vor dem 16. Jh. – anderer identitätsstiftender Bezugsgrößen. Es braucht einen „Fächer der Stile" (H. U. von Balthasar). Dass solche Lebensstile in einer Zeit der Individualisierung nur in einem radikalen Plural existieren, wäre ein anderes Thema.

Die Autorin: *Eva-Maria Faber, geb. 1964, Studium der katholischen Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg i. Br., 1992 Promotion, 1998 Habilitation. Seit 2000 Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur. Seit 2007 Rektorin der Theologischen Hochschule Chur.*

9 *Jürgen Moltmann*, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie (Kaiser-TB 61), München ^{2}1989, 302.

Annemarie C. Mayer

„Allumfassend"?

Zum ekklesiologischen Selbstverständnis heutiger Katholizität

◆ **„Katholisch" wird im allgemeinen Sprachgebrauch heute oft als konfessioneller Eigenname verstanden; herkömmlich mitunter noch einmal enger identifiziert mit der „römisch-katholischen" Kirche. Die Autorin, Katholische Konsultorin beim Ökumenischen Rat der Kirchen, zeichnet die Geschichte des Begriffs nach, an deren Beginn die Bedeutung „Universalität" steht. Heutige ökumenische Arbeit knüpft an dieses Verständnis an. Als Wesenseigenschaft von Kirche schließt Katholizität die missionarische Sendung ein und findet ihre Verwirklichung in der „Ökumenizität". (Redaktion)**

„Katholisch" in der Lohnsteuererklärung und „katholisch" im Glaubensbekenntnis – in welchem Verhältnis steht die Konfessionsbezeichnung im Standesregister zum Merkmal der Kirche, zu der wir uns bekennen? Bereits dieses banale Beispiel lässt etwas vom Zusammenhang, aber auch von der Spannung erahnen, in der die vom Adjektiv „katholisch" abgeleitete „Katholizität" steht. Zwischen den Aspekten der Universalität und Konfessionalität, also zwischen „Katholizität" und „Katholizismus", wird mitunter nicht genau unterschieden, so dass der Begriff „Katholizität" changierend bald in dem einen, bald in dem anderen Sinn verwendet wird.

Ein Ort, an dem die Spannung zwischen Universalität und Konfessionalität sehr deutlich zu spüren ist, ist der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK). Er umfasst mit derzeit 349 Mitgliedskirchen verschiedene Konfessionen und Denominationen, die sich alle mehr oder weniger ausdrücklich zur Kirche als der „einen, heiligen, *katholischen* und apostolischen" bekennen. Die katholische Kirche wird dort aber oft in einem Atemzug mit den pentekostalen und evangelikalen Kirchen genannt, weil sie wie diese keine Mitgliedskirche des ÖRK ist. Andererseits trifft aber gerade für den ÖRK und für die ökumenische Bewegung als Ganze zu: „Voll verwirklichte Katholizität und ‚Ökumenizität' sind zwei Seiten einer Medaille."[1]

Da die Begriffsgeschichte des Wortes „katholisch" wichtige Einblicke in die Bedeutungsnuancen von „Katholizität" erlaubt, beginnen wir mit begriffsgeschichtlichen Beobachtungen (1), fragen vor diesem Hintergrund nach der Katholizität von Konfessionskirchen (2), wenden uns dann dem Themenkomplex der Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche zu (3) und schließen mit Überlegungen zu „missionarischer Katholizität" (4).

[1] *Walter Kasper*, Situation und Zukunft der Ökumene, in: Theologische Quartalschrift 181 (2001), 175–190, hier 189.

1 Begriffsgeschichtliche Beobachtungen – oder: Seit wann ist die Kirche katholisch?[2]

Die Selbstbezeichnung der Kirche als katholisch ist alt, aber keine biblische Ausdrucksweise. Im Neuen Testament kommt nur das Adverb καθόλου ein einziges Mal in Apg 4,18 vor und ist dort in der Einheitsübersetzung überhaupt nicht als Erstbeleg kenntlich: „Und sie riefen sie herein und verboten ihnen, jemals wieder (καθόλου) im Namen Jesu zu predigen und zu lehren.“ Im Profangriechischen besitzt der Terminus καθολικός die Bedeutung ‚auf das Ganze bezogen‘, ‚vom Ganzen her‘, ‚vollständig‘, ‚in Fülle und Harmonie bestehend‘.[3]

Zum allerersten Mal ist das Wort „katholisch“ auf die Kirche bezogen bei Ignatius von Antiochien (gest. 117) in seinem Brief an die Smyrnäer 8,2: „Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus ist, die katholische Kirche ist.“[4] Der Begriff beschreibt hier die Gesamtkirche von Christus her im Gegenüber und in Analogie zur Lokalkirche. Eine weitere Belegstelle, das Schreiben der Gemeinde von Smyrna, in dem diese das Martyrium ihres Bischofs Polykarp mitteilt (um 167), macht die von Christus empfangene Katholizität noch deutlicher, denn es schreibt „die Kirche Gottes zu Smyrna an die Kirche Gottes in Philomelion und an alle Gemeinden der heiligen katholischen Kirche auf der ganzen Welt.“[5] Es geht um eine Mitteilung für die *ganze* Kirche. Katholisch ist die eine Kirche als *Gesamtheit* aller Ortskirchen und insofern ist sie allumfassend. Der Begriff „katholisch“ hat also zunächst qualitative Bedeutung und beschreibt positiv die Gesamtheit der Ortskirchen als Universalkirche, und zwar aufgrund ihres Seins von Christus her.

Das erste vom Kaiser reichsweit einberufene Konzil von Nizäa im Jahr 325 ist nicht nur bedeutend wegen seiner Formulierung des Glaubensbekenntnisses, welches später 381 in Konstantinopel um den Absatz zum Heiligen Geist und zur Kirche ergänzt wurde. Im Anschluss an das Glaubensbekenntnis heißt es bereits 325 in Nizäa ausdrücklich: „Die aber sagen […], die belegt die katholische Kirche mit dem Anathema“ (DH 126).[6] Gerade die Form der Aussage verrät viel über das Selbstverständnis der Katholizität. Weder argumentiert das Konzil noch bezeichnet es die abgelehnten Aussagen schlicht als falsch. „Es schließt einfach die Vertreter einer bestimmten Auffassung aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche aus. Nicht eine Begrenzung oder ein Gegenpol zur Katholizität wird benannt, vielmehr die Unvereinbarkeit mit der Katholizität festgestellt. Das ist sachgemäß, denn die ausgeschlossenen Aussagen heben die Gemeinschaft mit Jesus Christus, als Gesand-

2 Vgl. *Hermann Josef Vogt*, Seit wann ist die Kirche katholisch?, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999), 24–38.

3 Vgl. *Wolfgang Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, 2 Bände, Essen 1964, 23 f.

4 Die Apostolischen Väter, eingeleitet, herausgegeben, übertragen u. erläutert von *Joseph Fischer*, Darmstadt [6]1970, 211.

5 Eusebius, Kirchengeschichte IV 15,3, hg. u. eingeleitet von *Heinrich Kraft*, München 1967, 208.

6 Dasselbe gilt für DH 128; in DH 127 ist von der „katholischen und apostolischen Kirche“ die Rede.

tem und Sohn Gottes, und daher mit der Kirche als Christusgemeinschaft auf. Sie schneiden von der Wurzel der Katholizität ab. Deswegen ist es richtig, dass hier von *der* katholischen Kirche die Rede ist und diese selbst als *eine* spricht.“[7] Damit ist das Verständnis von „Katholizität“ als Wesensmerkmal der Kirche bereits vorbereitet.

Die qualitative Begründung bedenkt immer mit, dass der Heilswille Gottes allgemein ist, also alle Menschen, ja die gesamte Schöpfung umfasst. Diesen Strang der altkirchlichen Begriffsgeschichte zusammenfassend, bezieht Johannes von Damaskus (gest. vor 754) die Katholizität der Kirche auf die Erlösung der gesamten Welt: „Die Kirche ist katholisch, weil ihr allmächtiges Haupt, Jesus Christus, durch die Apostel die ganze (καθόλου) Welt erlöst hat. […] Die Kirche ist katholisch, weil sie durch die Kraft des Heiligen Geistes verschiedene, fremde und vielsprachige Völker über die ganze Erde hin vereint in einem einzigen friedvollen und heilbringenden Glauben und in der Erkenntnis Gottes.“[8]

Jedoch bekommt im Laufe dieser frühen Kirchengeschichte das Wort „katholisch“, bedingt durch die Auseinandersetzung mit Häretikern, einen polemischen Nebensinn und entwickelt sich nicht nur zum Synonym für „rechtgläubig“, „echt“ und „einzig“, sondern wird beinah als konfessioneller Eigenname gebraucht. Laktanz weist um 310 darauf hin, dass die Häretiker sich Phryger, Novatianer etc. nennen und „aufgehört haben, Christen zu sein, da sie den Namen Christi aufgegeben und sich menschliche und äußerliche Benennungen beigelegt haben. Daher bewahrt die katholische Kirche allein die wahre Gottesverehrung“[9]. In seiner Diskussion mit Romanianus, welches denn die wahre Religion sei, kommt Augustinus (354–430) wenig später zu dem Urteil: „Wir müssen an der christlichen Religion festhalten und an der Gemeinschaft mit jener Kirche, die katholisch ist und als katholisch bezeichnet wird, nicht nur von ihren Mitgliedern, sondern auch von all ihren Gegnern. Denn, ob sie es wollen oder nicht, bezeichnen auch die Häretiker und die Schismatiker, wenn sie nicht mit ihresgleichen, sondern mit Außenstehenden reden, als katholisch nur die katholische Kirche. Denn sie können sich nicht verständlich machen, wenn sie diese Kirche nicht mit dem Namen bezeichnen, mit dem sie vom gesamten Erdkreis benannt wird.“[10]

Zum Teil ebenfalls aus apologetischen Gründen werden eine geografische und eine zeitliche Komponente in den Begriff der „Katholizität“ eingetragen und die katholische Kirche als jene Glaubensgemeinschaft gesehen, die im Gegensatz zu häretischen Gruppierungen weltweit und durch die Zeiten die Fülle der Wahrheit und der Tradition wahrt. Am bekanntesten ist die Definition bei Vinzenz von Lerin (gest. zw. 434 und 450), dass katholisch sei, „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“ (Commonitorium II, 5).[11] Die Katholizität umfasst Raum und Zeit,

7 *Josef Freitag*, Katholizität als Lernprinzip, in: Catholica 55 (2001), 157–176, hier 160.

8 Johannes Damascenus, Adversus Iconoclastas/Gegen die Bilderstürmer 11 (Patrologia Graeca 96), Paris 1864, 1357B-C.

9 Lactantius, Divinae Institutiones IV, 30, 10 f. (Sources Chrétiennes 377), Paris 1972, 246.

10 Augustinus, De vera religione VII, 12, (Corpus Christianorum Series Latina 32), Turnhout 1962, 195 f.

11 Der ganze Absatz im Commonitorium II, 5–6 lautet: „Desgleichen ist in der katholischen Kirche selbst entschieden dafür Sorge zu tragen, daß wir das festhalten, was überall, was immer

und dies wird zunehmend in quantifizierendem Sinn verstanden.

Schließlich wird der in „katholisch“ nun implizierte Anspruch auf Alleinvertretung des rechten Glaubens politisch aufgegriffen und forciert. „Katholisch“ zu heißen entwickelt sich zu einer Prestigefrage, als Theodosius, Gratian und Valentinian im berühmten Dreikaiseredikt *Cunctos populos* im Jahr 380 verfügen: „Alle Völker [unseres Reiches …] sollen in der Religion verharren, die der göttliche Apostel Petrus […] den Römern überliefert hat […]; d. h. dass wir gemäß apostolischer Weisung und evangelischer Lehre eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes […] glauben. Nur diejenigen, die diesem Gesetz folgen, sollen, so gebieten wir, katholische Christen heißen dürfen; die übrigen aber, die wir für toll und wahnsinnig halten, haben den Schimpf ketzerischer Lehre zu tragen.“[12]

Der Entwicklung des Begriffs hin zur Verwendung als konfessionellem Eigennamen leisten später verstärkt die Reformationszeit und die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert Vorschub, indem z. B. die sogenannten protestantischen „particula exclusiva“ („solo Christo, sola Scriptura, sola gratia“) einem katholischen „und“ (wie „Schrift *und* Tradition“) entgegengehalten werden. Im Gefolge der Reformation wird nun gemeinhin zwischen typisch Katholischem und typisch Protestantischem unterschieden.

2 Zur Katholizität von Konfessionskirchen – oder: „Die katholische Kirche hat drei Hauptabteilungen: die orthodox-katholische, die römisch-katholische und die evangelisch-katholische“ *(N. Söderblom)*

Jedoch gibt es Reformatoren wie Melanchthon und Calvin, die die Katholizität nicht den Katholiken überlassen wollen. Genausowenig will dies der lutherische Theologe Georg Calixt (gest. 1656). Seiner Ansicht nach teilen alle Konfessionen einen gemeinsamen Ursprung und eine gemeinsame Vorgeschichte, die ersten fünf

und was von allen geglaubt wurde; denn das ist im wahren und eigentlichen Sinne katholisch. Darauf weist schon die Bedeutung und der Sinn des Wortes hin, das alles in der Gesamtheit umfaßt. Dies wird aber nur dann geschehen, wenn wir der Allgemeinheit, dem Altertum und der Einstimmigkeit folgen; der Allgemeinheit aber werden wir folgen, wenn wir den Glauben allein als den wahren bekennen, den die gesamte Kirche auf dem Erdkreise bekennt; dem Altertum aber dann, wenn wir von den Anschauungen in keiner Weise abgehen, denen anerkanntermaßen unsere heiligen Vorfahren und Väter allgemein gehuldigt haben; der Einstimmigkeit dann, wenn wir innerhalb des Altertums selbst [gemeint ist die Zeit der Vorfahren und Väter] uns den Entscheidungen und Aussprüchen aller oder fast aller Priester und Lehrer anschließen.“ Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium, in: Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 20, Kempten/München 1914 (http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2031-1.htm). Vgl. dazu *Thomas G. Guarino*, Tradition and Doctrinal Development: Can Vincent of Lérins still teach the church?, in: Theological Studies 67 (2006), 34–72.

12 *Adolf Martin Ritter*, Alte Kirche (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen I), Neukirchen-Vluyn 1977, 179; vgl. *Pedro Barceló* / *Gunther Gottlieb*, Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung, in: *Karlheinz Dietz* / *Dieter Hennig* / *Hans Kaletsch* (Hg.), Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum, Festschrift Adolf Lippold, Würzburg 1993, 409–423.

Jahrhunderte der Kirchengeschichte, für die Calixt den Begriff *consensus quinquesaecularis* prägt. Das Trennende, das sich erst nach dieser Zeit entwickelt habe, lasse sich ausklammern, so dass auf altkirchlicher Basis eine kirchenpolitische Einigung möglich sei. Denn der gemeinsame Bezug auf Christus und der Heilsglaube, den alle teilten, begründe bereits eine *communio actualis* der getrennten Kirchen, so dass Römisch-Katholische, Lutheraner, Calvinisten und Griechisch-Orthodoxe schon jetzt Teil der universalen katholischen Kirche seien.[13] Ein ähnliches Denkschema findet sich im anglikanischen Bereich. Dort betont 1552 die Einleitung zu dem als Ergänzung zur zweiten Auflage des *Book of Common Prayer* erschienenen Ordinale: „Die Kirche von England ist Teil der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche.“[14] Damit ist der Grundstein für die sogenannte „*branch*“-Theorie gelegt, die besagt, dass die katholische Kirche in Zweigen oder Unterabteilungen bestehe, die den Glauben der ungeteilten Kirche und die apostolische Sukzession im Bischofsamt bewahrt haben.[15] Näherhin sind damit der römisch-katholische, der anglo-katholische und der griechisch-katholische Zweig der Kirche gemeint.[16] Der lutherische Erzbischof von Uppsala, Nathan Söderblom, verwandelt den anglikanischen in einen evangelischen Zweig: „Die katholische Kirche hat drei Hauptabteilungen: die orthodox-katholische, die römisch-katholische und die evangelisch-katholische.“[17] Sollte angesichts dieses Befundes die kritische Bemerkung von Leo Zander, die christliche Ökumene sei eine Gemeinschaft von Menschen, die sich gegenseitig für Häretiker halten,[18] umformuliert werden in: Ökumene ist eine Gemeinschaft von Menschen, die sich untereinander für katholisch halten? Ist Katholizität eine überkonfessionelle Wirklichkeit? Aus katholischer Perspektive lautet die Antwort: Ja, denn die katholische Kirche ist keine Konfession. „Im Zug der Konfessionsbildung der frühen Neuzeit und der staatskirchenrechtlichen Ausgestaltung der kirchlichen Wirklichkeit gibt es zwar den Begriff ‚römisch-katholisch‘, aber die katholische Kirche selbst begreift sich nicht im theologischen Sinn als eine Konfession. Katholisch ist

13 Vgl. *Georg Calixt*, De vera Christiana religione et ecclesia earundemq[ue] statu discursus, Helmstadt 1687; zur Person vgl. *Friedrich Wilhelm Bautz*, Art. Calixt, Georg, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 1, Hamm 1975, Sp. 861–863.

14 Zitiert nach *William A. Purdy*, Art. Anglikanische Kirche. II. Lehre und Verfassung, in: LThK^3, Bd. 1, Sp. 662–664, hier 662.

15 Vgl. die Definition des Oxford Dictionary of the Christian Church, Art. Branch theory of the Church, Oxford 2005, 232: „[…] the theory that, though the Church may have fallen into schism within itself and its several provinces or groups of provinces be out of communion with each other, each may yet be a branch of the one Church of Christ, provided that it continues to hold the faith of the original undivided Church and to maintain the Apostolic Succession of its bishops. Such, it is contended by many Anglican theologians, is the condition of the Church at the present time, there being now three main branches […]“

16 Diese drei zählt zumindest der Brief des Heiligen Offiziums an die Bischöfe Englands vom 16. September 1864 auf, der diese Theorie entschieden ablehnt (vgl. DH 2885–2888).

17 *Nathan Söderblom*, Einigung der Christenheit. Tatgemeinschaft der Kirchen an dem Geist werktätiger Liebe, Halle ^{2}1925, 209.

18 Vgl. *Leo A. Zander*, Einheit ohne Vereinigung. Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen, Stuttgart 1959, 44.

keine Konfessionsbezeichnung, wie es freilich viel stärker ‚römisch-katholisch‘ ist.“[19] Denn Katholizität versteht sich ja gerade als Überwindung aller Partikularismen.

Deswegen folgt das Zweite Vatikanische Konzil mit Blick auf die getrennten Brüder und Schwestern in seiner Bestimmung von Katholizität dem Motto aus *Unitatis redintegratio* 4: „[…] was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfaßt werde.“[20] Allerdings handelt es sich in den Augen des Konzils um eine ‚verwundete‘ oder besser ‚behinderte Katholizität‘, denn – und das gilt, wie wir gesehen haben, nicht erst seit der Reformationszeit – die Spaltungen in der Kirche haben die ursprüngliche Katholizität verwischt und verdunkelt. Vor allem die „Fülle der Katholizität“, die das unverkürzte Ganze des Glaubens in seiner spannungsvollen Einheit wahrnehmen soll, ist in ihrer Wirkung behindert. Deshalb fährt das Konzil fort: „[…] gerade die Spaltungen der Christen sind für die Kirche ein Hindernis, daß sie die ihr eigene Fülle der Katholizität in jenen Söhnen [und Töchtern] wirksam werden läßt, die ihr zwar durch die Taufe zugehören, aber von ihrer völligen Gemeinschaft getrennt sind. Ja, es wird dadurch auch für die Kirche selber schwieriger, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen.“[21] Katholizität ist hier nicht nur ein Abstraktum, sondern wird mit dem Leben der Kirche in Verbindung gebracht; Katholizität kann und muss gelebt werden.

Statt ebenfalls von „Fülle der Katholizität“ zu sprechen, heißt es ökumenisch in *Berufen, die eine Kirche zu sein* (2006), der jüngsten Erklärung des ÖRK zu Katholizität: „Die *Katholizität* der Kirche bringt die Fülle, Integrität und Ganzheit ihres Lebens in Christus durch den Heiligen Geist zu allen Zeiten und an allen Orten zum Ausdruck. Jede Gemeinde getaufter Christen, in der der apostolische Glaube bekannt und gelebt wird, in der das Evangelium gepredigt wird und die Sakramente gefeiert werden, ist Ausdruck dieses Geheimnisses. Jede Kirche ist als Kirche katholisch und nicht einfach ein Teil davon. Jede Kirche ist katholische Kirche, aber nicht deren Ganzheit. Jede Kirche vollzieht ihre Katholizität, indem sie in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen steht.“[22] Zusammen mit den Überlegungen zu Katholizität auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963[23], dem Sektionsbericht *Der Heilige Geist und die*

19 *Karl Lehmann*, Die Herausforderung des Katholischen, in: *Urban Fink* / *René Zihlmann* (Hg.), Kirche, Kultur, Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag, Zürich 1998, 109–121, hier 111.

20 Vgl. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_ge.html. [Abruf 20. Oktober 2012]

21 Vgl. ebd.

22 Berufen, die eine Kirche zu sein. Nr. 6, http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/porto-alegre-2006/1-erklaerungen-andere-angenommene-dokumente/christliche-einheit-und-botschaft-an-die-kirchen/berufen-die-eine-kirche-zu-sein-in-der-angenommenen-fassung.html. [Abruf 24. Oktober 2012]

23 Die Beiträge des russisch-orthodoxen Erzpriesters *Vitaly Borovoy*, The Meaning of Catholicity, in: Ecumenical Review 16 (1963), 24–32 und des amerikanischen Methodisten *Claude Welsh*, Catholicity, in: ebd., 33–42 sind nicht in den Bericht von Montreal mit aufgenommen.

Katholizität der Kirche der ÖRK-Vollversammlung in Uppsala 1968[24] und dem Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe *Die Katholizität und die Apostolizität der Kirche*, der 1971 veröffentlich wurde,[25] straft *Berufen, die eine Kirche zu sein* eine alleinige oder ausschließliche Identifikation von Katholizität und Katholizismus Lügen. Nr. 7 dieses Dokuments konzentriert sich auf die gegenseitigen Beziehungen unter den Kirchen, die als „dynamische Wechselbeziehung“ und „gegenseitige Rechenschaft“ apostrophiert werden: „Jede Kirche ist zum gegenseitigen Geben und Empfangen von Gaben und zur *gegenseitigen Rechenschaft* aufgerufen. […] Auch heute, wo eucharistisches Teilen nicht immer möglich ist, verleihen getrennte Kirchen der gegenseitigen Rechenschaft und Aspekten ihrer Katholizität bereits Ausdruck, indem sie füreinander beten, Ressourcen miteinander teilen, einander in Zeiten der Not beistehen, Entscheidungen gemeinsam treffen, sich gemeinsam für Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden einsetzen, einander Rechenschaft ablegen in der Nachfolge, die in unserer Taufe impliziert ist, und den Dialog trotz der Unterschiede aufrechterhalten und sich weigern zu sagen: ‚Ich brauche dich nicht‘ (1. Kor 12,21). Wir verarmen, wenn wir voneinander getrennt sind.“[26]

Die aufgezählten Aspekte gelebter Katholizität verbleiben in der horizontalen Dimension. Katholizität ist jedoch mehr als die Addition sämtlicher Konfessionskirchen, mehr als eine weltweit agierende Superkirche, mehr als eine inter- oder übernationale Organisation mit Kontakten in die sogenannte Dritte Welt und der Tendenz zu kultureller Vereinheitlichung und Globalisierung. Das wäre ein Missverständnis: Mit Globalisierung und Universalisierung hat Katholizität theologisch gesehen nichts zu tun.[27] Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat der katholische Theologe Ambroise de Poulpiquet die Idee einer ‚qualitativen Katholizität‘ wieder in

[24] *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche, in: *Norman Goodall* (Hg.), Bericht aus Uppsala 1968, Genf 1968, 3–18 (der Text des angenommenen Berichts umfasst die Seiten 8–16).

[25] *Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Katholischer Kirche und Ökumenischem Rat der Kirchen*, Studiendokument über Katholizität und Apostolizität, in: *Harding Meyer / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. 1, Paderborn–Frankfurt a. M. 1983, 635–662.

[26] Berufen, die eine Kirche zu sein. Nr. 7, http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/porto-alegre-2006/1-erklaerungen-andere-angenommene-dokumente/christliche-einheit-und-botschaft-an-die-kirchen/berufen-die-eine-kirche-zu-sein-in-der-angenommenen-fassung.html. [Abruf 24. Oktober 2012]

[27] Vgl. zu diesem vieldiskutierten Thema *Karl Heinz Neufeld*, Globalization: discovery of catholicity, in: *Daniel Kendall* (Hg.), The Convergence of Theology. Festschrift Gerald O’Collins S.J., New York 2001, 126–135; *Peter de Mey*, Is the connection of „Catholicity“ and „globalization“ fruitful? An assessment of recent reflections on the notion of Catholicity, in: *European Society for Catholic Theology*, Bulletin 13 (2002), 169–181; *Robert Schreiter*, Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität, in: Ökumenische Rundschau 53 (2004), 139–159; *Aram I von Kilikien*, Globalisierung und Katholizität, in: Ökumenische Rundschau 53 (2004), 218–238; *John Beckett*, Evangelical catholicity – a possible foundation for exploring relational responsibility in a global community?, in: Evangelical review of theology 34 (2010), 131–135 oder *Nico Koopman*, Confessing and embodying the catholicity of the church in the context of glocality, in: Scriptura 94 (2007), 29–39.

die Diskussion eingeführt.[28] Qualitative Katholizität ist bei Poulpiquet so groß und weit wie der universale Heilswille Gottes. Avery Dulles[29] präzisiert die Idee der qualitativen Katholizität und unterscheidet vier für Katholizität konstitutive Dimensionen: ihre Höhe, Tiefe, Breite und Länge. Höhe und Tiefe betonen den qualitativen, vertikalen Aspekt der Katholizität. Die Höhe bezeichnet die Relation zur Trinität, die Tiefe den Bezug zur gesamten Schöpfung. Breite und Länge stehen für die quantitative, horizontale Dimension der Katholizität, näherhin für die umfassende Sendung der Kirche und die kontinuierliche Tradition. Vor dem Hintergrund des in Abschnitt 1 Gesagten stellt sich allerdings die Frage, ob nicht auch Dulles' dritter und vierter Aspekt der Katholizität qualitative Dimensionen haben.

3 Katholizität als Wesensmerkmal – oder: „Die Kirche ist katholisch oder sie ist nicht“ (K. Barth)

„Wir müssen unser Denken über Katholizität von einer rein horizontalen Dimension auf ihr vertikales Sein einstellen. Katholizität ist nicht nur eine Beziehung zwischen Menschen, Nationen, Klassen, Rassen als solchen, sondern eine Beziehung dieser Beziehungen zu dem dreieinigen Gott.“[30] So heißt es in der Einführung zu *Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche*. Die ÖRK-Vollversammlung in Uppsala 1968 war sich der vertikalen Dimension also voll bewusst und hat Katholizität zugleich als Lebensweise verstanden, als „Aufruf, an der Ganzheit des Lebens in Gemeinschaft mit Gott teilzunehmen“[31]. Dies ist der entscheidende Unterschied zu jeglichen „säkularen Katholizitäten“[32] (Nr. 20). Gott bietet die Katholizität als Gabe und Berufung an, die die Menschen in Freiheit annehmen können (Nr. 10). „Die Teilnahme an solchem Wirken läßt uns neue Folgerungen des Einssein, der Heiligkeit, der Katholizität und Apostolizität sehen, die in enger wechselseitiger Abhängigkeit das glaubwürdige Leben der Kirche schon immer charakterisiert haben. Jede dieser grundlegenden Eigenschaften ist Gottes Gabe; jede ist aber auch unsere Aufgabe“[33] (Nr. 5). Katholizität ist daher „ein ständiges Besitzen und Erwerben des Geheimnisses des Glaubens“ (Nr. 23). „Von der Katholizität der Kirche zu sprechen heißt, von einer Berufung zu sprechen, die durch die der Kirche übertragene Aufgabe auszuführen und mit der Unterstützung und Leitung des Heiligen Geistes zu erfüllen ist. Die nach innen und oft rückwärts gewandte Vorstellung der Katholizität ist grundsätzlich in Frage gestellt und durch eine vorwärtsschauende Perspektive ersetzt worden“[34], die auch „dynamische“ (Nr. 12) oder „vorwärtsschauende Katholizität“ genannt wird.

[28] *Ambroise de Poulpiquet* O.P., Essai sur la notion de catholicité, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 3 (1909), 17–36; *ders*., La notion de catholicité. Etude apologétique, Paris 1923, 180–184 und 271–273.

[29] Vgl. *Avery Dulles*, The Catholicity of the Church, Oxford 1985, 30–105.

[30] *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Einleitung zu Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche, 3–18, hier 4.

[31] Ebd.

[32] *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche, 3–18, hier 15.

[33] Ebd., 9.

[34] *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Einleitung (s. Anm. 30), 3.

Die Katholizität als Gabe und Aufgabe ist immer in Bewegung von ihrem Ursprung zu ihrem Ziel.[35] Sie wird durch Berufung und Sendung immer wieder neu aktualisiert. Diese Auffassung vertritt auch das Zweite Vatikanische Konzil. In *Lumen gentium* 13 ist Katholizität zuerst eine Gabe Gottes: „Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. […] Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen. […] Zu dieser Gütergemeinschaft nämlich sind die Glieder des Gottesvolkes berufen, und auch von den Einzelkirchen gelten die Worte des Apostels: ‚Dienet einander, jeder mit der Gnadengabe, wie er sie empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes‘ (1 Petr 4,10).“[36] Katholizität ist hier keine selbstgenügsame Gabe, sondern eine „Aufgabe, die in die Sendung stellt. In diesem Sinn muss Katholizität immer erst noch zwischen Werden und Vollendung verwirklicht werden. Die wahre Katholizität zeigt der Kirche auch immer wieder, wie sehr sie hinter dieser Gabe zurück bleibt.“[37]

Dass die Kirche katholisch ist, ist also nicht einfach eine Erfahrungstatsache. Im Glaubensbekenntnis stellt „Katholizität“ das dritte Attribut oder Wesensmerkmal der einen Kirche dar, zu der sich alle bekennen. Die Systematik des Credos führt vor Augen, dass es sich bei Katholizität um etwas Geistgewirktes handelt. „Die Kirche ist katholisch oder sie ist nicht“[38] – so hat Karl Barth diesen essenziellen Zusammenhang zum Ausdruck gebracht. Katholizität ist nicht Eigenleistung der Glaubensgemeinschaft, sondern Gabe Gottes. „Damit aber erweist sich der Satz ‚Die Kirche ist katholisch‘ als Glaubenssatz“[39] und die Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche.

Als solches hängt sie mit anderen Wesensmerkmalen zusammen, vor allem mit der Einheit. Man übersetzt das Wort Katholizität gern mit *universalitas* ins Lateinische. Genau genommen heißt das *vertere in / ad unum*. „Einheit ist Einheitlichkeit, Katholizität die praktische Verwirklichung der Reduktion des Vielen auf das Eine – vertere ad unum.“[40] Aber das ist gerade nicht gemeint, wie Wolfgang Beinert überzeugend klarstellt. Katholizität darf zwar als jene Eigenschaft der Kirche gelten,

35 Vgl. *Karl Lehmann*, Die Herausforderung des Katholischen (s. Anm. 19), 113.

36 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html. [Abruf 28. Oktober 2012]

37 *Karl Lehmann*, Die Herausforderung des Katholischen (s. Anm. 19), 113. Lehmann verweist dort auf *Eugen Maier*, Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac, Einsiedeln 1983, 203 ff., 238 ff., 257 f.

38 *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik 4/2, Zollikon–Zürich 1953, 784.

39 *Marion Wagner*, Was heißt: Die Kirche ist katholisch?, in: Stimmen der Zeit 216 (1998), 816–826, hier 818.

40 *Wolfgang Beinert*, Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche, in: Catholica 45 (1991), 238–264, hier 243.

„durch die ihre reale Vielheit in Harmonie kommt mit ihrer realen Einheit“[41]. Gegen die Gefahr pantokratischer Ansprüche muss jedoch klärend hinzugefügt werden, was mit „katholischer Einheit“ gemeint ist: „Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muß dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten. […] In allen Völkern der Erde wohnt also dieses eine Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt, Bürger eines Reiches freilich nicht irdischer, sondern himmlischer Natur. Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geiste in Gemeinschaft, und so weiß ‚der, welcher zu Rom wohnt, daß die Inder seine Glieder sind‘. Da aber das Reich Christi nicht von dieser Welt ist (vgl. Joh 18,36), so entzieht die Kirche oder das Gottesvolk mit der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. […] Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes. […] Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.“[42] In der „katholischen Einheit“ ergänzen Einheit und Vielfalt einander. Sie bedeutet *allumfassende* Fülle, von der die Kirche herkommt und nach der sie sich ausstreckt. Die „katholische Einheit“ verwirklicht sich in einer universalen Sendung.

Weiterführende Literatur:

Wolfgang Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. 2 Bände, Essen 1964. Das Werk darf für sich Klassikerstatus reklamieren. Es erläutert die frühkirchlichen Belegstellen zu „katholisch“ und zieht daraus die Folgerung, dass es seit der Anfangszeit ein qualitatives Verständnis von Katholizität gegeben hat.

Avery Dulles, The Catholicity of the Church, Oxford 1985. Dulles unterscheidet vier für die Katholizität konstitutive Dimensionen: ihre Höhe, Tiefe, Breite und Länge (Kapitel 2–5), 30–105. Vor allem seine Beobachtungen zum trinitarischen Gottesbezug und zum Schöpfungsbezug der Katholizität sind lesenswert.

Karl Lehmann, Die Herausforderung des Katholischen. Über eine Fehlanzeige im ökumenischen Dialog, in: *Urban Fink* / *René Zihlmann* (Hg.), Kirche, Kultur, Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag, Zürich 1998, 109–121. Lehmann wehrt sich gegen ein „typisch katholisch – typisch evangelisch“-Schubladendenken und plädiert für ein gemeinsames, ökumenisches Verständnis von „Prinzipien des Katholischen“.

41 *Yves Congar*, Art. Catholicité, in: *Gabriel Jacquemet* (Hg.), Catholicisme hier, aujour’hui, demain. Bd. II, Paris 1948 ff., Sp. 722–726, hier 723 f.

42 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html. [Abruf 28. Oktober 2012]

4 Missionarische Katholizität – oder: „Voll verwirklichte Katholizität und ‚Ökumenizität‘ sind zwei Seiten einer Medaille“ (W. Kasper)

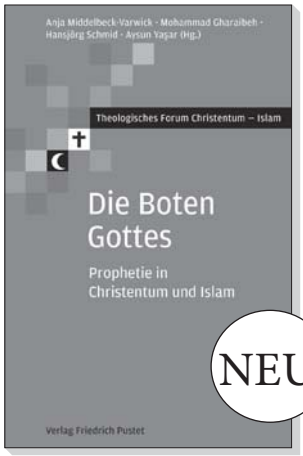
Dies ist eine bereits aus der griechischen Grundbedeutung der Wörter Katholizität und Ökumenizität sich ergebende Einsicht, die Kardinal Walter Kasper auf den Punkt gebracht hat.[43] Die gemeinsame ökumenische Arbeit hat Sendung und Auftrag der Kirche als Element ihrer Katholizität neu entdeckt und hervorgehoben. Katholizität stellt vor eine umfassende missionarische Aufgabe: Die Kirche ist deshalb katholisch, weil sie zu allen gesandt ist und den Auftrag hat, für alle da zu sein. Dies entspricht der Universalität der Gnade und des Heils. Hierin liegt der Ursprung des Zeugnisses der Christen und der Kirche in den verschiedenen Lebensbereichen, der Mission im engeren Sinne, der ökumenischen Öffnung, des Dialogs mit anderen Religionen und sogar der Auseinandersetzung mit dem Atheismus begründet. Eine in diesem Sinn katholische Kirche „fördert und übernimmt […] Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“ (LG 13) ganz im Sinne von Phil 4,8: „Was immer wahrhaft, edel, recht, was lauter, liebenswert, ansprechend ist, was Tugend heißt und lobenswert ist, darauf seid bedacht!“ Dies ist nie bloße Rezeption, sondern geschieht immer in einem Prozess der Anknüpfung und des kritischen Widerspruchs: „Prüfet alles, und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,21). In diesem Sinn bewährt sich missionarische Katholizität auch im Gegenüber zu den Weltreligionen, indem sie von der Universalität der Gnade und des Heiles zeugt. Ein eindrucksvolles Beispiel der christlichen Zersplitterung bietet jedoch die Adressatenliste des offenen Briefes „Ein Wort, das uns und Euch gemeinsam ist“[44], verfasst von muslimischen Religionsführern. Sie lässt erahnen, wie weit der Weg zu voll verwirklichter Katholizität und Ökumenizität noch ist.

Wenn sie Kirche von ihren Wesenseigenschaften her begreift, hat die gemeinsame ökumenische Arbeit die ältere Tradition in verwandelter Form wieder aufgenommen. Sie geht hinter spätere Einengungen des Begriffs „katholisch“ zurück und knüpft an die frühe Kirche an. In diesem ursprünglichen Sinn ist Katholizität theologisch sehr umfassend. Dynamische Katholizität verbindet christologische, pneumatologische, ekklesiologische, schöpfungstheologische und anthropologische Dimensionen. Sie „ist keine primär ekklesiologische Kennzeichnung allein, sondern leitet sich vom trinitarischen Leben Gottes über seine Offenbarung in der Schöpfung und in der Geschichte ab und zielt auf die Mitteilung des Heils durch die Übernahme von Sendung hinein in die ganze Welt und für alle Menschen. Katholisch ist die Kirche, weil sie – das Geheimnis der ganzen lebendigen Wahrheit Gottes in sich bergend – berufen ist, dieses Geheimnis des Heils in ihrer universalen Sendung der ganzen Welt mitzuteilen. Darum wird von hier aus die ganze Fülle mit dem Reichtum der Gaben Gottes in der Kirche wiederentdeckt.“[45] Das ist eine Frucht ökumenischen Austausches. Die ökumenische Realität darf daher trotz aller Unterschiede durchaus als Anfang einer realhistorischen Katholizität gelten.

[43] Vgl. oben Anm. 1.
[44] Vgl. http://www.acommonword.com/recipients/ [Abruf 19. Dezember 2012]
[45] *Karl Lehmann*, Die Herausforderung des Katholischen (s. Anm. 19), 112.

Die Autorin: *Annemarie C. Mayer arbeitet als Katholische Konsultorin beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, und zwar im Bereich Weltmission und Evangelisierung. Sie unterrichtet außerdem Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue. Bis 2010 hat sie am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen gearbeitet. Sie hat katholische Theologie, griechische und lateinische Philologie in Tübingen, Oxford und Rom studiert. Ihre Doktorarbeit befasst sich mit ökumenischer Hermeneutik auf biblischer Basis und trägt den Titel* Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene *(WUNT 150, Tübingen 2002). Ihre Habilitationsschrift* Drei Religionen – ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes *(Freiburg i. Br. 2008) hat den interreligiösen Dialog im Mittelalter auf der iberischen Halbinsel zum Thema. Zusammen mit Udo Bredow veröffentlichte sie ein Buch zu philosophischer und theologischer Anthropologie* Der Mensch – das Maß aller Dinge? 14 Antworten großer Denker *(Darmstadt 2001). Ihre gegenwärtigen Forschungsinteressen richten sich auf Ekklesiologie in ökumenischem Kontext.*

Christentum und Islam



Anja Middelbeck-Varwick / Mohammad Gharaibeh / Hansjörg Schmid / Aysun Yasar (Hg.)
Die Boten Gottes
Prophetie in Christentum und Islam
Reihe: Theologisches Forum Christentum – Islam

Dem Phänomen der Prophetie kommt in Christentum und Islam grundlegende Bedeutung zu. Was verbindet die biblischen „Boten Gottes“ und die des Koran miteinander? Was meint prophetisches Handeln in modernen Gesellschaften?

264 S., kart., ISBN 978-3-7917-2427-0
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Günther Wassilowsky

Katholischer Glaube im Spiegel der Katechismen

◆ **In der neueren Kirchengeschichte scheinen Katechismen und „Glaubensjahre" eng zusammenzuhängen. Günther Wassilowsky, Ordinarius für Kirchengeschichte an der KTU Linz, wirft deshalb einen Blick auf die „Ursprungsidee" und die bis in die Gegenwart reichende Entwicklungsgeschichte der literarischen Gattung „Katechismus". Nicht zuletzt zeigt er dabei auf, was sich aus der Geschichte der Kirche und ihrer Katechismen lernen lässt. (Redaktion)**

1 „Glaubensjahre" und Katechismen

Am 11. Oktober 2012 eröffnete Papst Benedikt XVI. ein „Jahr des Glaubens", das bis zum Christkönigssonntag, dem 24. November 2013, dauern wird. In seinem Apostolischen Schreiben „Porta Fidei", mit dem der Papst dieses Jahr zwölf Monate zuvor ausgerufen hatte, gab er eine „tiefe Glaubenskrise, die viele Menschen befallen hat", als Anlass für seine Initiative an.[1] Im Unterschied zu vergangenen Zeiten sei der christliche Glaube keine „selbstverständliche Voraussetzung des allgemeinen Lebens" mehr. Wie bereits in der Messe zum Beginn seines Pontifikats rekurrierte Benedikt auf das Bild von der Moderne als Wüste, aus der die Hirten der Kirche die „Menschen herausführen" müssten zu den „Orten des Lebens".

Das konkrete Datum, an dem das „Jahr des Glaubens" beginnen sollte, wurde aufgrund des zweifachen Jubiläums gewählt, das die katholische Kirche am 11. Oktober 2012 feiert: Nämlich einerseits den fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils und andererseits das zwanzigjährige Jubiläum der Promulgation des „Katechismus der Katholischen Kirche", der eine „authentische Frucht" des ersteren darstelle. Glücklicherweise hat der Papst in seiner schließlich am 11. Oktober 2012 gehaltenen Ansprache keinen Zweifel daran gelassen, dass beiden Ereignissen nicht dieselbe historische Bedeutung zukommt; eindeutig legte er den Schwerpunkt bei seiner Predigt auf das Konzil und behandelte den Katechismus nachgeordnet.[2] Dies war auch deshalb nicht unwichtig, weil man bei der Lektüre der „Note mit pastoralen Hinweisen zum Jahr des Glaubens", welche die Kongregation für die Glaubenslehre am 6. Jänner 2012 veröffentlichte, den Eindruck gewinnen konnte, dass das „Jahr des Glaubens" im

[1] Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio „Porta Fidei" vom 11. Oktober 2011 in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_ge.html. (24. Oktober 2012)

[2] Vgl.: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121011_anno-fede_ge.html. (24. Oktober 2012)

Wesentlichen zu einem „Jahr des Katechismus“ werden sollte.[3] Die Glaubenskongregation legte in diesem Schreiben ein breit angelegtes Programm zur Intensivierung der Rezeption des Weltkatechismus von 1992 vor. Auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens sollen Initiativen angeregt werden, die diesem Dokument des nachkonziliaren Lehramtes neue Aufmerksamkeit verleihen können: Nationale Bischofskonferenzen sollen sich um erschwingliche Taschenbuchausgaben und Neuübersetzungen kümmern; Lehrende an theologischen Seminaren und katholischen Universitäten sollen überprüfen, „welche Relevanz die Inhalte des ‚Katechismus der katholischen Kirche‘ und deren Implikationen für die verschiedenen Fachgebiete in ihrem Unterricht besitzen“; gewünscht wird ferner eine Überprüfung sämtlicher in den Ortskirchen benutzten katechetischen Schriften, um ihre „volle Übereinstimmung“ mit dem Weltkatechismus zu gewährleisten; die Ortsbischöfe sollen Studientage organisieren und Hirtenbriefe verfassen, die Pfarrer Katechesen und Volksmissionen veranstalten, in denen der Weltkatechismus im Zentrum steht – u.v.a.m. Interessanterweise wurde nicht angeregt, auf der Grundlage des Weltkatechismus weitere lokale Katechismen zu verfassen, wie es eigentlich der ursprüngliche Sinn dieses für die Universalkirche erstellten Textes einmal gewesen war.[4] Offensichtlich wird eine Adaptation des Weltkatechismus an die örtlichen Gegebenheiten nicht mehr für notwendig erachtet. Jedenfalls sehen Papst und Kurie den Sinn des „Jahres des Glaubens“ darin, einer in der Gegenwart zu beobachtenden „tiefen Glaubenskrise“ mit dem Mittel des Weltkatechismus zu begegnen.

Es ist nicht das erste Mal, dass ein Papst angesichts „großer Umwälzungen“ zum Instrument eines gesamtkirchlich verordneten „annus fidei“ greift. Bereits 1967 dachte Paul VI., mittels dieses Mediums könnten die Mitglieder der katholischen Kirche eine „genaue Kenntnis ihres Glaubens“ wiedergewinnen, „um ihn neu zu beleben, ihn zu läutern, zu festigen und zu bekennen“[5]. Der Montini-Papst beendete damals sein „Jahr des Glaubens“ mit der Verkündigung eines Glaubensbekenntnisses, dem er den Titel „Credo des Gottesvolkes“ gab.[6] Der Text, der unter maßgeblichem Einfluss des französischen Neuthomisten, Konzilskritiker und langjährigen Papstfreundes Jacques Maritain (1882–1973) entstand, erfuhr allerdings wenig gesamtkirchliche Aufmerksamkeit.[7]

Auch bei diesem „Jahr des Glaubens“ spielte ein Katechismus eine ganz zentrale Rolle – allerdings in völlig anderer Weise als dies der Weltkatechismus im Glaubensjahr 2012/13 tut. Dass Paul VI. gerade einmal 15 Monate nach Abschluss des II. Vatikanums zum Mittel eines „Jahres des Glaubens“ griff, hatte mit der als krisenhaft erlebten unmittelbaren Nachkonzilszeit zu tun. Es war der sogenannte „Holländische

3 Vgl.:http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_ge.html. (24. Oktober 2012)

4 Vgl. die Apostolische Konstitution „Fidei depositum“ zur Veröffentlichung des Katechismus der Katholischen Kirche vom 11. Oktober 1992 in: AAS 86 (1994), 113–118.

5 Vgl. das Apostolische Schreiben „Petrum et Paulum Apostolos“ vom 22. Februar 1967, in: AAS 59 (1967), 198.

6 Feierliches Glaubensbekenntnis, Predigt bei der Konzelebration zur 1900-Jahr-Feier des Martyriums der heiligen Apostel Petrus und Paulus zum Abschluss des „Jahres des Glaubens“ (30. Juni 1968), in: AAS 60 (1968), 433–445.

7 *Jörg Ernesti*, Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg i. Br. 2012, 235.

Katechismus", der die Wogen schon einige Zeit vor den Ereignissen von 1968 hochgehen ließ. Im Oktober 1966 erschien der von der holländischen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene und mit dem Imprimatur ihres Vorsitzenden Kardinal Alfrink versehende „De nieuwe katechismus". Kaum ein anderes Werk religiösen Inhaltes hat in den 1960er-Jahren so viel Aufsehen erregt wie dieses Buch.[8] Nachdem allein in den Niederlanden binnen weniger Wochen 400.000 Exemplare verkauft worden waren, erschien es – nicht ohne große Widerstände – auch in englischer, deutscher und französischer Übersetzung. Damit wurde aus dem für die holländische Situation konzipierten Katechismus eine Art „Weltkatholizismus von unten". Konservative Stimmen aus ganz Europa und den USA zeigten das Werk in Rom an und drängten den Papst, eine Kardinalskommission zur Überprüfung seiner Rechtgläubigkeit einzusetzen. Diese konnte allerdings keine handgreiflichen Glaubensirrtümer in dem Text dingfest machen, sondern verabschiedete lediglich Korrekturwünsche und legte einzelne alternative Textentwürfe vor. Um den Dissens mit Rom offenkundig werden zu lassen, haben die holländischen Bischöfe damals in den Neuauflagen ihres Katechismus die strittigen Passagen jedoch nicht ersetzt; stattdessen wurde die Kardinalserklärung nur als Anhang zum Katechismus abgedruckt. Das Glaubensjahr 1967/68 und das erwähnte „Credo" Pauls VI. muss als Reaktion auf diese im Zusammenhang des „Holländischen Katechismus" entstandenen Wirren und Verunsicherungen verstanden werden.

Katechismen und „Glaubensjahre" also scheinen in der neueren Kirchengeschichte eng zusammenzuhängen, weswegen es aus gegebenem Anlass nicht schaden kann, einen Blick zurück zu werfen auf die „Ursprungsidee" und die Entwicklungsgeschichte der literarischen Gattung „Katechismus".

2 Idee und Geschichte des Katechismus

Dass ein einzelnes Buch „Katechismus" genannt wird, dem begegnet man erst im frühen 16. Jahrhundert. Zuvor erscheint der Begriff „catechismus" (von griechisch „katechesis / katechein", „Unterricht") seit der Spätantike im Kontext der christlichen Taufvorbereitung und meint dann im Mittelalter jede *mündliche* Form der Glaubensunterweisung. Die lange Zeit vorherrschende Meinung, dass es sich beim Buchtitel „Katechismus" um eine reformatorische Neuerung handelte, hat Gerhard Bellinger richtig gestellt.[9] Der vermutlich älteste „Cathecismo pequendo da doctrina" ist bereits 1504 in portugiesischer Sprache in Lissabon erschienen. Freilich gab es schon im Mittelalter eine Vielfalt an katechetischer Literatur, die zwar noch nicht den Begriff „Katechismus" im Titel führte, aber der Sache schon sehr nahe kam: So handelt es sich z. B. bei den „Opuscula theologica" (1256) des Thomas von Aquin oder dem „Opus tripartitum" eines Johannes Gerson um eindeutige Vorläufer dessen, was ab dem 16. Jahrhundert zumeist „Katechismus" genannt wird. Schon

[8] Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten Reaktionen in: *Gerardus Beeckmann*, Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente – Berichte – Kritik, Freiburg i. Br. 1969.

[9] Vgl. *Gerhard Bellinger*, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformation (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 27), Paderborn 1970.

die mittelalterliche katechetische Literatur bot im Blick auf die Taufunterweisung im Besonderen und die Sakramentsunterweisung allgemein gewöhnlich eine mehr oder weniger ausführliche Auslegung des Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers und der Sakramente. Im 15. Jahrhundert verfestigte sich zunehmend die Integration auch des Dekalogs in die katechetische Literatur, was mit der Zunahme der individuellen Beichte erklärbar ist, auf welche die „Katechismen" des Spätmittelalters immer mehr auch vorbereiten wollten. Die Katechismen Martin Luthers greifen diese spätmittelalterliche Integration der zehn Gebote auf, intensivieren sie sogar, indem sie den Dekalog an den Anfang stellen. Gleichzeitig aber löst Luther seine Katechismen wieder von der sakramentalen Beichtsituation und will sie vielmehr im Dienste der allgemeinen Introspektion des Sünders genutzt sehen.[10] Als Luther bei Visitationsreisen Einblicke in die Unwissenheit nicht nur der Gläubigen, sondern auch der Pfarrer in elementaren Glaubensdingen erhielt, entschied er sich, eine leicht verständliche Zusammenfassung der biblisch-reformatorischen Lehre zu schreiben. Der komprimierte „Kleine Katechismus" (Jänner 1529) mit seinen prägnanten Formeln zum Auswendiglernen diente später nicht nur den Pfarrern für Predigt und Unterricht, sondern wurde zum elementaren Lehrbuch im lutherischen Schulwesen überhaupt, anhand dessen Lesen und Schreiben und (mit übersetztem Text) sogar die klassischen Sprachen gelernt wurden. Luthers „Großer Katechismus" (April 1529) hatte stärker argumentativen Charakter. Die Auslegungen in beiden Kompendien sind konzipiert von einer einzigen systematischen Mitte her: nämlich der Lehre der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade und Glaube.

Es ist nicht nur die durch die Reformation ausgelöste konfessionelle Konkurrenzsituation, sondern vielleicht noch mehr sind es die neuen Publikationsmöglichkeiten durch die Erfindung des Buchdrucks, die zu einem wahren Boom dieser gedruckten Katechesen und zum eigentlichen Zeitalter der „Katechismen" führten. Im reformierten Bereich sind der „Genfer" (1545) und der „Heidelberger Katechismus" (1563), der 2013 – zusammen mit dem Abschluss des Tridentinums – sein vierhundertfünfzigjähriges Jubiläum feiert, mit Luthers Katechismen in Funktion und Wirkung vergleichbar. Und auch auf altgläubiger Seite erschien zur selben Zeit eine wahre Fülle von Katechismen: etwa von Erasmus von Rotterdam (1533), Georg Witzel (1535), Johannes Dietenberger (1537), Johannes Gropper (1538, 1546, 1555), Friedrich Nausea (1543), Michael Helding (1549), Johannes Fabri (1551), Stanislaus Hosius (1552/53) und Julius Pflug (1562). Genauestens auf seine Adressaten ausgerichtet sind die drei Katechismen des Jesuiten Petrus Canisius, die aufgrund ihrer jahrhundertelangen Verbreitung in ihrer Bedeutung für den frühneuzeitlichen Katholizismus kaum zu überschätzen sind: Sein so genannter „Großer Katechismus" von 1555 („Summa doctrinae christianae") ist für Theologiestudenten[11], sein „Kleiner Katechismus" von 1559 („Parvus catechismus catholicorum") für fortgeschrittene

[10] Vgl. *Volker Leppin*, Katechismen im späten Mittelalter, in: epd-Dokumentation Nr. 25 (25. September 2012), 5–13.

[11] Vgl. die neue zweisprachige Ausgabe: Petrus Canisius, Der große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555). Hg. und übersetzt von *Stephan Leimgruber* und *Hubert Filser* (Jesuitica 6), Regensburg 2003.

Schüler und sein „Catechismus minimus“ von 1556 für Kinder und gänzlich Ungebildete verfasst.

Zahlreiche frühneuzeitliche Katechismen waren formal in einem Frage-Antwort-Schema geschrieben, das unmittelbar im Unterricht anzuwenden war. Insbesondere kürzere Exemplare wie Luthers „Kleiner Katechismus“, die reformierten und die canisianischen Katechismen bedienten sich dieses Schemas. Texte, mit denen der christliche Glaube eingehender erklärt und plausibilisiert werden sollte – wie im „Großen Katechismus“ Luthers und in nahezu allen der oben genannten altgläubigen Kompendien – bedienten sich dieser einfachen Struktur nicht.

Auch der erste auf ein Konzil zurückgehende und erstmalig für die gesamte katholische Weltkirche konzipierte Katechismus, der so genannte „Catechismus Romanus“, versuchte den Glauben jenseits des weithin üblichen Frage-Antwort-Schemas zu entfalten. Der drei Jahre nach Abschluss des Konzils von Trient im Jahr 1566 erstmals erschienene Katechismus hatte als Zielgruppe nicht die Lernenden im Unterricht, sondern die Seelsorger auf der Kanzel, am Krankenbett und im Beichtstuhl im Blick. Mit seinen 650 Text-Seiten in der Oktavausgabe ist er eindeutig „kein Lehr-, sondern ein Handbuch, eine kurz gefasste Dogmatik und Ethik“[12]. Der Römische Katechismus gliedert sich in vier Teile: Nach der Erklärung des Symbolums und vor die Darlegung des Dekalogs und des Vaterunsers fügt er einen umfangreichen Abschnitt über die Sakramente ein. Gerade in dieser eingehenden Behandlung der sieben Sakramente wird man eine Reaktion auf die reformatorische Sakramentenreduktion erkennen können. Ansonsten jedoch ist der Gesamtduktus des „Catechismus Romanus“ – wie bereits Gerhard Bellinger gezeigt hat[13] – weder in der Sprache, noch in der inhaltlichen Argumentation von antireformatorischer Polemik geprägt, sondern sehr sachorientiert angelegt. Er scheut sich nicht, den exakt gleichen Aufbau zu wählen, wie ihn auch der „Heidelberger Katechismus“ aufweist, und er nimmt auch originär calvinistisches Gedankengut auf (wie etwa die Lehre von den drei Ämtern Christi). Erst die späteren, dezidierten „Konfessionskatechismen“ der posttridentinischen Epoche und der lutherischen Orthodoxie pochen auf konfessionelle Abgrenzung und diskreditieren die jeweils andere Theologie auf eine Weise, wie es der „Catechismus Romanus“ jedenfalls noch nicht getan hat.

3 „Neue“ Katechismen im 20. Jahrhundert

Nach einigen innovativen Neuansätzen in Aufklärung und Romantik (wie etwa der heilsgeschichtlich konzipierte „Katechismus der christkatholischen Religion“ von Johann Baptist Hirscher von 1842), die dann im Zeitalter der Neuscholastik (v. a. durch die Katechismen des Jesuiten Joseph Deharbe) wieder verdrängt wurden, kommt es schließlich im 20. Jahrhundert zu neuen Experimenten mit der inzwischen geschichtsträchtigen Gattung „Katechismus“. In Rom wurden nach dem

[12] *Peter Walter*, Der Catechismus Romanus – Seine Entstehung und seine Stellung im Rahmen der Katechismen des 16. Jahrhunderts, in: epd-Dokumentation Nr. 25 (25. September 2012), 42–49, 47.

[13] Vgl. *Gerhard Bellinger*, Der Catechismus Romanus und die Reformation (s. Anm. 9).

I. Vatikanum mehrere Anstrengungen unternommen, um einen Weltkatechismus zu schaffen, der die ganze katholische Kirche erreichen sollte. Das „Compendio della Dottrina Christiana" (1905) bzw. der „Catechismo" (1912) Pius' X. war ein außergewöhnlich steriles Produkt des päpstlichen Antimodernismus; obwohl eigentlich für die Kirchenprovinz Rom verfasst, strebte er an, sich als Weltkatechismus durchzusetzen, was ihm freilich nicht gelang. Auch der noch von Benedikt XV. in Auftrag gegebene „Catechismus catholicus" (1930) war als Weltkatechismus gedacht, allerdings blieb auch seine Rezeption recht begrenzt.

Parallel zu diesen römischen Initiativen gab es in Deutschland mehrere Versuche, einen so genannten „Einheitskatechismus" für alle Diözesen des deutschen Sprachgebietes zu etablieren. Zuerst wurde 1924 der „Katholische Katechismus" vorgelegt. Erst der „Katholische[r] Katechismus der Bistümer Deutschlands" von 1955, nach seiner Einbandfarbe auch „Grüner Katechismus" genannt, erreichte jedoch eine Verbreitung und Annahme, dass er tatsächlich als „Einheitskatechismus" bezeichnet werden kann. Viele deutschsprachige Katholikinnen und Katholiken, die vor dem II. Vatikanum geboren sind, sind in ihren Glaubensvorstellungen von diesem Katechismus nach wie vor geprägt. Obwohl auch er noch weitestgehend in der Tradition des frühen 20. Jahrhunderts verharrte und 136 „Lehrstücke" aus den neuscholastischen Manualien hintereinander reihte, fand er mit seinen 29 Übersetzungen weltweite Verbreitung. Sein Erfolg dürfte vermutlich in seiner einfachen, vergleichsweise bibelnahen, an Kinder gerichteten Sprache – und in Ermangelung von besseren Alternativen – begründet sein.

Mit dem eingangs erwähnten „Neuen Katechismus" aus Holland, der in der deutschen Übersetzung im Herder-Verlag nur noch mit dem weniger provokanten Untertitel „Glaubensverkündigung für Erwachsene" erschien, wurde dann endlich echtes Neuland betreten. Der Text ist in seiner Sprache, seinem Habitus und seiner theologischen Anlage eine genuine Neuschöpfung. Er gibt nicht abgeschlossene Antworten in prägnanten Merksätzen, sondern stellt selbst offene Fragen, tritt in einen Dialog mit dem Leser und konfrontiert ihn auch mit allen Offenheiten und Schwierigkeiten des Glaubens. Der Aufbau zeigt nichts mehr vom klassischen Vierer-Schema (Symbolum, Sakramente, Gebote, Vaterunser). Stattdessen wird eine genuin heilsgeschichtliche Darstellung gewählt. Die theologische Mitte ist der Begriff der Offenbarung, verstanden als Antwort Gottes auf die Daseinsfrage des Menschen, die

Weiterführende Literatur:
Der Evangelische Pressedienst hat am 25. September 2012 eine höchst informative Dokumentation (Nr. 39) herausgegeben, welche die Arbeitsergebnisse der Jahrestagung 2011 des „Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung" (TARF) zum Thema „Katechismen der Reformationszeit" enthält. Die Dokumentation (mit Beiträgen von Volker Leppin, Peter Walter u. a.) ist für 5,20 € zu beziehen bei: http://www.epd.de.
Wer sich über die spannende Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des „Holländischen Katechismus", seine Theologie und die internationalen Reaktionen darauf informieren möchte, dem sei empfohlen: *Gerhard Bellinger*, Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente – Berichte – Kritik, Freiburg i. Br. 1969.

im ersten Teil in ihrer ganzen Größe und Tragik entfaltet wird. Die vier folgenden Teile stehen ganz unter dem Grundgedanken der Antwort auf diese Frage, die Gott in der Geschichte der Offenbarung gibt. Teil 2 beleuchtet den Weg der Völker mit ihren Kulturen und Religionen vor Christus. Teil 3 stellt den „Menschensohn" als Heilstat Gottes für die Menschen vor. Der umfangreichste Teil 4 führt ein in die Geschichte der Kirche, in ihre Sakramente und Ämter genauso wie in die Geschichte ihres Versagens und ihrer Unvollkommenheit. Teil 5 wirft einen Blick in die Zukunft und schließt ab mit einem Kapitel über Gott, der sich seinerseits auf einer Suche, nämlich der nach dem Menschen befindet. Selbst in der nachkonziliaren dogmatischen Wissenschaft sucht man ein Werk, das eine derartig in sich konsistente und aus einem einzigen theologischen Grundgedanken entwickelte Gesamtschau des christlichen Glaubens bietet. Freilich musste ein Katechismus, der eine solche Eigenständigkeit und Originalität wagte, auch Diskussionen auslösen und Wächter auf den Plan rufen, die ihm dann (vergeblich) Häresien nachzuweisen suchten. In einzelnen Aussagen mag der „Holländische Katechismus" wissenschaftlich (etwa der historisch-kritischen Jesus-Forschung) überholt sein; in seiner heilsgeschichtlichen und anthropologischen Ausrichtung und hinsichtlich seiner Orientierung an einem theologischen Grundgedanken kann man ihn mit guten Gründen immer noch für vorbildhaft halten.

Auch der von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene „Katholische Erwachsenenkatechismus" (Band 1: 1985; Band 2: 1995) wollte ein „Großer", das heißt darstellend-argumentierender Katechismus sein und richtete sich insbesondere an in der Glaubensvermittlung Tätige und insgesamt an alle religiös interessierten und engagierten Christen. Er ist ein Musterbeispiel für die gelingende Zusammenarbeit von Bischöfen und führenden Theologen in nachkonziliarer Zeit. Die Originalität des „Holländischen Katechismus" strebte er jedoch nie an. Sein erster, dogmatischer Band, der unter Federführung von Walter Kasper entstand, orientiert sich wieder am Credo, das in seiner trinitarischen Struktur auch den Aufbau des Katechismus bestimmt. Didaktisch-methodisch bemühte sich das Werk um eine möglichst bibelnahe Ausdrucksweise und wollte gleichzeitig durch eine breite Zitation von Traditionszeugnissen den Lesern und Leserinnen ganz bewusst die Möglichkeit geben, „die Kirche im Originalton"[14] zu hören.

4 Der Weltkatechismus von 1992 und seine Derivate

Zum 20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanums beschloss die Außerordentliche Bischofssynode des Jahres 1985, einen für die gesamte katholische Kirche verbindlichen Katechismus ausarbeiten zu lassen, dessen Basis die Konzilsbeschlüsse bilden sollte. Sieben Jahre später wurde im Jahr 1992 der „Katechismus der Katholischen Kirche" vorgelegt. Inzwischen sind mit dem „Kompendium" (2005) und dem Jugendkatechismus „YOUCAT" (2011) Zusammenfassungen und Transformationen des Weltkatechismus erschienen, die – unter Anknüpfung an die alte Tradition

[14] *Walter Kasper* (Hg.), Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 118), Düsseldorf 1985, 68.

des „Kleinen Katechismus“ – wieder in der „Frage-Antwort-Form“ konzipiert sind.[15]

Obwohl die beiden Hauptverantwortlichen für die endgültige Gestalt des Weltkatechismus sehr stark herausgestellt haben, dass es dem Text um eine „organische Darstellung“ im Dienst der „Glaubensvertiefung“ und unter dem Gesichtspunkt einer „Hierarchie der Wahrheiten“ geht[16], ist ihm doch immer wieder eine fehlende Einheitlichkeit und das Anhäufen von Satzwahrheiten ohne inneren Zusammenhang vorgeworfen worden. Bemängelt wurde weiters, dass das Werk einen ungeschichtlichen Umgang mit Schrift und Tradition aufweise und der heutigen Glaubensproblematik bzw. der heutigen christlichen Lebensgestaltung zu wenig Rechnung trage.[17] Noch schwerer wog die Kritik, dass der „Katechismus der katholischen Kirche“ in zentralen Aussagen hinter die Theologie des II. Vatikanums zurückfalle oder diese in wesentlichen Punkten entschärfe bzw. sogar korrigiere.[18]

In der Apostolischen Konstitution „Fidei depositum“ zur Veröffentlichung des „Katechismus der katholischen Kirche“ betonte Johannes Paul II. mehrere Male, dass dieses Buch „nicht dazu bestimmt“ ist, die „örtlichen Katechismen zu ersetzen […]. Er ist dazu bestimmt, zur Abfassung neuer örtlicher Katechismen zu ermuntern und die zu unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen, aber zugleich sorgfältig die Einheit des Glaubens und die Treue zur katholischen Lehre wahren“[19]. Von dieser ursprünglichen Bestimmung ist – wie eingangs schon bemerkt – in den gegenwärtigen römischen Äußerungen anlässlich des zwanzigjährigen Jubiläums des Weltkatechismus keine Rede mehr. Und die Tatsache, dass der „YOUCAT“ bis Ende 2012 in mehr als 30 Sprachen vorliegen soll, zeigt deutlich, dass selbst die Derivate des Weltkatechismus zentral erstellt werden und keineswegs mehr die Erwartung besteht, dass die Ortskirchen ihre Katechismen selbst verfassen. Jedenfalls drängt sich der Eindruck auf, dass man in Rom noch einmal mit viel Aufwand und auf allen kirchlichen Feldern ein Werk stärken will, von dem man sich eine wesentlich stärkere Rezeption erwartet hatte.

Das von Papst Benedikt XVI. ausgerufene „Jahr des Glaubens“ sollte sich nicht in einer Werbekampagne für den Weltkatechismus von 1992 erschöpfen. Denn zweierlei lässt sich aus der Geschichte der Kirche und ihrer Katechismen lernen: Zum einen waren jene Katechismen immer am erfolgreichsten, die „passgenau“ auf einen definierten Adressatenkreis hin konzipiert waren und die spezifische Problemlagen des Glaubenslebens in einem bestimmten Raum von Kirche und Gesellschaft gut im Blick hatten. Und zum anderen waren die Katechismusbücher ab dem 16. Jahrhundert zwar durchaus wichtige, aber eben nicht die einzigen Medien, um den katholischen Glauben zu vertiefen und das Wissen über ihn zu mehren.

15 Vgl. dazu *Christoph Schönborn* / *Michael Langer* / *Christine Mann* (Hg.), Das YOUCAT-Projekt. Bedeutung – Chancen – Visionen, München 2011.

16 Vgl. *Joseph Ratzinger* / *Christoph Schönborn*, Kleine Hinführung zum Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

17 Vgl. *Ulrich Ruh*, Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen, Freiburg i. Br. 1993.

18 Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?, Düsseldorf 1993.

19 Vgl. die Apostolische Konstitution „Fidei depositum“ (s. Anm. 4).

Der Autor: *geboren 1968 in Hechingen, Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Freiburg i. Br. und Rom. Promotion bei Peter Walter in Freiburg mit einer Arbeit über den Beitrag Karl Rahners zum II. Vatikanischen Konzil (2001), Studienleiter am Erbacher Hof in Mainz (2001–2003), Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Münsteraner Sonderforschungsbereich „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution“ (2004–2007), 2007 Habilitation bei Hubert Wolf in Münster, seit 2008 Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; Publikationen: Universales Heilssakrament Kirche. Der Beitrag Karl Rahners zum II. Vatikanischen Konzil (Innsbruck 2001); Technik und Symbolik vormoderner Wahlverfahren (München 2010); Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum (Stuttgart 2010).*

Michael Rosenberger

„Die Zeit, alle zu verderben, die die Erde verderben" (Offb 11,18)

Klimaschutz als apokalyptisches Programm

„Dass es ‚so weiter' geht, ist die Katastrophe. Die Rettung hält sich an den kleinen Sprung in der kontinuierlichen Katastrophe."
(Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I/2, 683)

Als im Februar 2012 das Sachbuch „Die kalte Sonne" von Fritz Vahrenholt und Sebastian Lüning erschien, erfuhr es in der deutschsprachigen Medienlandschaft große Aufmerksamkeit.[1] Während die seriösen Medien das Buch weitgehend als unsachgemäß und unwissenschaftlich kritisierten, wurde es in Deutschlands größtem Printmedium, der BILD-Zeitung, enthusiastisch aufgegriffen und unter Berufung auf die beiden Autoren eine Serie mit dem Titel „Die CO_2-Lüge" gestartet.

Kernthese des Buchs von Vahrenholt und Lüding ist die in den USA seit Jahren weit lebhafter und aggressiver vertretene Überzeugung, die Prognose einer drohenden Klimakatastrophe sei bloße Panikmache und aus rein machtpolitischen Überlegungen in die Welt gesetzt worden. Nun kann man diese These klimawissenschaftlich hinterfragen und auf die hohe Wahrscheinlichkeit der vom Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) und der erdrückenden Mehrheit der KlimaforscherInnen vertretenen Prognosen verweisen. Man kann die um den Klimawandel stattfindenden Debatten kommunikationswissenschaftlich, soziologisch und politologisch als Machtkämpfe politischer und gesellschaftlicher Gruppen analysieren. Man kann aber auch aus der *Perspektive der Ethik* danach fragen, wie sich Sachinformationen und deren emotionale Färbung in ethischen Konflikten zueinander verhalten, wie weit es also legitim, ja vielleicht sogar notwendig ist, die nackten Fakten emotional aufzuladen, um zu einer für notwendig erachteten Verhaltensänderung zu kommen.

Alle drei Fragen und noch mehr werden im Rahmen des interdisziplinären Forschungsprojekts CONTRA gestellt, das vom Klima- und Energiefonds der österreichischen Bundesregierung gefördert wird und an dem der Autor dieses Beitrags beteiligt ist. Die letzte, ethische Frage legt sich im vorliegenden Fall der Klimadebatte umso mehr nahe, als sowohl BefürworterInnen als auch GegnerInnen des Klimaschutzes von der „Klima-Apo-

[1] *Fritz Vahrenholt / Sebastian Lüning*, Die kalte Sonne. Warum die Klimakatastrophe nicht stattfindet, Hamburg 2012. Vahrenholt ist Professor der Chemie an der Universität Hamburg, Lüning habilitierter Geologe und Paläontologe mit Forschungsschwerpunkt auf der Untersuchung natürlicher Umweltveränderungen. Beide haben allerdings auch Tätigkeiten im Management der Energiebranche wahrgenommen und sind damit nicht unbefangen.

kalypse“ sprechen. Die einen, weil sie den drohenden GAU abwenden, die anderen, weil sie ihn als pure Angstmache entlarven wollen. Hier gewinnt die analytische Aufgabe der Ethik eine zusätzliche *theologische Komponente*. Denn im Beschwören einer Apokalypse wie auch in deren Bestreitung schwingen bewusst oder unbewusst religiöse, weil auf das umfassende „Heil“ der „Welt“ gerichtete Vorstellungen mit. Was also liegt näher, als das Problem der „Klima-SkeptikerInnen“ aus der Sicht der theologischen Ethik zu betrachten und Klimaschutz als apokalyptisches Phänomen in den Blick zu nehmen? Die Kernfrage lautet dann: Wie weit ist das Reden in apokalyptischen Kategorien ethisch legitim und vielleicht sogar geboten? Die Bibel enthält immerhin eine Reihe apokalyptischer Texte, teilweise sogar aus dem Mund Jesu von Nazareth, so dass die Theologie eine pauschale Ablehnung der Apokalyptik wohl kaum akzeptieren kann. Umgekehrt darf aber eine Botschaft nicht allein deswegen heiliggesprochen werden, weil sie apokalyptischen Charakter besitzt.

1 Was ist „Apokalyptik“?

Bevor die so umrissene Leitfrage eingehend diskutiert werden kann, braucht es zunächst eine grobe Arbeitsdefinition dessen, was unter Apokalyptik verstanden wird. Die Bibelexegese würde – als textbasierte Wissenschaft – vermutlich eine Definition von den literarischen Gattungen her versuchen. Eine solche Definition wäre für die historische Analyse biblischer und außerbiblischer frühjüdischer und frühchristlicher Apokalyptik sicher sehr hilfreich und zweifelsohne sehr umfassend. Sollen aber apokalyptische Phänomene der Gegenwart erfasst werden, engt eine solche Definition allzu sehr ein (wenn sich auch eine weite Definition notwendig an ihr orientieren muss!). Hier hilft eine religionswissenschaftliche Definition aus der Außenperspektive oder eine systematisch-theologische Definition aus der Innenperspektive weiter. Religionswissenschaftlich ließe sich Apokalyptik verstehen als „eine Spekulation, die […] den Weltlauf deuten und das Weltende enthüllen will“[2]. Systematisch-theologisch ist die Formel von der Apokalyptik als einer „Enthüllung der Wirklichkeit im Untergang“[3], d. h. als einer Offenbarung der Wirklichkeit als einer untergehenden, eine gute Richtschnur. Eine in diesem Sinne weit definierte Apokalyptik gab und gibt es, wie die einschlägige Forschung belegt, in vielen Kulturen und während der meisten Krisenzeiten.[4] Apokalyptisches Denken ist ein überzeitli-

[2] *Helmer Ringgren*, Apokalyptik, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 1, Tübingen [3]1957, 463.

[3] *Ulrich H. J. Körtner*, Die Entdeckung der Endlichkeit. Zur theologischen Herausforderung apokalyptischen Denkens der Jahrtausendwende, in: *Wolfgang Vögele / Richard Schenk* (Hg.), Aktuelle Apokalyptik!, Rehburg Loccum 2001, 223–239, hier 227.

[4] Siehe hierzu z. B. *Ulrich H. J. Körtner*, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988; *Gerd Theißen*, Jesus – Prophet einer millenaristischen Bewegung? Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einer sozialanthropologischen Deutung der Jesusbewegung, in: Evangelische Theologie 59 (1999), 402–415; *Thomas Hausmanninger*, Amerikanische Apokalypsen. Theologisch-ethische Überlegungen zu katastrophischen Narrationen in den USA, in: *Franz Sedlmeier / ders.* (Hg.), Inquire Pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB zum 75. Geburtstag, Augsburg 2004, 317–347; u. a.

ches und überkulturelles Krisenphänomen. Es will mit Krisen umzugehen helfen und ist eine spezifische Form theologisch-ethischen Nachdenkens über Krisen.[5] Daher ist Apokalyptik „weniger Zukunftserforschung als vielmehr […] Gegenwartsbewältigung“[6].

2 Ein kurzer Blick auf den Ursprung der jüdischen und christlichen Apokalyptik

Ursprungssituationen sind normativ für nachfolgende Entwicklungen. Daher scheint es geboten, wenigstens kurz auf die Entstehung der Apokalyptik im engen Sinne zu schauen. – Die „*Kernphase*“ für die Entstehung der jüdischen wie der christlichen Apokalyptik sieht Ferdinand Hahn vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr.[7] – einem Zeitraum von gut 300 Jahren, der für beide Religionen von fast nahtlos aufeinander folgenden Krisenerfahrungen gekennzeichnet war. Ausgelöst durch die Verfolgung glaubenstreuer Juden durch den Diadochenherrscher Antiochus IV. Epiphanes und den mit ihm kooperierenden jüdischen Hohenpriester[8] (!) 167 v. Chr. geht es zunächst darum, sich innerhalb der schrecklichen Ereignisse des eigenen Platzes vor Gott zu vergewissern „um der Hoffnung wider alle Hoffnung willen“[9]. In diesem Sinne wird der bisher zentrale, nunmehr aber verunmöglichte Glaube an Israels kollektive Erwählung geopfert,[10] die Treue zur Tora aber festgehalten, ja umso mehr eingeschärft.[11] Apokalyptik erklärt das individuelle Verhalten des Menschen zum entscheidenden Maßstab für dessen Heil und Unheil.

Für die in unserem Zusammenhang folgenden Überlegungen wichtig scheint die *spezifische Art der Krise*, um die es geht, *und ihrer Bewältigung*[12]:

– Die Krise zur Zeit des Antiochus wird als *kulturelle, d. h. ethische und religiöse Krise* aufgefasst. Sie ist weit mehr als eine bloß politische oder wirtschaftliche Krise. Es geht um einen asymmetrischen Konflikt zweier Kulturen. Dabei ist im Falle der Ursprungssituation frühjüdischer und frühchristlicher Apokalyptik der Abstand zwischen überlegener griechischer und unterlegener jüdischer bzw. christlicher Kultur gering.

– Dieser Konflikt bringt die machtpolitisch unterlegene Kultur unter starken Druck, entzieht aber zugleich der bisheri-

5 *Ferdinand Hahn*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1998, 154–168.

6 *Ulrich H. J. Körtner*, Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 228.

7 Vgl. *Ferdinand Hahn*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik (s. Anm. 5), 154–168.

8 „[…] als eine Gruppierung um den damaligen Hohenpriester von Jerusalem eine mit Waffengewalt vorangetriebene innerjüdische Religionsverfolgungen initiierte und in der Auseinandersetzung mit den Altgläubigen des eigenen Volkes dankbar auf die Hilfestellung der heidnischen Weltmacht, des seleukidischen Imperiums, zurückgriff.“ (*Andreas Bedenbender*, Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik, Berlin 2000, 259).

9 Ebd., 141.

10 Ebd., 142.

11 Ebd., 206 f.

12 Zum Folgenden siehe v. a. *Gerd Theißen*, Jesus – Prophet einer millenaristischen Bewegung? (s. Anm. 4), 402 f.410–414 und *Andreas Bedenbender*, Der Gott der Welt tritt auf den Sinai (s. Anm. 8), 259.

gen *Verteilung von Macht und Besitz* seine ethische Legitimationsgrundlage. Er ist Vorbote einer realen Neuverteilung von Macht und Besitz.

– Die Krise wird als *innerjüdische Krise* wahrgenommen: Das Problem ist weniger der griechische Fremdherrscher als vielmehr die Kooperation jüdischer Religionsführer mit ihm, und weniger die griechische Kultur als solche als vielmehr deren undifferenzierte, weil machtpolitisch motivierte Aufnahme in die jüdische Kultur.

– Schließlich wird die *Bewältigung der Krise durch Rückgriff auf die Tradition* versucht – auf überlieferte und bewährte, im konkreten Fall biblische, ethische und religiöse Weisungen, Wertvorstellungen und Riten, die als „identity marker“ dienen. Dabei wird die machtpolitisch unterlegene Kultur umso mehr am eigenen Traditionsbestand festhalten und festhalten können, je geringer das Gefälle zur überlegenen Kultur ist.

3 Die Renaissance in der säkularen Apokalyptik der Moderne

In der Moderne hat sich die Apokalyptik säkularisiert – und ist doch geblieben:[13] Klaus Vondung bezeichnet sie als „*kupierte Apokalyptik*“[14]. Dabei bestehe die Kupierung darin, dass nicht nur der Glaube an Gott aus dem apokalyptischen Bild herausfalle, sondern meistens auch die Hoffnung auf eine neue Erde. Was bleibe, sei nur die Erwartung des Untergangs. Gregory Fuller spricht von einer „heiteren Hoffnungslosigkeit“[15]. Ein neuer Äon sei in dieser Variante nicht in Sicht – und dennoch bleibe eine Sehnsucht danach.[16]

Hatte Immanuel Kant noch mit naturwissenschaftlichen Theorien vom nahen Weltende aufräumen wollen, wie sie zu seiner Zeit vertreten wurden,[17] kam es in Gegenbewegung zum Rationalismus der Aufklärung zu einer Renaissance der Apokalyptik im modernen Gewand. Zunächst

13 Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Apokalyptik: Weltangst und Weltende. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch-theologischer Sicht, in: *Peter Koslowski / Friedrich Hermanni* (Hg.), Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, München 2009, 183–203, hier 197–199; *ders*., Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 225; Jürgen Ebach betont, dass es für die Vorstellung von der Erneuerung der Welt selbst innerbiblisch keineswegs notwendig einen Messias brauche. Ein „Messianismus ohne Messias“ sei auch im Alten Testament keineswegs selten (vgl. *Jürgen Ebach*, Messianismus und Utopie, in: Kirche und Israel Band 15 (2000), 68–85, hier 79 ff.; ähnlich auch *ders*., Weil das, was ist, nicht alles ist. Utopie in der Bibel (und ihrer Lektüre). Vortrag Lüneburg 3.3.2008, in: www.viaduk.de/fileadmin/userfiles/users/17/Theologisches_Forum_Vortrag_Prof_Ebach_3.3.08.pdf (Stand: 23.12.2011). Die säkulare Apokalyptik der Moderne schöpft also schlicht ein Potenzial aus, das die biblischen Texte anbieten.

14 *Klaus Vondung*, Die Apokalypse in Deutschland, München 1988, 12.

15 So schon im Titel von *Gregory Fuller*, Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe, Zürich 1993.

16 Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 197–199; *ders*., Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 225.

17 Kants Zeitgenossen sehen den Weltuntergang etwa verursacht durch den Zusammenstoß der Erde mit einem Kometen oder durch einen stetig voranschreitenden Kraftverlust der Natur (*Immanuel Kant*, Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen: AA I, 193–213 [1754]) oder dadurch, dass die Erdrotation irgendwann aufhört und die Erde „vermondet“, d. h. eine immer kalte und eine immer heiße Seite hat (*Immanuel Kant*, Untersuchung der Frage, ob … : AA I 183–191; vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Weltangst und Weltende [s. Anm. 4], 197–211).

ging es dabei um Warnungen vor einem kulturellen „*Untergang des Abendlands*“, etwa bei Oswald Spengler oder Martin Heidegger.[18] Dann aber waren es v. a. drei ökologische Themen, die neue apokalyptische Szenarien provozierten:

– Die Angst vor dem *atomaren Holocaust*, etwa bei Karl Jaspers und Günter Anders,[19] genährt durch den Schrecken von Hiroshima und Nagasaki.

– Die Einsicht in die *Grenzen des Wachstums*: Der Club of Rome beabsichtigte mit seinem gleichnamigen Bericht von 1973 nicht, Untergangsprophet zu sein, wurde aber so wahrgenommen – und das sicher nicht ganz zu Unrecht. Es ging ihm weniger um das Wann und Wie, sondern mehr um das Dass des Weltendes – unter der Voraussetzung von „business as usual“. Damit zeigte der Bericht zugleich eine Hoffnungsperspektive auf: Die Umkehr zu einer alternativen Lebens- und Wirtschaftsweise. Bereits 1972, also ein Jahr früher, deutet Carl Amery in Orientierung an Lynn White die „gnadenlose“ Ausbeutung der Schöpfung kulturgeschichtlich als Konsequenz des jüdisch-christlichen Fortschritts- und Wachstumsdenkens – die Krise damit für ihn eine kulturelle, nicht allein ökonomische Krise. Ähnlich sieht es Herbert Gruhl[20] 1984 in seiner politischen „Schreckensbilanz“.[21]

– Die Erkenntnis vom *Treibhauseffekt* und der mit ihm drohenden „*Klima-Apokalypse*“, wie nicht wenige das Szenario der Erderwärmung bezeichnen.

Seit 1987 Herrmann Timm an „ökotheologischer Apokalyptik“ fundamentale Kritik äußerte und für eine Entdramatisierung von Schöpfungstheologie und Eschatologie plädierte, reißen die Debatten um den rechten Umgang mit apokalyptischen Szenarien nicht mehr ab. Ökologische Debatten sind in theologischer Perspektive apokalyptische Debatten geworden.[22] Genau deswegen müssen wir jetzt den Sitz im Leben sowie die inhaltliche und formale Struktur der Apokalyptik in den Blick nehmen, um ihren berechtigten Stellenwert für heute beurteilen zu können.

4 Grundelemente apokalyptischer Erzählungen

Wie sehen die Grundstrukturen apokalyptischer Erzählungen aus, und auf welchem Boden wachsen sie? Die „Story“ selber zeigt ein relativ einfaches Muster: Auf dieser Erde, so die Botschaft, werden Katastrophen auf Katastrophen folgen. Die Welt ist ein „geschlossener Zeit-Raum des Unheils“ geworden.[23] Die Macht des Bösen hat sich durchgesetzt und muss von den „Standhaften“ ertragen werden. Doch ist damit noch nicht das letzte Wort gesprochen. Vielmehr wird Gott all dem ein Ende bereiten und eine neue Welt schaffen. „Die erhoffte Erlösung impliziert die Zerstörung der vorfindlichen Welt, die gewissermaßen sackgassenartig strukturiert ist […] Der Weg zum Heil führt durch die Katastrophe.“[24] Gott aber wird die

18 Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Weltangst und Weltende (s. Anm. 4), 212–239.
19 Vgl. ebd., 249–277.
20 *Herbert Gruhl*, Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unsere Politik, Frankfurt a. M. 1984.
21 Vgl. dazu ausführlich ebd., 240–248.
22 Vgl. ebd., 195.
23 Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 227.
24 Ebd., 228; *ders*., Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 188.

Menschen dann zur Rechenschaft ziehen und die einen belohnen, die anderen bestrafen (Jüngstes Gericht). – Es ist erkenntlich, dass das treibende Motiv die Theodizeefrage ist, die Suche nach einem zugleich guten und gerechten Gott. Da innerweltlich keine Lösung greifbar ist, wird die Verbindung der beiden göttlichen Eigenschaften im Jenseits, in einer Endzeit gesehen.

Apokalyptische Erzählungen kennen daher zunächst einmal eine einzige, universale und linear verlaufende Geschichte der Welt. Zugleich leben sie von einem starken dualistischen Zug: Irdisches Jetzt und jenseitige Zukunft werden einander diametral gegenübergestellt.[25]

Onuki Takashi benennt als inhaltliche Kernpunkte der Apokalyptik auf der Metaebene in deutlicher Abhebung von der Stoa und anderen griechischen Eschatologien folgende Merkmale:[26]

– Die Entdeckung des *Menschen als verantwortliches Subjekt* durch die Einführung der Vorstellung vom Jüngsten Gericht, vor dem sich jeder als Einzelner verantworten muss.

– Die *Öffentlichkeitsbezogenheit und Ganzheitlichkeit des Heils*: Heil ist keine Privatsache mehr, es geht vielmehr um das Heil der Welt, die als eine alle miteinander verbindet. Und Heil ist kein rein geistiger Zustand mehr, sondern unter der Vorstellung einer Auferstehung des Leibes und nicht nur der Seele ein ganzheitlicher Zustand des erlösten Geschöpfs.

– Die *„ökologische“ Dimension von Unheil und Heil*: Die gesamte Schöpfung wird als gealtert und als durch Verwicklung in die menschliche Sünde „der Vergänglichkeit unterworfen“ (Röm 8,20) wahrgenommen. Zugleich ist die gesamte Schöpfung damit auch erlösungsfähig.

– Das *neue Erwählungsbewusstsein*: Nicht mehr die Zugehörigkeit zu einem „auserwählten Volk“ macht den Einzelnen zu einem erwählten Menschen, sondern das verantwortliche Leben als Erwählter. Gerade dieser letzte Punkt scheint mir für die nachfolgenden Überlegungen nicht unwesentlich zu sein, da er eine wesentliche emotionale Komponente apokalyptischer Communities beschreibt.

Auf ein *erzählmethodisches Charakteristikum* apokalyptischer „Stories“ macht Fritz Stolz mit Hilfe der Gestaltpsychologie aufmerksam: Der „Plot“ solcher Erzählungen sorgt für das „Umkippen“ von Vorder- und Hintergrund.[27] Anders als in der biblischen Schöpfungserzählung und der Sintfluterzählung, in denen ebenfalls Krisenbewältigung geschieht, werde in apokalyptischen Erzählungen das Ende der Zeiten nicht in großer zeitlicher Ferne, sondern in äußerster zeitlicher Nähe erwartet.[28] Und: „Die Nähe entspricht einem Grad der Dringlichkeit […] Mit dieser Frage nach der Dringlichkeit und Aktualität berühren wir den ‚energetischen‘ Aspekt eines religiösen Symbolsystems.“[29] Mit diesem Vertauschen von Nahem und Fernem

25 Vgl. *Ferdinand Hahn*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik (s. Anm. 5), 154–168.

26 *Onuki Takashi*, Naturwissenschaft und Endweissagung. Aus der Perspektive der antiken Apokalyptik, in: *ders*., Heil und Erlösung, Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis, Tübingen 2004, 389–407.

27 Vgl. *Fritz Stolz*, Das Ende dieser Welt – Hintergrund oder Figur. Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: *Helmut Holzhey* / *Georg Kohler* (Hg.), In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte (Theophil 7), Zürich 2001, 35–51.

28 Vgl. ebd., 7.

29 Ebd., 37.

wird also die Dringlichkeit von Transformationen, von Umkehr und Erneuerung signalisiert: „Wo Apokalyptik entsteht, werden Transformationsmodelle aus dem Hintergrund in den Vordergrund geholt. Hintergrund und Vordergrund werden geradezu vertauscht […] ein traditionelles Thema der Gestaltpsychologie […] Wir haben es mit sogenannten Umkippmechanismen zu tun […]“[30] Umkippmechanismen in Erzählungen oder auch in Bildern sollen also dafür sorgen, dass das vorher Selbstverständliche nunmehr nicht mehr für selbstverständlich genommen wird, weil es durch eine Krise bedroht ist: „Der Hintergrund steckt Selbstverständlichkeiten ab, die das Leben bestimmen; solche Selbstverständlichkeiten genießen keine allzu große Beachtung.“[31]

Stolz macht hier auf einen sehr wichtigen Aspekt apokalyptischer Erzählungen aufmerksam: Sie wollen wachrütteln.[32] Sie drängen ungeduldig auf Veränderung. Sie schärfen die Dramatik einer Situation ein. Und sie tun das über die Emotionalisierung von Fakten, die auch vorher schon bekannt waren, aber zum selbstverständlichen Hintergrund eines Lebensgefühls gehörten. Jetzt sollen diese Fakten in den Vordergrund rücken. Und das geht nur über zeitlich extreme Nähe und über Gefühle – Gefühle von Angst und Hoffnung.

5 Die Überbelichtung struktureller Sünde: Das Anliegen apokalyptischen Denkens

Die griechische Antike sieht Angst und Hoffnung gleichermaßen als negativ an – und als gleichursprünglich: „Du wirst aufhören zu fürchten, wenn du aufhörst zu hoffen.“ (Seneca, ep. 5,7 f.). Gemäß der vorsokratischen Mythologie ist die Hoffnung das letzte Übel (!) in der Büchse der Pandora. Wer rational und nüchtern bleiben will, wer ganz auf die Gegenwart und ihre Gestaltung konzentriert sein will, kann weder mit Hoffnung noch mit Angst viel anfangen. Stoischer Gleichmut ist folglich rein gegenwartsbezogen – und damit angst- und hoffnungslos zugleich. – Das Christentum setzt sich in diesem Punkt scharf von der griechischen Philosophie ab. Für die biblische Tradition ist die Hoffnung positiv – zugleich aber auch die Angst.[33] Wie aber kann das „Spiel“ mit Angst und Hoffnung verantwortungsvoll „gespielt“ werden? Was ist das positive Potenzial apokalyptischen Denkens? Was kann eine apokalyptische Sicht auf die Grenzen des Wachstums, auf atomare und klimatische Bedrohungen bringen, das über eine nüchterne Analyse der Fakten und eine rein rationale ethische Argumentation hinausgeht? Es ist erstaunlich, dass

[30] Ebd., 38.

[31] Ebd., 48.

[32] Der Apokalyptiker will „erschüttern, nicht argumentieren. Damit gehorcht er dem Gesetz der prophetischen Rhetorik, die niemals bloß die ratio, sondern allemal emotio […] erwecken soll und will. Aber wozu eigentlich? […] Wozu die Übertreibungen, die Drastik, die Dramatik […]? Zunächst wohl nur, um die grundsätzliche Ergriffenheit und Verwandlung der Hörer zu erzeugen; […] Es geht […] um die Aktivierung und Reaktivierung transrational-religiöser Potentiale der Seele […]“ (*Georg Kohler*, Fukuyama oder ‚The End of History‘. Eine geschichtsphilosophische Perspektive auf der Jahrhundertschwelle, in: *Helmut Holzhey / ders.* (Hg.), In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte (Theophil 7), Zürich 2001, 129–153, hier 131). Aus Erschütterung kann dann heilige Ungeduld werden: „Ungeduld wird in der Apokalyptik zur Motivation der Veränderung.“ (*Lucia Sutter Rehmann*, Time expired: Inspirationen zur apokalyptischen Zeitvorstellung, in: Bibel und Kirche 54 (1999), 178–185, hier 178).

[33] Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 183–185.

diese systematische Frage nur von wenigen AutorInnen gestellt und diskutiert wird.

Lucia Sutter Rehmann weist darauf hin, dass über die Frage, ob eine apokalyptische Botschaft Angst oder Hoffnung verbreite, v. a. die Perspektive entscheide: „Für entrechtete, marginalisierte Menschen ist es vor allem eine Hoffnung, dass sich die Zeiten ändern und ihnen Recht zukommt […] Aber den Menschen, […] die in Sicherheit und Reichtum leben, erscheint die Rede vom Ende der Zeit als Drohung, als Ankündigung des Verlusts ihrer Privilegien.“[34] Die HörerInnen apokalyptischer Botschaften werden also sehr unterschiedlich reagieren, je nachdem, ob sie zu den Privilegierten oder den Nichtprivilegierten gehören. Denn in solchen Botschaften wird die gängige Weltinterpretation gewogen und für zu leicht befunden. Apokalyptik erscheint als ein warnendes Menetekel an der Wand.[35] Sie möchte den unterdrückten Schrei der Opfer des herrschenden Systems hörbar machen.[36]

Eine ausgefeilte Analyse apokalyptischen Denkens – die einzige weit und breit, die ich sehe – bietet Ulrich Körtner, dessen Gedanken daher ausführlich zur Sprache kommen müssen. Ausgangspunkt der Körtner'schen Reflexion ist das Angstpotenzial apokalyptischer Gedanken.[37] Die Angst ist in diesem Kontext mehr als eine bloße Reaktion auf eine Krise, sie ist eine spezifische Weise der Daseinserfahrung, eine „Weltangst“ (Oswald Spengler), d. h. eine ursprüngliche Form der Welt- und Daseinserschließung. Apokalyptik ist folglich die spezifische Deutung dieser daseinserschließenden Angst im Horizont der Vorstellung eines Weltendes.[38] „*Apokalyptische Angst, so lautet die These, ist die Wahrnehmung der Endlichkeit als Ausweglosigkeit*“[39], die Wahrnehmung, dass „das Dasein als völlig ausweglos erscheint.“[40] Entscheidend ist dabei überhaupt nicht, ob die angenommene Ausweglosigkeit tatsächlich existiert, erst recht nicht, ob sie auf der Grundlage einer rationalen Gegenwartsanalyse aufruht, sondern dass sie subjektiv so wahrgenommen wird.[41] Die These von der Ausweglosigkeit ist immer eine These und wird als Zukunftsprognose solange eine These bleiben, bis sie durch den Lauf der Ereignisse verifiziert oder falsifiziert ist.

Hinter der Angst steht eine spezifische Erfahrung: Die *Erfahrung der eigenen Ohnmacht und der Übermacht des Fremden*: „Für den Apokalyptiker […] sind die Urheber des Unheils nicht direkt ansprechbar.“[42] Apookalyptik, so Körtners These, tritt also genau dann auf den Plan, wenn individuelle Schuldzuweisungen versagen und eine unheilvolle Entwicklung sich gleichsam anonym vollzieht. Hier sucht Apokalyptik Erklärungen in sündigen Strukturen zu finden und ist damit „auf ihre Weise eine Form der Aufklärung. Allerdings werden

34 *Lucia Sutter Rehmann*, Time expired (s. Anm. 32), 178.
35 Dan 5,25; vgl. ebd., 183.
36 Vgl. ebd.
37 Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 228.
38 Vgl. *ders.*, Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 138.
39 Ebd., 139 (Hervorhebung M.R.).
40 *Ders.*, Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 229; vgl. *ders.*, Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 188.
41 Vgl. *ders.*, Weltangst und Weltende (s. Anm. 4), 140.
42 *Ders.*, Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 190; vgl. *ders.*, Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 230.

[…] Strukturen des Bösen […] nicht nur ans Licht gebracht, sondern überbelichtet, so dass sich die Komplexität des Lebens auf einen Dualismus von Schwarz und Weiß, Gut und Böse, Licht und Finsternis reduziert.“[43] Apokalyptik versucht also *die sündigen Strukturen in ein maximal grelles Scheinwerferlicht zu stellen*. Das mag zu mancher Übertreibung führen – es klärt aber im besten Wortsinn auf, wo die Wurzeln einer unheilvollen Entwicklung liegen.

Es ist klar, wer sich einer solchen Belichtung sündiger Strukturen mit aller Kraft entgegenstellen wird: Das herrschende Establishment, die gängige Doktrin. Den *Gegner* der gegenwärtigen, ökologisch imprägnierten Apokalyptik sieht Körtner logischerweise im *neuzeitlichen Fortschrittsglauben*, der tief im abendländischen Denken verwurzelt ist.[44] Dem widersetzt sich eine ökologisch imprägnierte Apokalyptik entschieden: „Apokalyptik denkt das für vom Fortschrittsgeist beherrschte Menschen Undenkbare. Sie verführt […] zum Denken über das Leben am ‚Tag danach‘.“[45]

Doch bietet die Apokalyptik recht verstanden immer einen Ausweg aus der Ausweglosigkeit an: Die radikale und grundlegende Umkehr aus dem Innersten heraus. Sie versteht die Gegenwart damit *als Krise, nicht als Katastrophe*: „Der drohende Untergang erscheint nun als Übergang oder Durchgang, die Katastrophe als Krise […] Indem die Apokalyptik die drohende Weltkatastrophe zur Krise umdeutet, wandelt sich auch die Angst von einer Katastrophenangst zur Krisenangst. Krisenangst ist Entscheidungs- oder Wandlungsangst […]“[46] Bei einer Katastrophe bleibt offen, wie stark ihre Ursachen durch den Menschen veränderbar sind. Eine Krise hingegen fordert zum entschlossenen Handeln geradezu heraus. Freilich muss dieses Handeln an die Wurzeln gehen – eine gesellschaftliche Krise ist keine oberflächliche Erscheinung, sondern reicht in die Tiefe menschlicher Strukturen und Systeme.

Damit gewinnt die Angst eine ungeheuer positive Wertung: Sie wird zur treibenden Kraft für die nötige Umkehr und ist als solche absolut unerlässlich: „Nicht völlige Angstlosigkeit, sondern ein spezifischer Mut zur Angst zeichnet den christlichen Glauben aus.“[47] Dieser zeigt sich als der „*Mut zum fraglichen Sein*“[48]. Trotz allem Zweifel, ob das eigene Engagement richtig ist, trotz allen Fragen, die vorläufig nicht beantwortet werden können, setzt sich der Mutige wie Albert Camus’ Figur des Sisyphos für die Umgestaltung der Welt

43 *Ders*., Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 231; vgl. *ders*., Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 192.

44 Vgl. *ders*., Weltangst und Weltende (s. Anm. 4), 11.20.28; ebenso *Lucia Sutter Rehmann*, Time expired (s. Anm. 32), 178.

45 *Ulrich H. J. Körtner*, Weltangst und Weltende (s. Anm. 4), 12; weil die Kirche seit Konstantin im Abendland zahlreiche Machtpositionen innehatte und sich in der Neuzeit ebenfalls vom Fortschrittsglauben erfassen ließ, konnte sie trotz aller biblischen Tradition mit apokalyptischen Warnungen wenig anfangen: „Theologie und Kirche sind […] überwiegend apokalypseblind geblieben. Die Geschichte der Apokalyptik ist weitgehend die Geschichte ihrer Verdrängung“ (ebd., 18) – einer „Verdrängung […] ins Sektiererische“ (ebd., 26).

46 *Ders*., Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 231.

47 *Ders*., Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 201.

48 Ebd., 202; ebenso *ders*., Die Entdeckung der Endlichkeit (s. Anm. 3), 238 f. (Hervorhebung M.R.)

ein: „Der Glaube starrt nicht ängstlich gebannt auf das Weltende, noch gibt er sich der apokalyptischen Lust am Untergang hin, sondern bejaht das von Gott bejahte Leben und die von ihm bejahte Welt durch seinen tätigen Einsatz für beide im Hier und Jetzt.“[49] Und doch schaut er der Angst ins Gesicht. Denn es ist „allein die Angst, welche die Menschheit aus der Trance des Totentanzes reißen könnte […] Nicht tödliche, sondern lebensrettende Angst ist heute das Eine, was nottut“[50] – eine „Angst nämlich, die den Blick für die Bedrohung schärfen könnte“[51].

6 Apokalyptische Denkstrukturen der KlimaschützerInnen und antiapokalyptische Tendenzen der KlimaskeptikerInnen

Das eingangs bereits erwähnte interdisziplinäre Forschungsprojekt CONTRA möchte die Beiträge der deutschsprachigen KlimaskeptikerInnen in der aktuellen gesellschaftlichen Debatte sichten und analysieren. Dies geschieht entsprechend der verschiedenen Disziplinen aus je eigenen Wissenschaftsperspektiven. Der Moraltheologie stellen sich dabei v. a. folgende Fragen:

– Wie weit wird in den Texten spürbar, dass hier eine *kulturelle*, über die reine Ökonomie und Technik hinausgehende *Debatte* geführt wird? Und wo leugnen die KlimaskeptikerInnen implizit oder explizit diese Tiefendimension?

– Gibt es in den Texten Hinweise auf die Wahrnehmung des *kulturellen Gefälles* zwischen über- und unterlegener Partei, also zwischen „Fortschrittsgläubigen“ und „Fortschrittsungläubigen“?

– Wie weit lassen sich Hinweise darauf erkennen, dass die Klimadebatte vorwiegend als *innerabendländische Debatte* und damit als Streit um das Fortschrittsparadigma geführt wird?

– Wie stehen KlimaskeptikerInnen zur *Frage nach den Zeithorizonten*? Wie sehen sie die zeitlichen Spielräume für menschliches Handeln? Wie reagieren sie auf die These, jetzt sei ein einzigartiger Kairos?

– Wie werden die „Plagen“, d. h. die bereits sichtbaren *Anzeichen des Klimawandels*, kommentiert?

– Wie bewerten KlimaskeptikerInnen *Angst und Hoffnung*, die die KlimaschützerInnen bewusst und intensiv hervorzurufen versuchen? Wie stehen sie zu Emotionen generell?

– Wie weit wird eine gewisse *Ausweglosigkeit*, eine Nichtlösbarkeit des Klimaproblems mit „business as usual“ zugegeben oder geleugnet?

– Wo und wie weitreichend sehen die KlimaskeptikerInnen die *Verantwortlichkeit des Menschen*?

– Wie positionieren sich die KlimaskeptikerInnen zum *Rückgriff* der KlimaschützerInnen *auf die ethischen Traditionen*? Wie gehen sie mit dem Verweis auf Tugenden wie Ehrfurcht, Maßhaltung etc. um?

– Wie wird die *Forderung* der KlimaschützerInnen *nach Strukturveränderungen* kommentiert? Wird zugestanden, dass es beim Klimawandel um „strukturelle Sünde“, also um Systemfehler geht?

– Wie beschreiben KlimaskeptikerInnen ihre *Vorstellung von „Heil“*, d. h. vom

[49] *Ders*., Apokalyptik: Weltangst und Weltende (s. Anm. 13), 203.
[50] *Ders*., Weltangst und Weltende (s. Anm. 4), 11.
[51] Ebd., 10.

Wohlergehen der Menschen, in reichen und armen Ländern, und gegebenenfalls auch der nichtmenschlichen Geschöpfe?

– Wo wird die durch den Klimaschutz verursachte *Infragestellung der Machtpositionen* und die Furcht vor dem damit gegebenen Bedrohungspotenzial spürbar?

– Setzen die KlimaskeptikerInnen zur Untermauerung ihrer Positionen gewisse „*identity marker*“, also einprägsame Symbole oder Bilder, die sie als repräsentativ für ihre Überzeugung sehen?

– Haben womöglich auch die KlimaskeptikerInnen ein *Erwählungsbewusstsein*? Geben sie zu erkennen, dass sie eine besondere Berufung spüren?

7 Epilog: „Noch ist es nicht zu spät!“

Das Sachbuch „Die kalte Sonne“ von Fritz Vahrenholt und Sebastian Lüning hat offen zutage treten lassen, was schon lange verborgen brodelte: Die tiefe Skepsis vieler Menschen am anthropogenen Treibhauseffekt, aber noch mehr an der Überzeugung, entschiedenes gemeinsames Handeln könne diesen wirksam begrenzen. Bevor sie eine schmerzhafte Veränderung eingehen, wollen sie lieber alles beim Alten lassen und ihren bisherigen Besitzstand wahren. Ihnen gegenüber nützt es nichts, darauf zu verweisen, dass es sich um wissenschaftlich erwiesene Fakten handle – so wahr das auch ist. Fakten allein haben noch niemanden zum Handeln bewegt. Es braucht die bewusste und gezielte Emotionalisierung. Und die ist bisher erst sehr teilweise gelungen.

Am 10.6.2002 trafen sich Papst Johannes Paul II. von Rom und Patriarch Bartholomaios I. von Konstantinopel in Venedig, um gemeinsam ein Zeichen für den Klimaschutz zu setzen. Der Ort war kein Zufall: Einerseits waren es maßgeblich Venezianer, die während der Kreuzzüge unermessliche Schätze aus den orthodoxen Kirchen Konstantinopels raubten und bis auf den heutigen Tag in Venedig zur Schau stellen. Venedig ist ein symbolischer Ort für den Konflikt zwischen katholischer und orthodoxer Kirche. Andererseits wird kaum ein Ort der Welt so in seiner Existenz bedroht wie Venedig, wenn durch den Klimawandel die Meeresspiegel steigen. Dieser Stadt steht das Wasser schon in ganz normalen Zeiten bis zum Hals. „Noch ist es nicht zu spät“, mahnten die beiden Kirchenführer in einer dramatischen Botschaft an die Welt. Noch könne die Menschheit die Folgen des anthropogenen Treibhauseffekts auf ein erträgliches Maß begrenzen. Doch es bedürfe einschneidender Veränderungen, damit dies geschehe – jetzt, nicht irgendwann.

Der Autor: *Geb. 1962 in Würzburg, Priester, seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der KTU Linz, Mitglied in nationalen wie internationalen Kommissionen und Arbeitsgemeinschaften. Wichtigste Publikationen: Determinismus und Freiheit. Subjekt als Teilnehmer, Darmstadt 2006; Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005; Im Zeichen des Lebensbaums – ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2001; Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987–89, Stuttgart 2001.*

Ansgar Kreutzer

Die Kunst, nicht auszuschließen

Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft[1]

1 Zur Einleitung: „Heilsuniversalismus als Faschingsscherz"?

„Wir kommen alle, alle, alle in den Himmel, weil wir so brav sind, weil wir so brav sind. Das sieht selbst der Petrus ein, er sagt: ‚Ich laß gern euch rein, Ihr wart auf Erden schon die reinsten Engelein!'"

Das bereits betagte Faschingslied von Jupp Schmitz[2] beinhaltet eine traditionsreiche theologische Aussage: Der Schlager bildet die christliche Hoffnung auf einen Gott ab, der das Heil *aller* Menschen will, oder, mit dem theologischen Fachterminus ausgedrückt, den christlichen „Heilsuniversalismus". Karl Rahner, dessen theologisches Werk von dieser Idee durchzogen ist, spricht von der „absolute[n] Universalität eines Heilswillens Gottes *schlechthin allen* Menschen gegenüber"[3]. Für Rahners Interpretation des Heilsuniversalismus ist entscheidend, dass – in anthropomorphen Bildern gesprochen – Gott nicht nur das Heil aller Menschen möchte, sondern auch gruppen-, institutionen- und religionenübergreifend Wege zu seiner Verwirklichung findet. „Der […] Heilswille Gottes ist nach Rahner nicht nur als universal, sondern auch als wirksam zu verstehen; Gott bietet wirklich jedem Menschen die reale Möglichkeit an, sein Heil zu empfangen."[4] Wenn man auch inhaltlich im Liedtext den christlichen Heilsuniversalismus ausmachen kann, ist doch zugleich auf der formalen Ebene die ironische Distanz dazu wahrzunehmen, die in der Gestalt des *Faschingslieds* zum Ausdruck kommt. Die Hoffnung, dass „wir alle, alle, alle in den Himmel kommen", verbleibt letztlich im distanzierenden Rahmen des Humors, der dem Fasching eignet. Insofern stellt das Lied einerseits eine Aufnahme christlicher Heilshoffnung wie andererseits eine ironische Distanzierung von ihrer Glaubwürdigkeit dar.

[1] Der Text beruht auf meiner Antrittsvorlesung, die ich am 3.10.2011 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz gehalten habe. Duktus und Stilistik des vorgetragenen Textes wurden weitgehend beibehalten – auch, um den programmatischen Charakter, den eine Antrittsvorlesung aufweist, zu bewahren.

[2] Hier zitiert aus dem Internet: http://www.rcaguilar.com/lieder/texte/allealle.htm (Stand 3.11.2011). Der Text des Liedes stammt demnach von Kurt Feltz, die Musik von Jupp Schmitz, dessen Interpretation den Faschingssong in den 1950er-Jahren in Deutschland und dem deutschsprachigen Raum insgesamt populär gemacht hat (vgl. zur ersten Orientierung über Jupp Schmitz: http://de.wikipedia.org/wiki/Jupp_Schmitz [Stand 3.11.2011]).

[3] *Karl Rahner*, Heilswille Gottes, allgemeiner, in: SM II (1968), 656–664, 660. Zur grundsätzlich heilsuniversalistischen Ausrichtung der Theologie Rahners vgl. etwa: *ders.*, Heilswille Gottes, allgemeiner, in: LThK², Bd. V, 165–168; *ders.*, Die anonymen Christen, in: SzTh VI, 545–554; als Überblick: *Bernd J. Hilberath*, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995 (Kap. IV Universaler Heilswille), 146–208.

[4] *Brigitta Kleinschwärzer-Meister*, Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners, Münster u. a. 2001, 168.

Von einigen deutschsprachigen Feuilletonisten scheinen indes religiöse Dinge gerade anders verhandelt zu werden als im Modus des Humors. Der bekannte Spiegelredakteur Matthias Matussek hat eine auflagenstarke „Provokation" geschrieben, die er „Das katholische Abenteuer" nennt.[5] Gegen den ersten Eindruck handelt es sich dabei nicht um eine neuerliche Abrechnung mit Religion, Christentum und Kirche, sondern – im Gegenteil – um ein flammendes und zugleich polemisches Plädoyer für den Katholizismus, wie er ihn versteht. Dem nach seiner Einschätzung allzu „langmütigen und kränkungsgewohnten Christentum in Deutschland"[6] empfiehlt Matussek „Randschärfe"[7], also zur Identitätssicherung verstärkt auf Abgrenzung gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen zu setzen. Folgerichtig artikuliert er ein Unbehagen gegenüber dem biblischen Liebesgebot: „‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst'. […] Ein unmöglicher Satz."[8] Und er sympathisiert mit einem ambivalenten Gottesbild, das er biblisch untermauert sieht: „Da ist dieser ungeheure Psalm 139, der mit dem innigen Geständnis beginnt ‚Gott, du erforschest mich und kennst mich' […] bis er schließlich ausbricht in dem Ruf ‚Ach Gott, wolltest du doch die Gottlosen töten! Dass doch die Blutgierigen von mir wichen.' Da stehen wir nun und sind maßlos irritiert in unserer domestizierten Sonntagsredenreligion und verbieten uns dieses Gebet und das, was es ausdrückt: den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion und den Furor."[9] Matussek beendet seine Psalmexegese mit der teils offenen, teils aber auch suggestiven Frage: „Ist der [Furor, A.K.] durch das Liebesgebot der Bergpredigt aufgehoben und damit auch der streitbare Eifer, die Identifikation mit der eigenen Sache?"[10]

Die Zeichen mehren sich – über die Auflagenstärke von Matusseks Buch hinaus –, dass diese Form religiöser Identitätsbildung, nämlich die einer Abgrenzung durch Randschärfe, und das damit verbundene Gottesbild, nämlich das eines nicht nur guten, sondern auch strafenden Gottes, an Plausibilität gewinnen. Beides findet sich in extremer Weise in boomenden religiösen Fundamentalismen. Ich möchte mich demgegenüber – sieht man von der etwas anspruchslosen literarischen Form ab – auf die inhaltliche Seite des Faschingslieds schlagen: In einem ersten Anlauf versuche ich die biblische Verankerung des Heilsuniversalismus am Beispiel der Reich Gottes-Botschaft Jesu aufzuweisen. Zweitens möchte ich den mit Matusseks Buch angedeuteten Plausibilitätsschwierigkeiten dieser Gottesrede soziologisch auf die Spur

5 *Matthias Matussek*, Das katholische Abenteuer. Eine Provokation, München [8]2011.
6 Ebd., 136.
7 Ebd.
8 Ebd., 133.
9 Ebd., 133 f.
10 Ebd., 134. Problematisch an diesem Zitat ist die enge und per se nicht notwendige Verbindung der „Identifikation mit der eigenen Sache" mit „streitbarem Eifer" und „Furor". In dem stilistisch teilweise glänzend, in jedem Fall unterhaltsam und kurzweilig geschriebenen Buch finden sich freilich auch andere, leise, nachdenkliche, und sympathisch (selbst-)zweiflerische Töne, z. B.: „Die Frage nach dem gerechten Gott ist eine Frage, die sich nicht leicht wegbeten lässt. Nicht immer. Auch für den Verzweiflungsschrei, der Gott in Frage stellt, muss Raum sein." (Ebd., 12) Auch den Grundduktus von Entschiedenheit und Abgrenzung, der sonst das Buch durchzieht, kann Matussek selbst auf humorvolle Art unterlaufen (vgl. ebd., 171).

kommen. Im dritten sozusagen synthetischen Schritt bemühe ich mich, theologische Plausibilisierungsstrategien für einen christlichen Heilsuniversalismus anzugeben. Ich verbinde damit die Hoffnung, dass die Rede von einem Gott, der das Heil aller Menschen will und Wege findet, dieses zu verwirklichen, auch Tradierungsorte jenseits des Faschingsbrauchtums findet.

1 Christliche Gottesrede. Die universale Ausrichtung der Reich Gottes-Botschaft Jesu

In der Spur des schon zitierten Rahner definiert Karl-Heinz Menke den christlichen Heilsuniversalismus als „die Überzeugung, daß Gott Heil für ausnahmslos *alle* Menschen will […] und alle auf dem Weg zu diesem Ziel *wirkmächtig* begleitet“[11]. Auch hier finden sich als wichtigste Bestandteile der Definition die *Universalität* des göttlichen Heilswillens („ausnahmslos alle“) und seine *Wirkmacht* („wirkmächtig begleitet“). Beide Motive sind bereits in der Reich Gottes-Verkündigung Jesu präsent:

(a) Universalität

In den Kommunikationsformen Jesu lässt sich eine Universalisierungsstrategie in der Rede von Gott und seinem Heil, das allen Menschen gilt, ausmachen. Der Ausgangspunkt der jesuanischen Gottesverkündigung ist – ihrem kulturellen Hintergrund gemäß – durchaus als partikularistisch anzusehen. Jesus fühlt sich nicht zu aller Welt, sondern zum Volk Israel gesandt. Seine religiöse Erneuerungsbewegung sieht er jedoch als „Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes“[12]. In dieser Formulierung, „endzeitlich“ (d. h. nicht *jetziges*), „Gottesvolk“ (d. h. nicht expressis verbis *Israel*), ist der enge, ethnisch begrenzte Bezug allein auf das jüdische Volk bereits aufgesprengt. Jesu Sammlungsbewegung ist entsprechend nicht exklusivistisch, sondern prinzipiell offen angelegt. Jesus wollte „keine heilige Restgemeinde um sich vereinigen […]. ‚Er verweigerte das, was in der Sekte von Qumran das konstituierende Element ist: die Erwählten als Gruppe auszusondern‘“[13]. Daher durchbricht Jesus trotz seiner Israelorientierung „diese Hinwendung auf Israel gleichzeitig in einer seltsamen Weise – und zwar in Richtung auf eine ganz erstaunliche Universalität hin“[14]. Der erste Schritt, um eine ethnische, auf Israel begrenzte Engführung der Heilsbotschaft zu vermeiden, besteht in der hervorgehobenen Adressierung Jesu. Der eschatologische Bote wendet sich mit seiner Heilsbotschaft vornehmlich an die

[11] *Karl-Heinz Menke*, Heilsuniversalismus, in: LThK³, Bd. IV (2000), 1349–1351, hier 1349 (Sonderausgabe) (Hervorh. A.K.); vgl. aktuell zum Heilsuniversalismus aus ökumenischer Sicht: *Dorothea Sattler / Volker Leppin* (Hg.), Heil für alle? Ökumenische Reflexionen, Freiburg i. Br.–Göttingen 2012.

[12] *Jörg Jeremias*, zit. n. *Gerhard Lohfink*, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: *Walter Kasper* (Hg.), Absolutheit des Christentums, Freiburg i. Br. 1977, 63–82, 70. Es ist das Verdienst des bereits älteren Beitrags von Lohfink, diese primär *implizite* „Heilsuniversalisierung“ der Reich Gottes-Botschaft Jesu überzeugend herausgearbeitet zu haben. Ich stütze mich im Folgenden daher wesentlich auf ihn. Vgl. zum Heilsuniversalismus im NT auch *Thomas Söding*, Einer für alle. Der Heilsuniversalismus Christi im Neuen Testament, in: IkaZ 37 (2008), 204–216.

[13] *Gerhard Lohfink*, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament (s. Anm. 12), 71 (Zitat im Zitat v. Hans Conzelmann).

[14] Ebd., 72.

„Armen", das heißt an die im umfassenden Sinne ihrer Lebensmöglichkeiten Beraubten. Mit den Armen sind freilich *alle* Armen – innerhalb Israels und darüber hinaus – angesprochen. „Seine [Jesu, A.K.] Heilszusagen ‚Heil euch Armen, denn euch gehört das Gottesreich! Heil euch, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden! Heil euch, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen!' (Lk 6,20b–21) nehmen zwar Jes 63,1–3 auf, und sie sind angesichts der jüdischen Zuhörerschaft Jesu gesprochen, sie sind aber gleichwohl nicht auf die Armen Israels eingeschränkt, sondern meinen prinzipiell alle Armen, Hungernden, Weinenden."[15] Die Adressierung Jesu an die Armen hat im Hinblick auf die Universalisierung der Heilsbotschaft also zwei Vorzüge: Zum einen ist die ethnische Begrenzung der Heilszusage aufgesprengt; zum andern ist mit der Adressierung an sozial Diskriminierte zugleich eine theologische Spitze gegen Diskriminierungsprozesse überhaupt verbunden. Insofern spiegelt das rhetorische Manöver Jesu, sich an *alle* Armen zu wenden, zugleich sein zentrales theologisches Anliegen wider: die Proklamation eines Gottes, der prinzipiell allen Menschen in Liebe zugewandt ist.[16] Das einschränkende ethnologische Kriterium des Reiches Gottes ist damit implizit überwunden. An seine Stelle muss jedoch ein neues Kennzeichen des Heils treten, damit die Zusage der angebrochenen Gottesherrschaft nicht jede inhaltliche Kontur verliert. Dieses, wenn man so will, „Reich Gottes-Kriterium" in der Botschaft Jesu lässt sich im Vers Mk 3,35 finden: „‚Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester, Mutter': Das Wort fixiert den Blick nicht auf eine bestimmte Gruppe, weder auf die Jünger noch auf Israel. Es bezeichnet in radikaler Weise alle als Brüder Jesu, die den Willen Gottes tun, und es eröffnet damit einen universalen Horizont. Denn der Wille Gottes kann – wie etwa das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt (Lk 10,30–35) – überall getan werden, nicht nur in Israel."[17] Mit diesem Praxiskriterium für das Reich Gottes ist seine universale Zugänglichkeit gesichert. Nicht bestimmten ethnisch, religiös oder sozial definierten Gruppen ist Anteil am Reich Gottes verheißen, sondern prinzipiell allen Menschen, wenn sie sich einer bestimmten Praxis verschreiben. Mit der konstitutiven Bedeutung der Praxis für die Heilsbotschaft Jesu ist auch das zweite oben hervorgehobene Kriterium des christlichen Heilsuniversalismus biblisch verankert: die Wirkmacht des Heilswillens Gottes.

(b) Wirkmächtigkeit

Aus diesem Grund gewinnt die Gerichtsrede von Mt 25 mit ihrem Spitzensatz „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt

[15] Ebd.

[16] So auch *Christina M. Kreinecker*, Gerechtigkeit und Mit-Leid: Die Option für die Armen auf der Basis der basileia thou theou als Formalaspekt der Theologie, in: *Magdalena Holztrattner* (Hg.), Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?, Innsbruck–Wien 2005, 103–120, 111: „Das bewusste Einbeziehen der von Menschen an den Rand Gedrängten bringt das integrative, universale Heilshandeln Gottes zum Ausdruck: Niemand wird ausgeschlossen, das Reich Gottes richtet sich an alle. Besonders deutlich wird das in der Integration der Ausgeschlossenen bzw. Isolierten der Gesellschaft im Wirken Jesus."

[17] *Gerhard Lohfink*, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament (s. Anm. 12), 74.

25,40) zentrale Bedeutung für die jesuanische Reich Gottes-Botschaft. Denn hier wird die das Heil repräsentierende und anfanghaft bewirkende Praxis, das Reich Gottes-Kriterium, näher charakterisiert: „das rechte Verhalten zu den Hungernden, Verschmachtenden, Nackten, Kranken und Gefangenen“[18]. Damit stehen der von Jesus verkündigte Heilswillen Gottes und das menschliche Handeln in einem Entsprechungs-, ja in einem wechselseitigen Verwirklichungsverhältnis: Eine Praxis, welche soziale Diskriminierungen (materielle Not, Krankheit, Freiheitsberaubung …) zu überwinden trachtet, ist – in der soteriologischen Logik Jesu – *das* erkennbare und wirksame Zeichen für das anbrechende Reich Gottes.

Von hier aus lassen sich erste Schlussfolgerungen für eine theologische Revitalisierung des biblisch grundgelegten Heilsuniversalismus ziehen: 1. Die zentralen Kennzeichen des theologisch definierten „Heilsuniversalismus“, nämlich Universalität und Wirkmächtigkeit eines *allen* Menschen zugewandten Heilswillens Gottes, sind in der biblisch bezeugten Reich Gottes-Verkündigung Jesu angelegt und besitzen somit höchste theologische Autorität. Partikularistisch angelegte Heilskonzepte dagegen, wie sie sich in fundamentalistischen Strömungen finden, verfehlen die christliche Heilssicht. 2. Orte, an denen nach biblischer Lesart der universale Heilswille Gottes sichtbar und erfahrbar wird, sind Orte, an denen diskriminierende Ausgrenzungen, im biblischen Sprachgebrauch „Armut“, zu überwinden gesucht werden. 3. Im Gefolge dieser biblischen Deutungen sind religiöse und soziale Zurücksetzungen und ihre Überwindung nicht „nur“ von einem abgeleiteten ethischen, sondern von einem fundamentaltheologischen Interesse: „Die Kunst, nicht auszuschließen“[19] ist – in der soteriologischen Logik von Jesu Verkündigung – nichts weniger als ein Plausibilitätserweis seiner religiösen Botschaft, ein Glaubwürdigkeitskriterium seines Versprechens von einem Gott, der allen Menschen in Liebe zugewandt ist und der Wege findet, sie dies erfahren zu lassen. Wenn im Gefolge der jesuanischen Heilslehre Erfahrungen religiöser und sozialer Diskriminierung und deren Überwindung solch hohe theologische Aufmerksamkeit zuteil wird, ist es methodisch folgerichtig, sich Mechanismen religiöser und sozialer Ausgrenzung analytisch geschult zuzuwenden. Dazu bedarf es der Soziologie.

2 Distinktionsgesellschaft: Dominanz sozialer Grenzen

(a) P. Bourdieus Soziologie der Distinktion

Nach wie vor einschlägig für die Frage gesellschaftlicher Ab- und Ausgrenzung ist das bedeutende Werk des französischen Soziologen Pierre Bourdieu.[20] Bourdieus

18 Ebd., 78.

19 Unter der „Kunst, nicht auszuschließen“ wird hier ein „schwieriges Können“ verstanden, das zwei Herausforderungen zu meistern hat: Einesteils soll *zwanghafter* Einschluss vermieden werden, der subtil oder offen die Individualität und die Freiheit des/der zu Integrierenden nicht respektiert. Anderenteils soll auf die erheblichen psychologischen und soziologischen Hürden hingewiesen werden, die eine solch offene Ausrichtung für Gemeinschaften, zumal Religionsgemeinschaften mit sich bringt.

20 Vgl. z. B. die hervorragende Einführung in Bourdieus Werk: *Markus Schwingel*, Pierre Bourdieu. Zur Einführung, Hamburg [4]2003. Sehr hilfreich ist auch: *Gerhard Fröhlich / Boike Rehbein* (Hg.),

bekanntestes und publikatorisch erfolgreichstes Buch trägt im Französischen den bezeichnenden Titel, „La distinction", der im Deutschen „Unterscheidung", aber auch wertend „Auszeichnung" bedeutet.[21] Bourdieu zeichnet darin, auf empirische Daten gestützt, das Panorama der französischen Gesellschaft der 1960er- und 1970er-Jahre, das mit Abstrichen auch auf andere Gesellschaften und Zeiten übertragbar ist. Bourdieus wichtigstes Konzept, um die Komplexität moderner Gesellschaften wiederzugeben, ist der *Sozialraum (espace social)*.[22] Mit dieser gesellschaftstheoretischen Perspektive kombiniert er zwei traditionsreiche Konzeptionen der Soziologie und überwindet sie damit zugleich: Einerseits rekurriert er auf Karl Marx, der die Gesellschaft bekanntlich nach ökonomischen Kriterien in Klassen eingeteilt hat: in die produktionsmittelbesitzende Bourgeoisie und das lediglich auf die Arbeitskraft verwiesene Proletariat. Eine solch ökonomistische Sicht auf soziale Unterschiede scheint Bourdieu jedoch zu eindimensional. Daher stellt er Marx' Klassentheorie ein zweites Strukturprinzip von Gesellschaft zur Seite, das er Max Weber entlehnt: den „Stand", der die „spezifische Form der Lebensführung"[23] bezeichnet. Unter dieser primär kulturellen Kategorie lassen sich „Gewohnheiten, Vorlieben und Neigungen, Tätigkeiten und Freizeitbeschäftigungen, Konsum, politische [und religiöse, A.K.] Orientierungen"[24] verstehen. Bourdieus Theorie des Sozialraumes besteht nun darin, beide Gliederungsstrukturen der Gesellschaft, die sozioökonomische und die kulturelle, in einen Zusammenhang zu bringen.[25] Die durch wirtschaftliche Parameter (Einkommen, Vermögen, Bildungsabschluss, Beruf) vorgegebene soziale Lage steht in einem Bedingungsverhältnis mit kulturellen Ausdrucksformen: „Nicht nur jede kulturelle Praxis (der Besuch von Museen, Ausstellungen, Konzerten, die Lektüre usw.), auch die Präferenz für eine bestimmte Literatur, ein bestimmtes Theater, eine bestimmte Musik erweisen ihren engen Zusammenhang primär mit dem Ausbildungsgrad, sekundär mit der sozialen Herkunft."[26] So ist, um nur wenige Beispiele aus Bourdieus anschaulichem empirischen Material anzuführen, etwa eine „Vorliebe für Wandern, Bergsteigen und Radfahren bei Lehrern höherer Schulen" festgestellt worden; ein „Faible für das Reiten und Champagner" weisen Unter-

Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2009. Die theologische Rezeption Bourdieus scheint erst am Anfang. Vgl. exemplarisch: *Graham Ward*, Kulturkritik im Dienst der Theologie. Ein Vergleich zwischen Michel Foucault und Pierre Bourdieu, in: *Christian Bauer / Michael Hölzl* (Hg.), Gottes und des Menschen Tod. Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 129–141.

21 In der deutschen Ausgabe wurde der Titel etwas „verniedlichend" mit „Die feinen Unterschiede" wiedergegeben: *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. [9]1997 (Orig.: La distinction. Critique sociale du jugement, Paris 1979).

22 Vgl. *Maja Suderland*, Sozialer Raum (espace social), in: *Gerhard Fröhlich / Boike Rehbein* (Hg.), Bourdieu Handbuch (s. Anm. 20), 219–225.

23 *Markus Schwingel*, Pierre Bourdieu (s. Anm. 20), 105.

24 *Maja Suderland*, Sozialer Raum (s. Anm. 22), 220.

25 Bourdieus zentrales und populär gewordenes Vermittlungskonzept zwischen gesellschaftlichem Rahmen und individuellem Verhalten ist der sogenannte Habitus, der sich in ganz knapper Beschreibung als „Dispositionssystem sozialer Akteure" (*Markus Schwingel*, Pierre Bourdieu [s. Anm. 20], 59) verstehen lässt.

26 *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede (s. Anm. 21), 17 f.

nehmer auf; die „Bevorzugung von Bier statt Wein“ findet sich überdurchschnittlich bei „Vorarbeitern und Angestellten des Handels“.[27]

In Bourdieus Theorie des ökonomisch und kulturell geprägten Sozialraums sind kultureller Ausdruck und ästhetischer Geschmack nicht nur individuellen Vorlieben unterworfen. Sie repräsentieren auch die von Konkurrenzkämpfen, sozialen Ab- und Ausgrenzungen geprägte soziale Schichtung. Kultur ist Mittel der Distinktion, ein Instrument, um soziale Rangunterschiede auszudrücken und zu etablieren. Was Bourdieu expressis verbis zur Kunst sagt, lässt sich mit seiner Theorie der Distinktion auf alle Kulturbereiche übertragen: „Dies [ist] der Grund, warum Kunst und Kunstkonsum sich – ganz unabhängig vom Willen und Wissen der Beteiligten – so glänzend eignen zur Erfüllung einer gesellschaftlichen Funktion der Legitimierung sozialer Unterschiede.“[28] Insofern die persönliche Religiosität zu den entscheidenden Merkmalsausprägungen von individueller Lebensführung und gesellschaftlicher Kultur gehört, unterliegt auch Religion den Prozessen sozialer Distinktion.

(b) Distinktion im religiösen Feld

Obgleich Bourdieu selbst die Religionssoziologie eher stiefmütterlich behandelt hat,[29] sind seine theoretischen Konzepte in der gegenwärtigen Beschäftigung mit Religion überaus präsent. Ein in Theologie und Kirche populär gewordenes Beispiel stellt die berühmte „Sinus-Milieustudie zu kirchlichen und religiösen Orientierungen“ aus dem Jahr 2005 dar.[30] Der von Bourdieu festgehaltene Zusammenhang von sozialer Lage einerseits und kultureller, hier religiöser Ausdrucksform andererseits hat in der Sinusstudie vielfache Bestätigung gefunden.[31] Auffällig in der religionssoziologischen Untersuchung ist, dass auch hier Bourdieus Beobachtung einer starken und zunehmenden sozialen Distinktion durchschlägt. Dies gilt nicht zuletzt im christlichen und kirchlichen Bereich. Auch bei den kirchlich Engagierten werden deutliche Mechanismen sozialer Abgrenzung wahrgenommen. M. N. Ebertz spricht anschaulich von „Ekelschranken“[32] zwischen den Sozialmilieus. Gerade im Fokus auf Jugendliche zeigt sich, dass besonders undurchlässige Distinktionslinien rund um

27 *Maja Suderland*, Sozialer Raum (s. Anm. 22), 222. Vgl. die wesentlich komplexere Skizze: *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede (s. Anm. 21), 212 f. Bei dem empirischen Material handelt es sich natürlich um kulturell und historisch bedingte Momentaufnahmen. Entscheidend ist Bourdieus überkulturell gültiges Argument, dass die soziale Lage sich auf Kulturformen, Lebensstile und Geschmacksurteile auswirkt.

28 *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede (s. Anm. 21), 27.

29 Vgl. die Sammlung seiner religionssoziologischen Schriften: *Pierre Bourdieu*, Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5, Frankfurt/M. 2011.

30 *Carsten Wippermann* u. a. (Hg.), Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, München 2005. Inzwischen gibt es Aktualisierungen und Modifizierungen dieser Studie ohne grundlegende Veränderungen des Forschungsdesigns, vgl. etwa *Carsten Wippermann*, Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland. Das Gesellschaftsmodell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit, Würzburg 2011.

31 Vgl. etwa die Kurzzusammenfassung der Sinus-Studie von *Michael N. Ebertz*, Hinaus in alle Milieus? Zentrale Ergebnisse der Sinus-Milieu-Kirchenstudie, in: *ders.* / *Hans-Georg Hunstig* (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008, 17–34.

32 Ebd., 19.

das sozial schwache Milieu der sogenannten Konsum-Materialisten bestehen: „Die stärkste Distanz entwickeln – nahezu alle – Jugendliche gegenüber Konsum-Materialisten. […] Konsum-materialistische Jugendliche geraten früh in eine lebensweltliche Enklave; sie empfangen vielfältige Signale der Ablehnung und Unerwünschtheit. Dies gilt auch für Mitglieder im katholischen Jugendverband, die meist aus dem Traditionellen oder Bürgerlichen Segment kommen und ihre Distinktion – natürlich latent bzw. verbrämt – zum Ausdruck bringen."[33]

An diesen religionssoziologischen Beispielen wird zweierlei deutlich: Erstens ist die Logik sozialer Distinktion, die zentral für die Bourdieu'sche Gesellschaftstheorie ist, auch und gerade im religiösen Feld anzutreffen. Ebenso wie Lebensstil und kulturelle Präferenzen eignen sich auch religiöse Überzeugungen und Praxen als probate Mittel zur sozialen Unterscheidung, Abgrenzung und Abwertung. Zweitens fällt auf, dass der sozialen Distinktion eine Ambivalenz innewohnt. Einerseits ist ein gewisser Grad an Inszenierung von kultureller Anders- und Besonderheit soziologisch notwendig, um die eigene gesellschaftliche Lage auszudrücken und die soziale und individuelle Identität zu stabilisieren. Andererseits wird etwa am Beispiel der allseits gemiedenen, faktisch diskriminierten Konsum-Materialisten auch die Problematik übersteigerter Distinktion deutlich.

(c) Pathologien der Distinktion

Zwei pathologische, also übertriebene und bedenkliche Formen der als soziologisch normal einzustufenden Distinktion lassen sich beobachten: eine sozialethisch und eine religiös relevante. Die Auswüchse sozialer Distinktion in einem sozialethischen Sinne hat Bourdieu in seiner Studie „Das Elend der Welt" selbst beschrieben.[34] Er stellt hierin fest, dass in Wohlstandsgesellschaften zwar eine materielle Sicherung (Nahrung, Wohnraum, Grundstock an Bildung) besteht. Zugleich jedoch nimmt das Leiden derer zu, die von gesellschaftlichen Vollzügen abgeschnitten und denen in der sozialen Positionierung untere Ränge zugewiesen werden (Arbeitslose, Arme, MigrantInnen …). Gerade innerhalb der Spielregeln einer Distinktionsgesellschaft, die durch beständige Konkurrenz und Wettkämpfe um soziale Positionen, symbolisiert in kulturellen Ausdrucksformen, gekennzeichnet ist, ist dieses „positionsbedingte Leiden", wie Bourdieu es nennt, eine besonders schmerzliche Zurücksetzungserfahrung. Bourdieu erläutert dies mit einem literarischen Beispiel: „Patrick Süßkinds Stück *Der Kontrabaß* vermittelt ein äußerst gelungenes Bild von der schmerzhaften Erfahrung, die all jene von der sozialen Welt haben können, die – wie der Kontrabassist in einem Orchester – eine untere und unbedeutende Stellung innerhalb eines prestigereichen und privilegierten Universums einnehmen."[35]

[33] *Carsten Wippermann / Marc Calmbach*, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieu-Studie U 27, Düsseldorf 2008. Gerade in dieser Jugendstudie spielt das Thema der sozialen Distinktion eine wichtige Rolle. Hier findet sich auch ein differenzierter Rekurs auf Bourdieu (ebd., 36–43); vgl. weiters *Marc Calmbach / Peter M. Thomas / Inga Borchard / Bodo B. Flaig*, Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Düsseldorf 2012.

[34] *Pierre Bourdieu* u. a., Das Elend der Welt. Studienausgabe, Konstanz 2005.

[35] Ebd., 18.

Die zweite Pathologie sozialer Distinktion ist im religiösen Feld angesiedelt. Es liegt, wie gezeigt, in der Logik von Bourdieus These, dass Religion als wesentlicher Bestandteil der Kultur ebenfalls zum Mittel sozialer Distinktion wird. Friedrich Wilhelm Graf beschreibt daher im Gefolge Bourdieus den religiösen Pluralismus als einen „Unterscheidungskampf“[36]: „Viele Religionsfelder sind zu Schlachtfeldern ‚Heiliger Kriege‘ geworden, in denen Gotteskrieger hohe Gewaltbereitschaft zeigen.“[37] Offenbar ist es nur ein kleiner Schritt von übersteigerter religiöser Distinktion zu einem intoleranten und gewaltbereiten Fundamentalismus. Auffällig ist, dass zwischen beiden pathologischen Formen der Distinktion, dem positionsbedingten Leiden und dem fundamentalistischen Unterscheidungskampf, ein Zusammenhang besteht. Denn offenbar bietet die übersteigerte religiöse Abgrenzung eine Möglichkeit, erfahrene soziale Zurücksetzung zu kompensieren. So hält Graf für die fundamentalistisch angehauchten Pfingstkirchen Südamerikas fest: „Offenkundig sind religiöse Akteure besonders erfolgreich, wenn sie den Laien ein starkes Distinktionsbewußtsein gegenüber der Umwelt vermitteln. […] Indem Menschen in der religiösen Gemeinschaft das Gefühl erhalten, von Gott auserwählt, also anders als die vielen anderen draußen zu sein, gewinnen sie starke Gruppenidentität und als Individuen neue Kraft. Religiöser Glaube scheint für Menschen, die sich als anonyme Opfer gesellschaftlicher Entwicklungen, als Marginalisierte und Ausgeschlossene erleben, vor allem dann attraktiv zu sein, wenn er ihnen zu ‚empowerment‘ und neuer Ich-Stärke verhilft.“[38]

Blendet man von diesen soziologischen Befunden zurück auf die grundlegende christliche Idee des Heilsuniversalismus, wird die theologische Problematik übersteigerter religiöser und sozialer Distinktion deutlich: Die Instrumentalisierung von Religion, um andere soziale Gruppen und religiöse Überzeugungen zu diskreditieren, steht offenbar im Gegensatz zur theologischen Idee eines Heils, das allen Menschen, nicht nur einigen Auserwählten, gilt. Und ein positionsbedingtes Leiden unter sozialer Zurücksetzung befindet sich aus christlicher Sicht in Opposition zum bereits in der Jesusbotschaft zentralen Medium des zugesagten Heils: der Aufhebung sozialer Marginalisierung. Eine theologische Revitalisierung des grundlegenden christlichen Heilsuniversalismus ist unter den Bedingungen der Distinktionsgesellschaft daher mit Kritik und Überwindung übersteigerter religiöser und sozialer Abgrenzung verbunden.

3 Heilsuniversalismus in der Distinktionsgesellschaft. Impulse zur Plausibilisierung

Wenn Bourdieu die entscheidende soziologische Quelle darstellt, um über Mechanismen sozialer Distinktion aufzuklären, so ist das II. Vatikanische Konzil der wohl reichste Fundus katholischer Tradition, um der Idee des Heilsuniversalismus theologische Konkretion zu verleihen. Möchte man die theologischen Grundlinien des

[36] *Friedrich Wilhelm Graf*, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007, 50.
[37] Ebd., 61.
[38] Ebd., 63.

Konzils und seiner umfangreichen Texte in eine einigermaßen systematische Struktur bringen, bietet sich der während des Konzils bereits von Kardinal L.-J. Suenens (Mecheln-Brüssel) vorgeschlagene „Plan d'ensemble" an.[39] Die Kirche müsse sich zunächst einmal mit sich selbst beschäftigen, allerdings unter zwei Hinsichten: im Sinne einer Selbstverständigung nach innen („ecclesia ad intra") und einer Positionierung nach außen, im Verhältnis zur modernen Gesellschaft („ecclesia ad extra"). Beide Formen kirchlicher Selbstbesinnung sind von der Leitidee des Heilsuniversalismus geprägt. Dabei lassen sich auch seine hier herausgearbeiteten Merkmale, Universalität und Wirkmächtigkeit, wiedererkennen.

(a) „Ecclesia ad intra": Entgrenzte Kirche

Die theologische Grundsatzidee des Heilsuniversalismus durchzieht auffällig die programmatischen Anfangspassagen der Konzilstexte.[40] Dies zeigt sich deutlich an einer universalisierenden „Semantik": den „All- und Ganz-Aussagen". Die Liturgiekonstitution zitiert etwa den einschlägigen Bibelvers 1 Tim 2,4. Hier ist von einem Gott die Rede, „der will, dass *alle* Menschen gerettet werden" (SC 5, Hervorhebungen hier und im Folgenden A.K.). Das Ökumenismusdekret spricht davon, dass Christus „das *ganze* Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt führe" (UR 2). Das Dokument über die Ostkirchen intendiert eine „Verkündigung des Evangeliums an die *ganze* Welt" (OE 3). Diese semantische Universalisierung in All- und Ganz-Aussagen wird unterfüttert durch eine explizite Theologie des universalen Heilswillens Gottes. Er legitimiert die Stoßrichtung der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, nämlich die institutionelle Beschränkung von Kirchlichkeit aufzubrechen.[41] Das Wirken des Heilswillens Gottes wird bewusst auf alle Menschen ausgedehnt und damit auch jenseits der katholischen Kirche im institutionellen Sinne angesiedelt: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen." (LG 16) Auch die Wirkmacht des göttlichen Heilswillens wird in *Lumen Gentium* ausgefaltet. Das theologische Mittel hierzu ist die Selbstbeschreibung der Kirche als Sakrament, als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Damit werden kirchliche Gestalt und Vollzüge zu einem Glaubwürdigkeitsausweis der behaupteten göttlichen Heilswirksamkeit für alle Menschen. Mit dieser Aufnahme des christlichen Heilsuniversalismus in

[39] Vgl. zum Suenens-Plan: *Ansgar Kreutzer*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck–Wien 2006, 191–196.

[40] Vgl. die erhellenden Artikel: *Michael Böhnke*, Universaler Heilswille Gottes. Eine Relecture einleitender Formulierungen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: IKaZ 37 (2008), 230–242; *Roman A. Siebenrock*, Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung des kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von ‚Kirche nach innen' und ‚Kirche nach außen', in: *Michael Bredeck / Maria Neubrandt* (Hg.), Wahrnehmungen. Theologie – Kirche – Kunst. FS Meyer zu Schlochtern, Paderborn 2010, 59–79.

[41] Vgl. *Günther Wassilowsky*, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck–Wien 2001.

ihr theologisches Selbstverständnis verbietet sich die katholische Kirche zugleich jeden fundamentalistischen Hang, mit anderen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen despektierlich oder gar diskriminierend umzugehen. Es ist die Frucht des Rekurses auf den universalen Heilswillen Gottes und dessen Integration in die kirchliche Selbstsicht, dass in der Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen diesen hohe Wertschätzung gezollt wird: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist." (NA 2) Fundamentalistische Distinktionen gegenüber anderen religiösen Überzeugungen verbieten sich so mit theologischer Konsequenz: „Wir können aber Gott, den Vater *aller*, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern." (NA 5)

(b) „Ecclesia ad extra": Entgrenzte Solidarität

Die theologische Leitlinie des universalen Heilswillens durchzieht auch die Selbstsicht von Kirche in ihrem Außenverhältnis. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* betont in einem der theologisch dichtesten Zitate des Konzils: „Da nämlich Christus *für alle* gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist *allen* die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein." (GS 22) Auch in der Pastoralkonstitution fehlt der Hinweis auf die Wirksamkeit göttlicher Heilszusage nicht. Sie wird in christlicher Deutung dort spürbar, wo Maßnahmen für eine humane Welt ergriffen werden. Die Konzilskonstitution identifiziert das Wirken Christi „in jene[n] selbstlosen Bestrebungen […], durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten […]" (GS 38). Vertreten *Lumen Gentium*, aber auch die Erklärungen zu den nichtchristlichen Religionen und zur Religionsfreiheit des Konzils eine dezidierte Gegenposition zu fundamentalistischen Tendenzen, andere Religions- und Glaubensformen herabzusetzen, so geht *Gaudium et Spes* heilsuniversalistisch angeleitet in Opposition zum „positionsbedingten Leiden" und propagiert ein Ethos universaler Solidarität: „Heute ganz besonders sind wir dringend verpflichtet, uns zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen und ihm, wo immer er uns begegnet, tatkräftig zu helfen, ob es sich nun um alte, von allen verlassene Leute handelt oder um einen Fremdarbeiter, der ungerechter Geringschätzung begegnet, um einen Heimatvertriebenen oder um ein uneheliches Kind, das unverdienterweise für eine von ihm nicht begangene Sünde leidet, oder um einen Hungernden, der unser Gewissen aufrüttelt" (GS 27).

Sowohl *Lumen Gentium* als auch *Gaudium et Spes*, ja die theologischen Grundlinien des Konzils insgesamt lassen sich so als Formen christlicher Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft lesen. Das II. Vatikanum bekräftigt die soteriologische Idee eines Gottes, der das Heil aller Menschen will. Es konkretisiert diese Gottesrede, indem Orte erfahrbaren Heils und Unheils identifiziert werden. Die Konzilstexte kritisieren aus dem theologischen Maßstab des Heilsuniversalismus heraus Formen religiöser und sozialer Diskriminierung. Sie verpflichten im Gegenzug die Kirche zu religiöser Toleranz und zum Einsatz für eine solidarische Gesellschaft. Erst in der kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis

wird plausibel, was theologisch behauptet wird: die Wirklichkeit des universalen Heilswillens Gottes. Was bedeuten diese konziliaren Konkretionen des christlichen Heilsuniversalismus für das Projekt der Glaubensreflexion, für die Theologie im engeren Sinn?

(c) Politische Sensibilität: Entgrenzte Theologie

Bourdieus Theorie sozialer Distinktion, die soziologischen Milieustudien und der von Friedrich Wilhelm Graf u. a. herausgestellte Zusammenhang von sozialer Marginalisierung und fundamentalistischer Orientierung halten gemeinsam eine fundamentaltheologische Lektion bereit: Religiöse Überzeugungen und Praxen entstehen weder im gesellschaftsfreien Raum noch werden sie primär durch unwiderstehliche theologische Argumente hervorgerufen. Religions- und wissenssoziologisch ist vielmehr ausgemacht, dass Religiosität sich stets im Rahmen sozialer Vorbedingungen und den damit verbundenen Erfahrungen entwickelt. Mit dem Mut zur anachronistischen Analogie lässt sich behaupten, dass auch dem „Plausibilisierungsprogramm" Jesu diese Einsicht zugrunde liegt. Denn, um dem Glauben an einen Gott, der allen Menschen in Liebe zugewandt ist und Wege findet, sie dies spüren zu lassen, Glaubwürdigkeit zu verschaffen, fokussiert Jesus in seinem Reden und in seinem Handeln auf das Phänomen der „Armut", also auf Erfahrungen sozialer Diskriminierung und der Möglichkeit ihrer Überwindung. Die Heilszusage an alle Armen ist *das* jesuanische Mittel, um sein heilsuniversalistisches Gottesbild manifest und plausibel zu machen. Aus diesen gewissermaßen übereinstimmenden wissenssoziologischen und bibeltheologischen Erkenntnissen lässt sich folgern: Das Projekt der Fundamentaltheologie, die Plausibilisierung christlichen Glaubens, ist stets auf soziale Verhältnisse und die in ihnen gemachten Erfahrungen verwiesen. Konkret: Wenn, wie sich im Blick auf den Fundamentalismus zeigt, Erfahrungen sozialer Marginalität einem exklusivistischen Religions- und Gottesverständnis Vorschub leisten, dann ist im Umkehrschluss die Plausibilität eines allen Menschen gut wollenden Gottes an Erfahrungen gelingender Solidarität gebunden. Daraus ergibt sich ein enges Verhältnis zwischen der systematisch-theologischen Plausibilisierung religiöser Gehalte und dem Einsatz für Strukturen der Gerechtigkeit und Solidarität. In eine ähnliche argumentative Kerbe schlägt Thomas Pröpper. Auch er rekurriert für das Gesamtprojekt der Glaubensbegründung auf *Erfahrungen* von Freiheit und sozialer Anerkennung und postuliert ein wissenschaftstheoretisches Naheverhältnis von Dogmatik und Sozialethik: „Die Konsequenz für Theologie und Kirche kann deshalb nur sein, nach realen Vermittlungsprozessen des Glaubens zu suchen, durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Annahme ihrer Freiheit ermutigt erfahren. […] Und hier […] liegt auch das Interesse, das christliche Sozialethik und Dogmatik wie kein anderes verbindet."[42]

Es liegt in der Konsequenz des skizzierten Plausibilisierungszusammenhangs zwischen Heilsuniversalismus und Erfahrung von Solidarität eine politisch sensible Theologie auf die Agenda theologischer

[42] *Thomas Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2001, 71.

Reflexion zu setzen. Die politische Theologie ist keine dem Zeitgeist der „68er" geschuldete Modeerscheinung. Sie verdankt sich vielmehr der bleibenden erkenntnistheoretischen Einsicht, dass religiöse Überzeugungen und theologische Plausibilitäten stets in Abhängigkeit zu ihrem sozialen Umfeld stehen. Sie verdankt sich dem Glauben an einen Gott, dessen universaler Heilswille sich nach biblischem Zeugnis in der Abwesenheit von Diskriminierung und in der Erfahrung von Solidarität vermittelt.

4 Zum Schluss: „Jupp Schmitz als Fundamentaltheologe?"

Folgt man Bourdieus Soziologie der Distinktion, gehören Faschingsbräuche kaum zu den typischen kulturellen Ausdrucksformen des akademisch-theologischen Milieus. Folgt man jedoch Bourdieus Gesellschaftskritik, führt eine allzu starke soziale und kulturelle Distinktion zu leidvollen Ausgrenzungen und Herabsetzungen. Insofern kann das Überschreiten milieuspezifischer Kulturformen auch den Pathologien sozialer Distinktion entgegenwirken. In diesem Sinne möchte ich mit dem Faschingsschlager schließen, mit dem ich begonnen habe. Denn auch hierin findet sich – freilich im Sinne einer impliziten Theologie – die fundamentaltheologisch verwertbare Beobachtung, dass religiöse Überzeugungen an soziale Lagen und Erfahrungen gekoppelt sind. In Jupp Schmitz' Lied hängen solidarische Gesellschaftserfahrung (Überwindung von Freund-Feind-Schemata) und Heilsuniversalismus („Wir kommen alle, alle, alle in den Himmel") ebenfalls zusammen. So heißt es in der letzten Strophe:

„Wenn ich bedenke, was weiter geschieht, wenn aus dem Lied man die Lehren zieht. Dann werden Freunde und Feinde vereint, bis einst die Sonne des Friedens scheint. Alle die Türen, sie öffnen sich weit in dieser herrlichen Zeit. Bis zu den funkelnden Sternen empor klingt dann der fröhliche Chor: Wir kommen alle, alle, alle in den Himmel."[43]

Ob Jupp Schmitz damit am Ende Recht behält, wissen wir nicht. Aber es ist Kern christlichen Glaubens, es zu hoffen.

Der Autor: *Ansgar Kreutzer, geb. 1973, Studium der Katholischen Theologie (Diplom), der Soziologie und der Philosophie der Religion und des Christentums (Magister Artium) in Freiburg i. Br., Paris und Frankfurt a. M., Promotion in Katholischer Theologie mit einer Dissertation zur Pastoralkonstitution (Karl Rahner-Preis 2006), Habilitation in Dogmatik mit einer Arbeit zur Kenosis-Christologie, wissenschaftliche Mitarbeit und Assistententätigkeit in Freiburg i. Br., Frankfurt a. M. und Linz a. D. Seit März 2011 Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, seit Oktober 2012 Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift; Publikationen: Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck–Wien 2006; Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags, Münster u. a. 2011; Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br. 2011.*

[43] Vgl. Anm. 2.

Das aktuelle theologische Buch

Die Theologie eines Suchenden

◆ Halík, Tomáš: Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit. Aus dem Tschechischen von Otfrid Pustejovsky. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²2012. (319) Pb. Euro 16,99 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-451-30620-4.

Der gegenwärtig wohl bekannteste tschechische Priester und katholische Denker Tomáš Halík schreibt seit einigen Jahren alljährlich ein neues Essay-Buch, das immer wieder vor Weihnachten erscheint. Im Jahre 2005 war es das Buch mit dem Titel „Nachtgedanken eines Beichtvaters", das 2012 bereits in der zweiten Auflage auf Deutsch erschienen ist.

Der Religionswissenschaftler und Theologe, der ursprünglich als Psychotherapeut tätig war, legt in seinen Büchern das Zeugnis eines suchenden und um den *rechten*[1] Glauben ringenden Christen ab. Seine Werke finden ein großes Echo unter tschechischen Intellektuellen sowie unter jenen „westlichen" Christen, die sich für Tschechien als „Laboratorium" der Säkularisierung interessieren.

Tomáš Halík trifft in seiner Heimat entweder auf Anhänger oder Gegner. Kaum jedoch trifft man auf einen Gefolgsmann oder Mitstreiter. Daher ist es für sein Werk wichtig, dass es auch im Ausland Widerhall findet. Was aber hat Halík zu bieten?

Schon beim ersten Überfliegen der „Nachtgedanken" tauchen einige für Halík charakteristische Gedanken auf: die „schüchterne Religiosität" des böhmischen Volkes, der Gegensatz zwischen pharisäisch arroganten Lippenbekenntnissen selbstsicherer Kirchenleute und der Begegnung mit Jesus in und durch eine Glaubensunsicherheit, die geheimnisvolle Annäherung eines „anonymen Christen" an Gott, die mit – nach Halíks Meinung – „schwachsinnigen Schwärmereien" einer begeisterten Menge von Frömmlern kontrastiert. Halík versucht diese Gegensätze mit dem Wort „Paradoxon" auf einen Nenner zu bringen. Wie weit das „Paradoxe" am Christentum als eine allgemein geltende theologische Interpretationsfigur – wie Halík dies darstellt – relevant ist, bleibt fraglich. Doch die Vorahnung einer aufkommenden postaufklärerischen Theologie, die ihre Rationalität nicht aufgibt, sondern im Respekt vor dem Geheimnis Gottes das Licht auf die Religiosität der Menschen angesichts Jesu Botschaft wirft, bringt Hoffnung und Inspiration nicht nur für die Theologen aus den „hochsäkularisierten" böhmischen Ländern, sondern auch für sensibel zuhörende Christen und Theologen Westeuropas.

Zum besseren Verständnis des Buchs ist es anzuraten, die Lektüre nicht beim Anfangskapitel, sondern mit dem 9. Kapitel („Ein Karnickel spielt Geige") zu beginnen. In diesem Kapitel wird nämlich die religiöse Situation von Halíks Heimatland plastisch geschildert. Es zeigt sich, dass die herkömmlichen quantitativen Forschungsmethoden nicht ausreichen, um ein relevantes Bild von der Religiosität der Tschechen zu erhalten. Halík bemerkt ganz richtig, dass dem tschechischen Volk langfristig (nicht nur in der Zeit des Kommunismus) „die Überzeugung eingebläut wurde, dass Religion als solche die Gesamtsumme aller Dummheit darstelle" (176 f.). Die Folge davon ist eine merkwürdige Form einer „atheistischen" Tradition, wenngleich dieser vermeintliche Atheismus eigentlich eher eine durch Familientraditionen übernommene Form des oberflächlichen Abfindens mit dem im Grunde genommen unbekannten Phänomen des Christentums ist.

Einige tschechische Gegner werfen Halík vor, er schreibe in einer freien Sprache, ohne auf die üblichen exegetischen, dogmatischen oder philosophischen Begründungen zu rekurrieren. Diese Kritiker vergessen (oder wollen es vielleicht nicht sehen), dass gerade diese seine

[1] „Recht" nicht im Sinne einer unbedingt traditionellen Orthodoxie, sondern im Sinne eines Rahner'schen „reflektierten Christentums".

Rede- und Schreibweise viele unserer Zeitgenossen anspricht – auch wenn er eine im Grunde genommen traditionelle katholische Theologie samt seiner persönlichen Frömmigkeit darstellt (oder gerade darum). Er vollführt in seiner Theologie keinen „Hochleistungssport" für die Insider (Wanke), vielmehr ist er mit den Suchenden unterwegs.

Halík gehört zu jenen Theologen, die ihre Lebensgeschichten und ihre Theologien aufeinander beziehen wollen. Dies ist an seinem Buch wohl das Wertvollste: Der Leser erlebt mit dem Priester Halík dessen Erfahrungen mit dem menschlichen Leid, das im Beichtstuhl „abgeladen" wird; man erlebt mit ihm die Gespräche mit Gläubigen und (vermeintlich) Ungläubigen, mit Suchenden und Fragenden sowie mit Resignierten oder Distanzierten. Halík ist immer auf der Suche nach Antworten auf die Grundfragen unseres Glaubens, wie jemand, der erst als Erwachsener den christlichen Glauben entdeckt hat (und das war denn auch so der Fall!). Er bleibt auch nach vielen Jahren des Priesterseins seinem Suchen treu. Und darum ist das Buch „Nachtgedanken eines Beichtvaters" empfehlenswert – nicht nur als eine „geistliche Lesung", sondern auch als ein Denkanstoß an Theologen und reflektierende Christen.

Budweis *Michal Kaplánek*

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

◆ Kolozs, Martin (Hg.): Eine Antwort des Glaubens. Im Gespräch mit Paul M. Zulehner und Petra Steinmair-Pösel. Studienverlag, Innsbruck–Wien–Bozen 2012. (104) Pb. Euro 19,90 (D, A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7065-5210-3.

Martin Kolozs, der Herausgeber dieses Interviewbandes, hat die Sozialethikerin Petra Steinmair-Pösel und den Pastoraltheologen Paul M. Zulehner zu Fragen eines „Kirchenumbaus" interviewt. Das vorliegende Buch zeigt dieses Gespräch auf. Die Thematik des Gesprächs kreist um Fragen einer Reform der Kirche, nicht um Fragen der Krise der Kirche. Krise ist für die Autoren „wie eine Krise, die es zu überstehen gilt", Umbau dagegen heißt „Wachsen und Reifen mit dem Wissen, dass es nie wieder so sein wird wie zuvor".

Die Notwendigkeit eines Kirchenumbaus wird anhand einiger „Perspektivenwechsel" illustriert. Zwei von ihnen sollen herausgegriffen werden.

Der erste Perspektivenwechsel geht dem Verständnis der herrschenden röm.-kath. Auffassung von kirchlicher Hierarchie nach. Sie wird grundsätzlich als eine „von Männern geleitete Frauenkirche" bestimmt. Das bürokratische System des Vatikans wird als veraltet eingestuft. Es wird der langjährige Minister und Leiter des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hans Maier, zitiert, der hervorhebt, dass es im Vatikan keine „Ministerkonferenzen", also keine „institutionelle Zusammenarbeit zwischen den Kongregationen" gebe.

Beklagt wird auch die Art und Weise der Bischofsernennungen. Die Autoren verweisen auf die Macht, die dem ehemaligen Sekretär von Papst Johannes Paul II. zukam. Man hatte in diesen Zeiten den Eindruck, dass die Bischofsernennungen nicht durch die „mühselige Detailarbeit der Nuntiaturen und der Bischofskongregation" zustande kam, sondern durch ein „churchmanagement by sideways".

Positiv hervorgehoben werden einige markante Linien des gegenwärtigen Papstes. Er wird gesehen als ein „Gottesmann, der nicht moralisiert" und er wird gesehen als ein Papst, der sich für die universellen Menschenrechte und -pflichten einsetzt – ganz besonders für die Religionsfreiheit.

Der zweite Perspektivenwechsel geht der Frage nach, welche Stellung der Frau in der gegenwärtigen Kirche zukommt und welche Stellung der Frau zukommen sollte. Wenn die Autoren die Priesterweihe von Frauen auch einfordern, so nicht in der Weise, dass Frauen „einfach weibliche Priesterinnen im überkom-

menen System“ sein sollten, also „weibliche Würdenträgerinnen und Exzellenzen“. Notwendig ist, dass sich das „Amtsverständnis“ erneuert. „Amt meint dann nicht Herrschaft, sondern Da-sein für die anderen“, kurz: „Dienst“.

Wo Frauen die Weihe als „Machtposition“ anstreben und einfordern, haben sie das kirchliche Amt missverstanden. Amt bedeutet seinem Wesen nach eben „Dienst“. Wer dazu nicht bereit ist, ist für ein „kirchliches Amt“ nicht geeignet.

Bei ihrer Forderung, Frauen die Priesterweihe zu spenden, geht es nicht darum, den Mangel an Priesterberufungen von Männern auszugleichen. Wenn es so wäre, würden Frauen nur zu „Lückenbüßerinnen“ gemacht werden.

Nicht überzeugt hat mich der Hinweis, der die Frauenordination im Hinblick auf die Gleichwertigkeit von Mann und Frau in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung zu stützen sucht. Frauen kritisieren meines Erachtens zu recht, dass Männer immer wieder zu definieren versuchen, was des Mannes und was der Frau sei. Diese Unterscheidung zu treffen, sollte allein den Frauen überlassen werden.

Dieser Interviewband wird Kontroversen auslösen. Aber, der geforderte und angezielte Kirchenumbau wird nicht ohne eine Streitkultur im Sinne Jesu vorankommen. In diesem Sinne sei das vorliegende Buch all den Menschen empfohlen, die an einem Umbau unserer Kirche interessiert sind.

Linz *Herwig Büchele SJ*

◆ Krätzl, Helmut: Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (190) Geb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3199-6.

Gleich seinem vorletzten Buch, „Mein Leben für eine Kirche, die dem Menschen dient“, ist das von DDr. Helmut Krätzl zum 50. Jahrestag der Eröffnung des II. Vatikanums publizierte Buch, „Das Konzil – ein Sprung vorwärts“ für jeden an seiner Kirche interessierten Christen eine gleichsam verpflichtende Lektüre.

Der Autor, Stenograf beim II. Vatikanum, erschließt historisch und theologisch kompetent sowie gewohnt angenehm lesbar in fünf Kapiteln die wesentlichen Konzilsdokumente. Dankbar für den bereits erfolgten Sprung des Konzils nach vorwärts, erinnert nunmehr ermutigend wiewohl kritisch besorgt der emeritierte Bischof daran, den Sprung des Konzils nach vorwärts, d. h. sein bis heute noch nicht gehobenes Potenzial der Erneuerung, der „Verheutigung“ der Kirche endlich wahrhaben zu wollen.

Kap. 1 überschreibt Helmut Krätzl mit: „Die Gegner des Konzils saßen in der Kurie.“ Johannes XXIII. übertrug zwar die „Vor-Vorbereitungskommission der Kurie, jedoch war die Ernennung des Jesuiten Augustin Bea zum Kardinal und seine Berufung in das neu gegründete Einheitssekretariat ganz und gar nicht im Sinne der Kurie. Unterschiedlich waren auch die Erwartungen des Weltepiskopates: Beharren auf dem bzw. Erneuerung des Befindens der Kirche, d. h. Konfrontation bzw. Dialog mit der Welt und der Zeit. Wiederholt griffen die beiden Konzilspäpste, Johannes XXIII. und Paul VI., auf Drängen der konservativen Minorität in das Konzilsgeschehen ein. Bekanntermaßen ist man sich 50 Jahre nach Konzilsbeginn in der Auslegung mancher Dokumente noch immer nicht einig: Ja zum Konzil, aber …

In Kap. 2 erinnert der Verfasser daran, dass die Konzilsväter Mut hatten zu wirklich Neuem. Im Sinne Johannes XXIII. sollte die Kirche einen Sprung vorwärts machen. Sie hat ihn getan! Das II. Vatikanum sieht nunmehr die Kirche als trinitarisch begründete Gemeinschaft, erfahrbar z. B. in der Verschiedenheit ihrer Charismen und Ämter. In aufsehenerregender Weise spricht das Konzil vom Priestertum aller Getauften. Die Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst wird von der Mehrheit der Konzilsväter mit Gefallen bestätigt, ebenso die Selbstständigkeit der Ortskirchen. Herzstück des Konzils ist die Reform der Liturgie, die sich dem mutigen Einsatz vieler Konzilsväter sowie der jahrelangen Vorarbeit und der liturgischen Bewegung (erinnert sei an Josef A. Jungmann SJ, Pius Parsch, den Linzer Bischof Joseph Cal. Fließer [Anm. des Rezensenten], seinen Nachfolger Franz Sal. Zauner) verdankt. Eigentliche Richtschnur des Glaubens und Fundament der Theologie ist die Bibel, worunter auch das Lehramt steht (DV). Schließlich ist die Wiederentdeckung der Bibel ein großer Schritt in Richtung Ökumene. Das Konzil sieht die Ehe in einem neuen Licht. Nicht mehr der Kontrakt steht im Vordergrund, sondern die Ehe als Bund wird hervorgehoben. Ein weiteres Anliegen Johannes XXIII. war es, den Weg zur Einheit mit

den getrennten Kirchen zu ebnen (Ökumene). Durch die Taufe sind die christlichen Kirchen im einen Leib Christi verbunden. Die liturgischen Handlungen auch anderer Kirchen sind Quellen der Gnade. Das 2000 Jahre lang gestörte Verhältnis der Kirche zu den Juden bzw. zu nichtchristlichen Religionen fand ein Ende. Jegliche Judenverfolgung wird beklagt. Die Erklärung der Konzilsväter über die Religionsfreiheit, begründet im Wesen der Person und in der Freiheit des Glaubensaktes, wurde mit 2308 Ja-Stimmen verabschiedet. Ein gründliches theologisches Nachdenken über das Selbstverständnis der Christen anderen Religionen gegenüber sowie über die Positionierung der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft wird deshalb eingefordert. Dies schuldet die Kirche nicht nur dem Konzil, sondern auch einer Gesellschaft, der sie zu einem friedlichen Zusammenleben verschiedener Kulturen dienlich sein kann.

Das 3. Kap. widmet Helmut Krätzl dem noch nicht ausgeschöpften Potenzial des Konzils. Solches Potenzial könnte sehr zur Lösung heutiger schwerwiegender Probleme beitragen. Gemeinsam mit dem Bischof von Rom wäre das Bischofskollegium im Lehr- und Hirtenamt Träger der höchsten und vollen Verantwortung über die ganze Kirche. Bischofskonferenzen – Instanzen zwischen Weltkirche und Ortskirche – sind weitgehend entmachtet. Die am Vatikanum II wiedergefundene „Communio-Ekklesiologie" könnte den Ortskirchen wertvolle Impulse liefern. Nach wie vor sind die Ortskirchen Filialen der Weltkirche. Wohl gibt es Laieninitiativen, Pfarrerinitiativen, Theologen-Erklärungen, warum keine Bischofsinitiativen? Beispielgebende National- bzw. Diözesansynoden blieben hinsichtlich pastoral brennender Fragen fruchtlos. Die Lösung anstehender schwerwiegender Fragen steht nach wie vor aus, obwohl sich das Konzil aus guten theologischen Gründen zum synodalen Prinzip und seiner Effizienz bekannte. Der „Dialog für Österreich" (St. Virgil, Salzburg 1998) z. B. ist bedauerlicherweise verstummt. Obwohl das Konzil in Lumen Gentium 10 an das „gemeinsame Priestertum" erinnert, kam es bis heute spirituell und strukturell noch kaum zu seiner Entfaltung. Zu sehr beharrt Rom ängstlich auf der Grenzziehung zwischen (Amts-)Priestern und Laien. Helmut Krätzl nennt auch die noch zu wenig konsequent verwirklichte Reform der Liturgie beim Namen (Ausschöpfen des Reichtums der Lesungen, inhaltlich wie sprachlich guter Gebetstexte, Musik auf hohem Niveau, weiters Raum für Schönheit und Feierlichkeit). Deutlich kommt der Autor auf die die christlichen Konfessionen immer noch trennende Eucharistie zu sprechen, wenngleich es dankbar angenommenes Geschenk der Ökumene ist, viel auf den Weg gebracht zu haben. Die positive Sicht des Konzils von Sexualität und Ehe ist bis heute weitgehend unbekannt geblieben. Das Konzil spricht von der Sexualität als dem Geschenk des Schöpfers und von der gewissenhaften Eigenverantwortung der Eheleute bezüglich der Zahl ihrer Kinder. Die Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene ist dem Autor des Buches ebenso ein dringliches Anliegen.

In Kap. 4 seines Buches handelt Helmut Krätzl von den zwei Lehr- und Wächterämtern. Über das Verhältnis von Lehramt und Theologie sagt das Konzil: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, kann im Glauben nicht irren." (LG 12) Der Glaubenssinn hat für Lehramt und Theologie gleichermaßen bedeutendes Indiz bei der Wahrheitsfindung zu sein. Das notwendige gegenseitige Angewiesensein von Theologie und Lehramt lässt fast das Bild von „zwei Lehrämtern" entstehen. Jedes hat dem anderen gegenüber eine „Wächterfunktion". Die Bischöfe haben darüber zu wachen, dass die Theologie auf dem Boden der wahren Lehre der Kirche bleibt, aber auch das Wächteramt der Theologie gründet in ihrer spezifischen „kritischen Funktion im Überlieferungsgeschehen der Kirche". Die lehramtlichen Aussagen haben dem Wort Gottes als dem Grundprinzip des Glaubens zu entsprechen. Was trotz allem in Zukunft hoffen lässt, ist unter anderem ein wachsender Konsens unter vielen Bischöfen und Bischofskonferenzen, ein theologischer Austausch im Rahmen der Ökumene und die Gegebenheit, dass die Lehrkompetenz der Theologie in der Gesellschaft stärker wächst als die des Lehramtes. Ein Nachdenken über all das, was beim Konzil möglich war und Erfolg bewirkte sowie die gemeinsame Verantwortung in der Suche nach der rechten Art der Verkündigung wäre Grund zur Hoffnung.

Im 5. Kapitel seines Buches schließlich verweist Helmut Krätzl auf spirituelle Konzilstexte als Impulse, die der Vertiefung des Glaubens dienen: Die Heilige Schrift als eine Einladung Gottes zu einem Gespräch unter Freunden; das Lesen der bedeutsamen Konzilstexte das Gewissen betreffend (GS 12–17), in dem der

Mensch allein ist mit Gott (Gewissen als letzte Instanz persönlicher Verantwortung); die hoffende Erinnerung an die Tragweite des gemeinsamen Priestertums aller Getauften (Teilhabe am dreifachen Dienst Christi); die Kirche auf der Seite der Armen; die bewusste Nachfolge Jesu mitten in der Welt; das Teilen der Freude und Hoffnung mit der Welt; als Mensch unter Menschen in der Welt leben; das Erkennen der Zeichen der Zeit; die Suche nach Antworten auf die Grundfragen des Menschen (woher komme ich, worin besteht der Sinn meines Lebens, wohin gehe ich).

Ein Buch also, das einen hoffen lässt!

Rüstorf *Josef Kagerer*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Huber, Konrad / Niemand, Christoph / Zugmann, Michael (Hg.): Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 36. Serie A (Aufsätze). Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments der KTU Linz, Linz 2011. (271) Kart. Euro 48,00 (D, A). ISSN 1027-3360.

Der Jahresband umfasst fünf meist längere Beiträge sowie einen Rezensionsteil. – In „Triumph der Herrlichkeit. Zur eschatologischen Dimension des Heils nach Röm 8,17c–30" liefert *Heinz Giesen* – unter starker Anlehnung an *J. Meißner* (vgl. dazu die kritische Rezension von *F. W. Horn* in ThLZ 2005) und das Projekt „Paulus neu gelesen" – eine eingehende Exegese der schwierigen Röm-Stelle, die er gegen die Mehrheitsmeinung stark präsentisch-eschatologisch deutet – entsprechend dem in 8,17c formulierten Doppelziel des Mitleidens *und* Mit-verherrlicht-Werdens mit Christus, wobei letzteres sich in einem dynamischen Prozess gegen die Leiden der Zeit durchsetze. Dazu ist Giesen aber gezwungen, etliche Begriffe und Wendungen abweichend zu übersetzen, so etwa *apekdechomai* (V. 19.23.25) als „empfangen", *eph' elpidi* (V. 20) als „mit Hoffnung", *tē gar elpidi* als „unter Hoffen" und den Aorist *esōthēmen* gnomisch-präsentisch mit „werden wir gerettet" (V. 24); *synantilambanetai* (V. 26) gilt als Passiv und mit *lambanein* identisches „Empfangen" des Geistes „in unserer Schwäche"; das *hyperentynchanein* des Geistes meine ein „Überkommen" bzw. „Begegnen" mit unseren Seufzern. Noch gewagter wirken die Wiedergabe von *hoti* als relativ-pronominales *ho ti* („das was") und die Deutung des „Geistes" in V. 27 als menschlicher Geist, obgleich im ganzen V. 26 *pneuma* den göttlichen Geist bezeichnet. So sympathisch der interpretatorische Ansatz anmutet, so gezwungen wirkt häufig der einzelne lexikalische und grammatikalisch-syntaktische Nachweis.

Unter dem Titel „Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen? Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefs" sucht *Sandra Hübenthal* neuen Einsichten der Pseudepigraphenforschung Rechnung zu tragen: Zunächst haben Pseudepigraphen als fiktionale Texte zu gelten, die mit Methoden der Erzähltextanalyse zu erschließen sind. Dabei ist für den Kol als Brief neben der Ebene der direkten Kommunikation besonders das Werkganze zu berücksichtigen, wohingegen Rückschlüsse auf den empirischen Autor und seine Adressaten nur mit größter Vorsicht zu ziehen sind. Die Angaben zur Situation der „Heiligen in Kolossä" (Kol 2,4.8.16.18.20–22) entwerfen vielmehr eine fiktive Bedrohungssituation, für die „Paulus" Handlungsanweisungen entwickelt. – Zur Frage, wieso der empirische Autor für seine Adressaten gerade „Paulus" als Pseudonym wählt, ist zu beachten, dass Pseudepigraphen wie der Kol nicht einfach auf eine normative Autorität der Vergangenheit rekurrieren, sondern diese erst herstellen. Es geht darum, dass „die Gegenwart sich ihre Vergangenheit schafft, um die Zukunft zu strukturieren" (91). Der pseudepigraphe Brief trägt damit zur Identitätskonstruktion der empirischen Adressaten wie auch der späteren Leser bei, indem er deren Situation auf dem Hintergrund des Textes transparent werden lässt. Seine Verteidigung des christlichen Lebensentwurfs gegen alternative Identitätsangebote dogmatistischer bzw. synkretistischer Art bleibt so weiterhin aktuell. – Ein Beitrag, der geläufige Annahmen zum Kol zu überdenken zwingt, aber auch notorische Interpretationsprobleme (etwa der kolossischen „Philosophie") relativiert.

In „Die Wehen des Völkerapostels. Gal 4,19 und die topographische Verankerung des Heidenapostolats innerhalb von Gal 1,13–2,14 und Gal 4,21–31" widmet sich *Karl Matthias Schmidt*, ausgehend von der Aussage über die Wehen des Apostels für die Gemeinde, zunächst dem Abschnitt 3,6–4,10, in dem Paulus für Heiden und Juden trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft die gleichen Ausgangsbedingungen erweist. Die wichtigen Motive der Erb-

schaft, Kindschaft und Sklaverei kehren dann in der Hagar-Sara-Perikope 4,21–31 wieder, doch in anderer Verwendung. Wie schon im biografischen Rückblick 1,13–2,10 geht es nun um die innerchristliche Opposition: Die von den Gegnern befürwortete Beschneidung bedeutet neuerliche Versklavung – im Gegensatz zur Freiheit in Christus. Auch die Gegenüberstellung des oberen mit dem jetzigen Jerusalem, die letzteres in der Arabia lokalisiert (4,25), weist zurück auf den Beginn des Briefes, wonach Paulus in weitgehender Distanzierung von Jerusalem in der Arabia weilte. Mit der in 4,27 wieder aufgenommenen Wehen-Metapher reklamiert der Apostel nun das obere Jerusalem für sich, während er die Gegner an die Seite der Arabia stellt. Zugleich zeigt er sich durch das in 4,19 verwendete Vokabular der antiken Freundschaftsethik als wahrer Freund der Gemeinde und stellt sich an die Seite der christlichen Heiden. – Der im Argumentationsgang nicht immer leicht nachvollziehbare Aufsatz bietet interessante Beobachtungen zu den argumentativen Verbindungslinien im Gal, aber auch manch wertvolle Hilfe für einzelexegetische Probleme, etwa zur *crux interpretum* 4,25a.

Im letzten Beitrag „Bar Kokhba und Qumran – Anmerkungen zum theologisch-ideologischen Hintergrund des zweiten jüdischen Krieges anhand des Paradigmas des נשיא-Titels" geht *Thomas Witulski* der öfter erhobenen Frage nach, ob die in der Zeit des zweiten jüdischen Aufstands auf Bar Kokhba bezogene Konzeption des *nāśî'* („Fürst") als Rezeption bzw. Weiterentwicklung qumranischer Vorstellungen oder als davon unabhängige Interpretation und Aktualisierung der *nāśî'*-Aussagen in Ez 33–48 zu erklären ist. Dazu erstellt Witulski ein Koordinatensystem zur Person des erwarteten *nāśî'* und zu der mit ihm verbundenen politisch-gesellschaftlichen Ordnung, in das er im Folgenden die an Ez 34–48, in den Qumranschriften (CD, 1QSb, 1QM, 4Q-Fragmente) und im Kreis um Bar Kokhba (Münzinschriften, Briefe, zeitgenössische Nachrichten, etwa Justin) gemachten Beobachtungen einträgt. Dabei zeigt sich, dass nur wenig für die Aufnahme qumranischer *nāśî'*-Vorstellungen durch Bar Kokhba spricht, viel mehr hingegen für eine eigenständig aktualisierende Deutung der Ezechiel-Texte. „Das heißt aber, dass der zweite jüdische Krieg bzw. die Aufstandsbewegung um Bar Kokhba nicht in die theologische Matrix der qumranischen Gemeinschaft bzw. der Essener eingetragen und auf diesem Hintergrund erklärt werden können" (206). – Ein kenntnisreicher, argumentativ durchsichtig gestalteter Aufsatz, der in einem entscheidenden Punkt das Qumran-Lösungsmodell relativiert.

Die zahlreichen angeschlossenen Rezensionen zeigen die Qualität und Ausführlichkeit, für welche die SNTU-Reihe bekannt ist. – Insgesamt ein Jahresband, der einigen Aufwand beim Lesen und Verstehen erfordert, aber eine Fülle von neuen Sichtweisen und Impulsen für bibelwissenschaftliches Arbeiten liefert.

Wien *Roman Kühschlem*

DOGMATIK

◆ Sandler, Willibald: Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind (topos taschenbücher 701). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (191) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 17,50. ISBN 978-3-8367-0701-5.

Mit diesem Band legt W. Sandler Überlegungen zu einer Theologie des Kreuzes vor, die nach seinem 2009 erschienen Buch zur Theologie des Sündenfalls („Der verbotene Baum im Paradies") den zweiten Teil einer umfassend konzipierten Erschließung der christlichen Rede von der universalen Erlösungstat Jesu bilden (23).

Die lukanische Perikope vom erstmaligen Auftreten Jesu in der Synagoge von Nazareth – laut Sandler ein „Evangelium im Evangelium" (53) – hat paradigmatische Bedeutung. Sie dient dazu, die Abgründe des Menschlichen und Zwischenmenschlichen aufzuzeigen, innerhalb derer das Erlösungswerk Christi sich ereignet (33–54). Jesu Verkündigung bestand demnach nicht zuletzt darin, die Menschen einem „*Community-Test*" (63) zu unterziehen und sie fähig zu machen, eine Gemeinschaft zu bilden, die nicht auf der Ausgrenzung anderer basierte. Die Nazarener hatten allerdings auf diese Verkündigung entsprechend einer „taxierenden Seitenblick-Mentalität" (49) reagiert, die auf „Dynamiken einer Identitätssicherung durch Abgrenzung" (53) basierte. Deshalb wurde durch das Auftreten Jesu nicht der umfassende Friede der Gottesreichsbotschaft Wirklichkeit, sondern eine „teuflische Allianz", die sich gegen Jesus „als den Sündenbock" richtete (94) und ihn schließlich ans Kreuz brachte. Jesus transformierte allerdings in seinem Tod dieses Ereig-

Brennpunkte des Katholizismus

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 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. mit SU, ISBN 978-3-7917-2425-6
€ (D) 29,95 / € (A) 30,90

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? Eine Reflexion der neuen und fundamentalen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die das heutige Kirchenverständnis prägen.

464 S., kart., ISBN 978-3-7917-2424-9
€ (D) 34,95 / € (A) 36,–

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

nis der Gewalt, indem er sich mit den Sündern als Opfer von gewaltförmigen Mechanismen identifizierte und ihre sündigen Taten an ihm in einen „Akt liebender Selbsthingabe an den göttlichen Vater“ (103) verwandelte. Er eröffnete so selbst im tiefsten Abgrund der Gewalt wiederum einen Kairos der Wahl für Gott, von dem her „auch noch der Todsünder seine Entscheidung gegen Gott revidieren kann.“ (128) Die kollektive Gewalt und der Tod des Opfers dieser kollektiven Gewalt sind von daher nicht mehr die tragischen Endpunkte, sondern die „dramatischen Folgen von Begegnungen […], die […] Umkehr“ (159) eröffnen, wie die Ostererzählungen berichten. Das Kreuz „‚garantiert‘ den Erfolg von Erlösung […] und ist doch nicht ihr Ende, sondern ihr Anfang.“ (171) Um zu verstehen, wie Jesu Tat am Kreuz auch für diejenigen erlösend sein kann, die nicht seine unmittelbaren Zeitgenossen waren und nicht existenziell unmittelbar mit der Botschaft vom Kreuz konfrontiert worden sind, müsse, so Sandler, der Schritt von einer „Christologie von unten“ zu einer „Christologie von oben“ gemacht werden, die Jesus von vornherein als den Schöpfungsmittler voraussetzt (162 f.). Nur so könne einsichtig gemacht werden, dass das Christusereignis alle zutiefst betrifft.

Mit einem Vorurteil räumt Sandler mit diesem Buch gründlich auf – dem Vorurteil, dass Dogmatiker die Bibel nicht wirklich lesen würden. Seine Ausführungen basieren methodologisch gesehen darauf, systematisch fruchtbar gemachte „Bibelarbeit“ (12) zu sein. Allein schon dafür ist man dankbar. Auch die ausdrückliche Kritik mechanistischer Erlösungsvorstellung und die Option für eine Erschließung der Erlösungslehre von einer Geschichte dramatischer Begegnungen Gottes mit den Menschen, wie sie in den Evangelien geschildert werden, liest man mit großer Zustimmung, auch wenn Sandlers apodiktisches Urteil, wonach das Problem von Anselm von Canterburys Erlösungslehre eben darin bestehe, „dass er das Faktum dieser personalen Begegnung vernachlässigt“ (159), der komplexen Argumentation von *Cur Deus homo* wohl nicht ganz gerecht wird. Mit wenigen Ausnahmen besticht die Darstellung zudem dadurch, dass sie sich um eine auch Nicht-Theologen zugängliche Sprache und Darstellung bemüht. Dennoch hätte man sich auch in einem für einen breiteren Leserkreis geschriebenen Buch etwas ausführlichere Hinweise auf die Denkform und Methodologie der Dramatischen Theologie gewünscht, innerhalb derer Sandler seine Darstellung verortet (181, Anm. 4) – vor allem, weil er in doch relativ eigenständiger Weise auf dieses von R. Schwager entwickelte Instrumentarium zurückgreift. Nicht ganz überzeugend scheint die etwas abrupte Einführung der theologischen Rede von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu, die erklären soll, wie dessen Heilstat am Kreuz universal wirksam werden kann. Das hat weniger theologische, sondern mehr argumentationsstrategische Gründe. In der einführenden Problemskizze stellt Sandler seine folgenden Ausführungen nämlich in den Kontext der „Krise der ‚großen christlichen Erzählung‘ von Schöpfung, Sünde und Erlösung“ (12), die „heute auf ein gleich mehrfaches Unverständnis“ (9) stößt. Ob *heute* die relativ unvermittelte Einführung eines Elements aus dem Bereich der „Christologie von oben“ (163) für die Erschließung des Gehalts der Rede von der Erlösung durch Christus weiterführend ist, scheint fraglich. Der positive Gesamteindruck des Buches bleibt jedoch trotz solch kritischer Rückfragen bestehen. Gläubigen Christen bietet es hilfreiche Perspektiven auf die Vermittelbarkeit des eigenen Glaubens mit dem seltsam anmutenden Lehrstück von der Erlösung durch den Kreuzestod. Sandler beabsichtigt, seinen Gedankengang weiterzuentwickeln (183, Anm. 18) Man darf darauf gespannt sein.

Innsbruck *Mathias Moosbrugger*

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.

Wer nach einer Ethik pastoralen Handelns sucht, wird schnell die große Lücke in der deutschsprachigen Literatur entdecken. Daher mag es wenig überraschen, dass im 2009 erschienenen „Ethikkodex professioneller Seelsorger“ die VerfasserInnen (d. h. die österreichischen MoraltheologInnen) die Hoffnung aussprechen, „die moraltheologische Auseinandersetzung mit dem Thema einer pastoralen Berufsethik anzustoßen.“

Nun liegt der Sammelband „Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns“ vor. Als An-

lass für die Publikation werden die Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Öffentlichwerden von zahlreichen Missbrauchsfällen im Jahr 2010 angeführt.

Der Buchtitel verspricht keine ausgearbeitete Ethik. Es ist der Anspruch der Publikation, „Wegmarkierungen auf das Anliegen einer Ethik pastoralen Handelns hin" (7) zu setzen, wie Kardinal Lehmann im einleitenden „Geleitwort" formuliert. Für dieses Ziel haben die Herausgeber, Markus Graulich und Martin Seidnader, AutorInnen aus verschiedenen Disziplinen und Fächern sowie aus unterschiedlichen pastoralen Handlungsfeldern gewonnen.

Der Begriff „Ethik pastoralen Handelns" wird in differenten Bedeutungen verwendet:

a) Zwei der Beiträge betonen Ethik als *inhaltlich fassbaren Teil des katholischen Glaubens*.

Der Beitrag von *Lothar Wehr*, Neutestamentler in Eichstätt und Heiligenkreuz, verwendet den Terminus „Ethik pastoralen Handelns" im Sinne der Verkündigung der Sittenlehre. Wehr widmet sich der Frage, wie die Autoren des Neuen Testaments mit den teilweise rigoristisch klingenden ethischen Forderungen Jesu umgingen und welche Konsequenzen sich aus der jesuanischen und neutestamentlichen Ethik für die gegenwärtige pastorale Praxis ergeben. Für die Ethik pastoralen Handelns hält er fest: „Alle, die in der Seelsorge tätig sind, sind deshalb aufgefordert, zuerst die spezifischen Inhalte des christlichen Glaubens in ihrer ganzen Fülle zu lehren und zu verkünden, um darauf dann die kirchliche Moralverkündigung aufzubauen." (20)

Thomas Menamparampil, Erzbischof in Indien, betont die Ethik als interkulturell verbindenden Faktor. Er zeigt ethische Elemente, welche die katholische Ethik bzw. Morallehre mit allen religiösen Traditionen Asiens teile. Im interreligiösen Dialog könne auf ihnen aufgebaut werden.

b) Der überwiegende Teil der Beiträge versteht das Thema der „Ethik pastoralen Handelns" als Frage nach dem *Berufsethos*.

Markus Graulich, Kirchenrechtler in Rom und Richter an der Römischen Rota, untersucht den „Beitrag des Kirchenrechts zu einer Ethik der Seelsorge". Er vertritt die These, dass das Kirchenrecht „selbst schon Bausteine einer Ethik pastoralen Handelns enthält, welche von der konkreten Norm geschützt werden und dieser zugleich zu Grunde liegen." (27) Ein solcher Baustein sei etwa „die Würde der Kinder Gottes" (27). Aus diesem Element folge, dass im seelsorglichen Handeln die Achtung der Personwürde der Gläubigen stets zu wahren sei. Hinsichtlich der Umsetzbarkeit empfiehlt er, die ethischen Standards zunächst in der jeweiligen Bischofskonferenz, in den Diözesen und Pfarren zu diskutieren und danach die Einhaltung der Normen auf dem Verwaltungsweg, etwa durch die Einsetzung von Ethikkommissionen, abzusichern.

Der Pastoralreferent *Martin Seidnader* stellt auf der Grundlage des Motivs der societas imperfecta anregende Überlegungen zu einem pastoralen Ethos der Geschichtlichkeit an. Diese Rückbindung der Berufsethik an die Leitgedanken der Geschichtlichkeit und ethischen Fehlbarkeit der Kirche erlaube es, die Gruppe der SeelsorgerInnen – d.h. hier: der professionellen, kirchlich gesendeten Frauen und Männer – in ihrer Vielfalt der Dienste sowie der Wirkungs- und Verantwortungsbereiche zu betonen. Jede Zeit stelle spezifische Rollenerwartungen und Herausforderungen an die SeelsorgerInnen. Daher sei in den Blick zu nehmen, worin in der jeweiligen geschichtlichen Situation die adäquate Konkretisierung des pastoralen Berufsethos liege. Am Beispiel der Missbrauchshandlungen von SeelsorgerInnen hebt Seidnader die Dringlichkeit hervor, mit den einzelnen Situationen unter Berücksichtigung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse angemessen, aufrichtig und offen umzugehen. Das Leitbild der societas imperfecta und der Geschichtlichkeit des seelsorglichen Handelns könne davor bewahren, die Würde der Geschädigten dem Anliegen opfern, das Ansehen der Kirche zu schützen.

Karl Hillenbrand, Generalvikar im Bistum Würzburg, richtet den Blick auf die gegenwärtige Priesterausbildung. Das Öffentlichwerden der Missbrauchsfälle könne nicht heißen, einfach die moralischen Anforderungen an Priester zu erhöhen. Es gelte vielmehr, „immer wieder neu die Vermittlung der drei grundlegenden Bereiche von geistlich-menschlicher Reife, theologischer Bildung und pastoraler Befähigung zu suchen und diese gegenseitige Durchdringung auf konkrete ethische Verhaltensweisen bei der Vorbereitung auf den Priesterberuf zu konkretisieren." (116) Hillenbrand konzipiert die pastorale Ethik in diesem Bereich als Berufungsethik.

Der Seelsorger und Psychotherapeut *Wunibald Müller* veranschaulicht am Beispiel des

missbrauchenden Priesters die Erfordernisse und Voraussetzungen zur Schuldvergebung und -verarbeitung. Es wird unmissverständlich klar, dass das Empfinden und das Bewusstsein von Schuld sowie die Bereitschaft, Schuld anzuschauen und zu bearbeiten, grundlegende Fähigkeiten darstellen. Ebenso wird deutlich, dass Anforderungen auch auf Seiten des zuständigen Bischofs liegen. Über das Beispiel hinausgehend, fordere eine pastorale Ethik, dass Seelsorger in der Beichte oder in Begleitungsgesprächen auch die Opfer von Schuldhandlungen in den Blick nehmen und zur Sprache bringen.

Die Krankenhausseelsorgerin *Christine Pöllmann* referiert Anforderung an das pastorale Handeln in der Krankenhausseelsorge. Regelmäßige Beratungsgruppen (z. B. „Therapiezieländerungskonsile") stellen Hilfen für eine auch ethisch vertretbare Entscheidung in schwierigen Situationen dar. Im Hinblick auf das Berufsethos unterstreicht die Autorin die Wichtigkeit der „Selbstsorge" von SeelsorgerInnen.

Der ZDF-Redakteur *Jürgen Erbacher* stellt Überlegungen zur Rolle der Medien für die Einforderung einer Ethik pastoralen Handelns an. Die Medien würden eine Ethik der Pastoral fördern, indem sie vorbildliche und schuldhafte Vorgänge bzw. Handlungen ans Licht der Öffentlichkeit bringen und dadurch zur Einhaltung und Profilierung des Berufsethos von SeelsorgerInnen beitragen können. Der entscheidende Faktor sei, wie die Kirche mit der Kritik umgehe.

c) Der Begriff „Ethik pastoralen Handelns" meint im Vollsinn eine *ethische Theorie*.

Der Pastoraltheologe *Heribert Wahl* unternimmt den Versuch einer Entwicklung von pastoralethischen Fundamenten. Unter dem Titel „pastorale Grundhaltungen als Beziehungsethik im Geist Jesu Christi" stellt der Autor zunächst pastoralethische Leitlinien auf. Diese seien den Zielen verpflichtet, das Gegenüber unbedingt zu achten, Lebensentfaltung zu fördern, als SeelsorgerIn selbst zur Umkehr bereit und fähig zu sein sowie die Option für die „Armen" als ethischen Imperativ an die pastoral Handelnden zu verstehen. Sodann entwickelt Wahl ausgehend vom pastoraltheologischen Grundmotiv der Lebens- und Beziehungsgestalt Grundpfeiler einer beziehungsethisch orientierten Pastoralethik: den „Gestaltkreis der Liebe als pastoral-ethisches Modell" (72). Er zeigt plausibel, dass pastoralethische Konzeptionen von psychoanalytischen Einsichten profitieren.

Bei zwei Beiträgen ist das Ethikverständnis m. E. allzu sehr versteckt, vielmehr benennen die Texte genau genommen „pastoraltheologische Wegmarkierungen":

Der Beitrag von *Maria Widl*, Pastoraltheologin in Erfurt, begründet die Notwendigkeit, dass die Praktische Theologie zu einer „Weltentheologie" (48) werden müsse. „Pastorale Weltentheologien" wenden sich konkreten Lebensfeldern zu und suchen diese christlich zu erschließen. Die Konsequenzen für eine Ethik pastoralen Handelns, welche die Autorin am Ende andeutet, sind genau genommen pastoraltheologische Forderungen.

Andreas Müller-Cyran, Leiter des Bereichs Notfallseelsorge in München-Freising, versteht die Notfallseelsorge als pastorale Orientierung am Leitmotiv der Solidarität: SeelsorgerInnen übernehmen den Notfalldienst stellvertretend für die KollegInnen im Dekanat oder in der Region.

Es ist vorbehaltlos anzuerkennen und zu begrüßen, dass mit diesem Sammelband der Versuch unternommen wird, das Feld einer Pastoralethik zu reflektieren. Dabei legen die AutorInnen das Gewicht überwiegend auf pastorale bzw. pastoraltheologische Aspekte und deuten an, dass die Bedeutung einer Ethik pastoralen Handelns grundsätzlich im komplexen, verantwortungsvollen und sensiblen Handlungsbereich begründet liegt. Eine Ethik im eigentlichen Sinn als systematische Reflexion auf das Handeln muss in diesem Feld das Gespräch mit den Human- und Sozialwissenschaften suchen. Die Sensibilität für diese Erfordernis wird im Buch an vielen Stellen sichtbar. Darüber hinausgehend müsste zudem eine Zusammenarbeit von Pastoral- und Moraltheologie bei der Entwicklung einer Pastoralethik als fruchtbar eingeschätzt werden.

Insgesamt werden auch die methodischen Grenzen der pastoraltheologischen Perspektive auf das Thema sichtbar. Für die LeserInnen und für den Ertrag mehrerer Beiträge wäre es hilfreich gewesen, wenn das Verständnis von Ethik präzisiert worden wäre. Zudem hätte es der Weiterarbeit am Thema der Ethik pastoralen Handelns gedient, die „Wegmarkierungen" in einem abschließenden resümierenden Beitrag zu benennen.

Linz *Edeltraud Koller*

◆ Lederhilger, Severin J. (Hg.): Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie. 12. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2010 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 23). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 2011. (198) Geb. Euro 42,80 (D) / Euro 44,00 (A) / CHF 62,00. ISBN 978-3-631-61080-0.

Seit 1999 widmet sich die Ökumenischen Sommerakademie alljährlich einem (mehr oder weniger) aktuellen, oft sozialethischen Thema, das aus fachlicher Sicht aufgeschlossen und aus verschiedenen Richtungen theologisch erschlossen wird.

Im Jahr 2010 stand vor dem Hintergrund der persistierenden Finanzkrise die Frage nach der Gerechtigkeit wirtschaftlicher Abläufe auf der Tagungsordnung. Im vorliegenden Band sind sämtliche gehaltenen Vorträge dokumentiert, wobei wie üblich solche akademischer Gestalt von solchen begleitet werden, in denen politische, gesellschaftliche oder kirchliche Erfahrung im Vordergrund steht.

Der wirtschaftswissenschaftliche Zugang zum Begegnungsfeld wird von den Beiträgen E. Streisslers (Wirtschaftswissenschaft ohne Werte? [17–34]), T. Coccas (Eine kritische Analyse der Gesetze der Finanzmärkte [57–70] und H. Diefenbachers (Perspektiven einer zukunftsfähigen Ordnung der globalen Finanzmärkte [71–93]) eröffnet. Dabei steht die nüchterne und sachliche Gestalt der ökonomischen Erörterungen im deutlichen Kontrast zum engagierten, aber letztlich oft nahezu banal postulatorischen Einspruch von der Warte des „Anspruchs Jesu" aus (35–42).

Das Dilemma theologischer Zugänge zu sozioökonomischen Schieflagen wird von Michaela Moser als Vertreterin der österreichischen „Armutskonferenz" herausgearbeitet (Strukturelle Armut in Europa [94–118]): Einerseits „wird Armut in theologischen Büchern meistens ohne Analysen […] skandalisiert" (105), andererseits krankt die diesen Analysen gegenüber offene Theologie der Befreiung daran, dass sie sich selbst vom Fortbestand von Armut und Unrecht abhängig macht (105 ff.). So stellt sich also die Frage, ob diese Problemlage überhaupt primär theologisch angegangen werden kann, oder sich ihre Bedeutung im Wesentlichen auf die gesellschaftliche Rolle der Institution Kirche beschränkt. Bei D. Heidtmann (Kirchliche Anliegen an ein soziales Europa [94–118]) und I. Gabriel (Der Beitrag der Kirchen [133–152]) ist dies durch den sozial-praktischen Bezug vorentschieden. Die Kritik der „Teilwahrheiten" der liberalen Anthropologie bei Gabriel (141 ff.) gibt aber Hinweise darauf, wo der eigentliche Ansatzpunkt für eine christliche Gesellschaftslehre liegt, die allein die sachgerechte Reaktion auf wirtschaftliche Schieflagen ermöglicht. Solche Theologie aber kann sich nicht im prophetischen Gestus biblischer oder gar sozial-utopischer Forderungen erschöpfen, sondern muss in engstem Zusammenhang mit ihrem dogmatischen Kern stehen. Nur so wird sie ihrem Eigenen gerecht und dem einzigen Anspruch, an dem sie sich messen lassen muss.

Diese Überzeugung steht auch in den panorthodoxen Botschaften von 2000 und 2008 (dazu: R. Preda, Zwischen Liturgie und Diakonie [153–169]) im Vordergrund und bestimmt ihren Zugang zu gesellschaftlichen Fragen. Mit ihnen ist die kirchliche Kernaufgabe in Zeiten der Krise in der theologischen Erkenntnis verortet: das Aufzeigen der Ursachen in der Entfremdung, also der menschlichen Sündhaftigkeit, und das Beharren auf der Priorität des Willens Gottes.

Wie immer beeindruckt vor allem die inhaltliche und personale Vielfalt der Sommerakademie und der Versuch, dem Thema in seiner ganzen Breite – sowie in seiner praktischen Bedeutung – gerecht zu werden. Diese Breite geht allerdings notwendig zu Lasten der Tiefe. Wer es ist, der da (so der Titel) Gerechtigkeit wollen kann und was das genau bedeutet, wird nur in den Konturen deutlich.

Linz *Josef Kern*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Gelmi, Josef: Das Brixner Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung 1826–2012. A. Weger Verlag, Brixen 2012. (525, 290 farb. und s/w Abb.) Geb. Euro 35,00 (D). ISBN 978-88-6563-045-7.

Der Verfasser hat sich durch zahlreiche kirchengeschichtliche Publikationen, vor allem über das Bistum Brixen, längst einen Namen gemacht. Im vorliegenden Werk bietet er eine umfassende Darstellung des Brixner Domkapitels. Einem detaillierten Gesamtüberblick

(70 Seiten) folgen in alphabetischer Reihung die Biografien der einzelnen Domherren (103–461). Hingewiesen sei hier auf Karl Golser, Domkapitular von 1991 bis 2008, der dann Bischof von Bozen-Brixen wurde (2009–2011), aber sein Amt schon bald aus gesundheitlichen Gründen zurücklegen musste, und auf dessen Nachfolger Ivo Muser, der von 2002–2011 dem Domkapitel angehörte.

Besonders hervorgehoben sei aber, dass auch der Linzer Bischof Franz Joseph Rudigier (1849–1853) zuvor Domherr in Brixen war. Er leitete seine Diözese von 1853 bis zu seinem Tod 1884 mit großer Hingabe. Ohne auf sein Wirken näher einzugehen (Gelmi hat in seinem Buch auch die Veröffentlichungen des Rezensenten im Einzelnen aufgelistet, vgl. 520), sei die Erbauung des Maria Empfängnis -Domes erwähnt. Mit der neuen Kathedrale hat er sich auch selbst ein Denkmal gesetzt (vgl. das schöne Foto des „Rudigierdenkmals" im Neuen Dom, 370). Seit im Jahre 2009 Linz europäische „Kulturhauptstadt" wurde, ist die Linzer Kathedrale in den Mittelpunkt des Interesses der zahlreichen Besucher aus dem In- und Ausland gerückt und ein Ort der Begegnung geworden.

Ein Neffe von Bischof Rudigier, Josef Othmar Rudigier, war übrigens ebenfalls Domherr in Brixen (vgl. 371–374).

Josef Gelmi sei zu seinem gründlichen, sehr gut illustrierten Werk (1557 Anmerkungen und 290 Abbildungen) gratuliert! Er hat das Buch, das am 17. Mai 2012, seinem 75. Geburtstag, der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, Ivo Muser, dem derzeitigen Bischof von Bozen-Brixen, zu dessen 50. Geburtstag und 25-jährigem Priesterjubiläum gewidmet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Liebmann, Maximilian: „Heil Hitler" – Pastoral bedingt. Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus. Böhlau Verlag, Wien–Köln–Weimar 2009. (179, 20 s/w Abb.) Geb. Euro 24,90 (D, A). ISBN 978-3-205-78412-8.

Die Katholische Kirche in Österreich hat im 20. Jahrhundert verschiedene Regime erlebt. Am Ende des Ersten Weltkrieges war die Monarchie vorbei, die Republik wurde begrüßt, in der Zeit des Ständestaates sah man eine christliche Regierung, hinter der die Kirche stand. Als Österreich 1938 von deutschen Truppen besetzt und annektiert worden war, wurde Hitler mit der größten Glocke, der Pummerin, in Wien begrüßt. Nach dem Ende der NS-Dikatur blieb man beim Pastoralkonzept der Zeit des Ständestaates und den in der NS-Zeit eingeführten Strukturen.

Der um 1867 bzw. Mitte des 18. Jh.s in Österreich beginnende politische Katholizismus kämpfte noch nach dem Ersten Weltkrieg auf Verlangen der Bischöfe für die konfessionelle Schule. Die in Österreich ungelöste Ehefrage schien mit der mehrheitlich abgestimmten parlamentarischen Forderung nach Einführung der obligatorischen Zivilehe am 17. Februar 1933 zum Durchbruch gelangt zu sein. Doch mit der Auflösung des Parlaments am 4. März 1933 rückte die Umsetzung in die Ferne und das am 5. Juni 1933 mit dem Hl. Stuhl abgeschlossene Konkordat verschärfte die Ehegesetzregelung, wonach nur die kirchliche Ehe staatliche Gültigkeit hatte. (26) Der Religionsunterricht konnte abgesichert werden, die Bischöfe beorderten danach die parteipolitisch tätigen Priester aus der Politik zurück, weil sie in der Dollfuß-Regierung die religiösen Interessen der Kirche verwirklicht sahen. (33) Anstelle der bisherigen Wahl folgte die episkopale Entsendung von Priestern und Laien in Gremien des Ständestaates. (35) Die Eröffnung der Katholischen Aktion 1927 in Wien und die „Anordnung" 1928 in Graz als Dachverband (Arbeitsgemeinschaft) wurden bald von Karl Rudolf, der in Wien das Seelsorgeinstitut leitete, als zu unabhängig von Bischof und Klerus empfunden. Nach der Ausschaltung des Parlaments schien die Gelegenheit günstig, auch die Arbeitsgemeinschaft autoritär nach italienischem Vorbild hierarchisch umzugestalten. Dazu kam, dass nach dem Konkordat „Vereinigungen, die einen Teil der katholischen Aktion bilden […], geschützt werden". Kardinal Innitzer hat noch während des Februaraufstandes 1934 neue Hauptstellen der KA in Österreich ins Leben gerufen. (51) Inhaltliche Begründungen, die sich am zeitgeistigen Führerprinzip ausrichten zu müssen meinten, steigerten sich in heute kaum nachvollziehbare Aussagen, etwa: „Es ist katholischer, mit dem Bischof in Irrtum als gegen den Bischof in die Wahrheit zu schreiten". (59)

Bald wurde den katholischen Vereinen und Vereinigungen von den Bischöfen vorgeschrieben, nach der Wahl des Vereinsvorstandes binnen einer Woche um die Bestätigung

der Gewählten einzukommen sowie die Vermögensverwaltung der kirchlichen Aufsicht zu unterstellen. (63) Der mächtige Bund Neuland bat darauf kollektiv um Aufnahme in die KA, der CV (Cartellverband) lehnte schriftlich die bischöflichen Bedingungen ab und wahrte so seine bisherige Identität.

Nach dem Einmarsch von deutschen Truppen in Österreich trafen sich Hitler und Kardinal Innitzer in Wien im Hotel Imperial, wo Hitler verlangte „allerdings muss sich die Kirche restlos hinter den Staat stellen". Eine von Innitzer beabsichtigte Pastoralanweisung übernahm teils wörtlich Sätze von Hitler und untersagte den Seelsorgern jede Art von politischer Betätigung. (72) Doch die Publikation von Innitzers Pastoralanweisung wurde vom neuen Regime abgeblockt und Verhandlungen mündeten in die „Feierliche Erklärung", einem vom Nuntius verlangten „Vorwort" und einem „Begleitschreiben", das Innitzers eigenhändiges „Heil Hitler" enthielt. Mit diesen drei Schriftstücken hatte das NS-Regime für die bevorstehende Volksabstimmung die wichtigste Abstimmungsprogaganda in die Hand bekommen. Die Bischöfe ahnten nicht, dass die Schriftstücke in Kürze als Plakate im gesamten deutschen Reich der Bevölkerung die Haltung der Bischöfe entgegenhalten werden, während hunderte prominente katholische Laien mittlerweile bereits verhaftet und in Konzentrationslager verbracht worden waren.

Am 7. Oktober 1938 geriet eine Jugendfeier im Wiener Stephansdom zu einer einzigartigen Demonstration der jungen Kirche in Österreich, der allerdings am folgenden Tag mit dem Sturm auf das erzbischöfliche Palais die Einschüchterung folgte. (93) Innitzers Einsatz für die Juden in Wien wird ebenso dargelegt, wie auch dem Thema Widerstand ein Abschnitt gewidmet ist, der von der kirchlichen Hierarchie dezidiert in der NS-Zeit ausgeschlossen war und die Haltung zu den Opfern bestimmte, die man nicht als Opfer der Kirche gesehen und somit von der Kirche bis vor wenigen Jahren verdrängt hatte. Dass von den Bischöfen nach Röm 13,1–2 der Gehorsam gegenüber der NS-Obrigkeit eingeschärft wurde, führte schließlich dazu, dass Priester, die politische Äußerungen von sich gaben und deswegen in Konzentrationslagern (KZ) gelandet sind, von den Bischöfen fallen gelassen wurden.

Nach dem Kriegsende 1945 wurde von Kardinal Innitzer gegen den zunächst anders denkenden Grazer Bischof Pawlikowski das Festhalten an der KA-Struktur vorgegeben, es sei nach dem Wiener Dompredigers Karl Raphael Dorr ein „schwerer Fehler gewesen, in einer demokratischen Umwelt, […] die autoritären Strukturen der Zwischenkriegszeit weiterführen zu wollen". Der einst einflussreichste Bund „Neuland" wurde auf Weisung der Nuntiatur am Wiedererstehen gehindert. Folgen dieses Festhaltens an der KA-Doktrin waren u. a. das Verbot im Jahre 1948, dass z. B. den Mitgliedern des CV bei der Fronleichnamsprozession das Farbentragen verboten wurde, um das Gewinnen der ehemaligen Nationalsozialisten wie der sozialistischen Arbeiterschaft nicht zu behindern. (124) Hatte Otto Mauer gemeint, in der KA „Mittel der Massendemokratie" zu sehen, so ist seit Jahrzehnten eine nüchterne Sicht an die Stelle getreten. Denn es zeichnet sich kontinuierlich ein Prozess ab, „Weisungen der Hierarchie und in Abhängigkeit von ihr" zu folgen, zunehmend weniger zu akzeptieren. Die gegenwärtige Diskussion um Missbrauchsfälle durch Priester hat diese Entwicklung beschleunigt. (129)

Als führende Pastoraltheologen in Österreich sich 1938 beim neuen NS-Regime dafür bedankten, dass die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gegründeten katholischen Vereine von den neuen Machthabern aufgelöst wurden, damit die Katholische Aktion in Österreich flächendeckend eingeführt werden konnte, mag aus der Zeit noch nachvollziehbar sein. Dass man aber nach dem Ende des NS-Regimes die gegen den Vereinskatholizismus gerichtete Pastoralmaxime beibehalten hatte und die katholischen Vereine daran hinderte, wieder zu erstehen, ja mehrfach kategorisch ihre Auflösung verlangte, erweist sich rückblickend wohl als verhängnisvollster Fehler. Karl Rahner hat sich kritisch mit der KA-Konzeption beschäftigt, demnach sei die KA „eine Vertretung der Hierarchie bei den Laien". (152) Die Katholische Aktion hatte vielleicht anfangs, aber nicht auf Dauer die Bindekraft der damals aufgelösten Vereine. Das ist schon seit Jahrzehnten und erst recht gegenwärtig eine Voraussetzung für die hohen Kirchenaustrittszahlen in Österreich.

Ein Ausblick Liebmanns auf das II. Vatikanische Konzil und seine Sicht des Laien brachte eine „kopernikanische Wende", nach der „alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt" zu diesem Apostolat berufen sind, nicht erst durch die „‚Mitarbeit' am hierarchischen Apostolat". (165)

Wer dieses Buches liest, entdeckt die Kenntnis eines ganzes Forscherlebens und Engagements, er wird mit einer derartigen Fülle an Originalzitaten und Quellenbelegen konfrontiert, die nicht wegdiskutiert werden können. Vielleicht ist das ein Grund, warum bisher nur wenige Rezensionen zu diesem Buch erschienen sind.

Graz *Rudolf K. Höfer*

KULTURWISSENSCHAFT

◆ Fischer-Lichte, Erika: Performativität. Eine Einführung (Edition Kulturwissenschaft 10). transcript Verlag, Bielefeld 2012. (233) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A). ISBN 978-3-8376-1178-6.

Erika Fischer-Lichte, Theaterwissenschaftlerin an der Freien Universität Berlin, zeigt in ihrer Monographie „Performativität. Eine Einführung" die (kultur-)wissenschaftliche Relevanz der performativen Perspektive auf. Anhand der Darstellung der Genese des Begriffs, ausgehend von den „unterschiedlichen Theoriekernen" (37) (J. Austin, J. Butler, V. Turner) bis hin zu aktuellen zeitgenössischen Annäherungen (36–52) sowie der Analyse des Begriffs im Kontext von „Aufführungen", werden wesentliche Charakteristika des Performativen herausgearbeitet (53–145). Diese macht Fischer-Lichte auch für Phänomene fruchtbar, die auf den ersten Blick nicht mit der Performativität in Zusammenhang gebracht werden würden (131–185).

Mittels der Analyse zeitgenössischer Aufführungen/Performances erörtert Fischer-Lichte vier wesentliche Charakteristika der Performativität. An ihnen wird jeweils der geleistete Beitrag der „Performativitätsforschung" zur Analyse kultureller Prozesse verdeutlicht.

Das erstgenannte Charakteristikum „Unvorhersehbarkeit" (75–85) fordere beispielsweise eine andere Ausrichtung der Zukunftsforschung in Sozial- und Wirtschaftswissenschaften. Eindeutige Prognosen sollten dem Bewusstsein der performativen Offenheit von jeglichen Prozessen weichen.

Die „Ambivalenzen des Performativen" (87–99) werden vorrangig an den Gegenüberstellungen aktiv-passiv und Destruktion-Kreation ausgearbeitet. Daraus leitet Fischer-Lichte ab: „Wenn kulturelle Prozesse als performativ wahrgenommen und begriffen werden, leuchtet unmittelbar ein, dass ihre spezifische Dynamik sich der Planung und Kontrolle der einzelnen beteiligten Subjekte immer wieder entzieht" (87).

Wird die „Wahrnehmung als performativer Prozess" (101–112) betrachtet, kann zwischen zwei Modi differenziert werden, die im Akt der Wahrnehmung „oszillierend" (101) auftreten. Einmal der Modus, der sich auf die „spezifische Phänomenalität aller wahrgenommenen Erscheinung" bezieht und als „Ordnung der Präsenz" (101) bezeichnet wird, und zweitens der Modus, der einzelne Phänomene in ein Zeichensystem eingebettet weiß und als „Ordnung der Repräsentation" (101) benannt wird. Gegenwärtig feilschen (technische) Medien, unter geschickter Bedienung der unterschiedlichen Wahrnehmungsmodi, um unsere Aufmerksamkeit.

Das vierte Charakteristikum, die „transformative Kraft des Performativen" (113–129), richtet den Blick nicht nur auf das Performative im aktuellen Geschehen, sondern auch auf dessen Auswirkungen. Diese sind v. a. für kulturelle Phänomene, wie Rituale, Feste, Sportwettbewerbe usw. von Interesse. Derartige „Veranstaltungen" sollen „den Status oder die Identität einzelner Mitglieder oder Gruppen von Mitgliedern der Gemeinschaft […] verändern und damit zugleich die Gemeinschaft als Gemeinschaft […] bestätigen" (113).

Im dritten Teil des Buches löst Fischer-Lichte den Konnex zwischen Performativität und Aufführung und wendet sich der Literatur im Akt des Lesens (135–145), den Bildern im Akt des Betrachtens (147–159) und den Dingen, die uns umgeben (161–178), unter besonderer Berücksichtigung der zuvor konkretisierten vier Charakteristika zu. So werden diese Phänomene, sowie im Schlusskapitel zusätzlich das wissenschaftliche Arbeiten (181–185), als performative Prozesse erschlossen.

Fischer-Lichtes Monographie, in der Erkenntnisse des DFG-Sonderforschungsbereichs „Kulturen des Performativen" eingearbeitet sind, ist ein inspirierender Beitrag, Kulturwissenschaft nicht nur am Modell „Kultur als Text" zu orientieren, sondern Kultur auch auf dem Modellhintergrund von Performances zu sehen und verstehen. Unter dieser Perspektive kommt v. a. das ereignende Moment kultureller Geschehnisse zum Vorschein. Es wird deutlich, wie gewinnbringend die interdisziplinäre Zusammenarbeit im Zuge der „Performative

Studies“ sein kann. Kulturelle Phänomene erstrahlen unter dem „Scheinwerferlicht“ der von Fischer-Lichte konturierten Performativität neu und regen zum Weiterdenken an.

Linz *Sibylle Trawöger*

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.

Dem Thema „Gastfreundschaft“/„Gastlichkeit“ kommt zurzeit in der Theologie, und zwar nicht nur in der Praktischen Theologie, eine hohe Aufmerksamkeit zu. Der Grund dafür wird im eröffnenden Beitrag deutlich, einer biblischen Grundlegung des Neutestamentlers Gerhard Hotze, der „Gast“ als „Christus-Titel von geradezu hoheitlicher Würde“ (12) in seinen verschiedenen Aspekten und Dimensionen beleuchtet. Gastfreundschaft spielt als eine „Frucht christlichen Glaubens und Lebens in den Kirchen von Anfang an eine zentrale Rolle“ (106). Insgesamt 18 Beiträge hat Guido Fuchs, Liturgiewissenschaftler und Leiter des „Instituts für Liturgie und Alltagskultur“ in Hildesheim, versammelt; die Hälfte davon stammt vom Herausgeber selber, der bekannt ist für seine Publikationen zu den Themenfeldern „Essen“/„Mahlhalten“/„Fest“. Die breite Palette der Themen reicht vom schon genannten *biblischen Zugang*, in dem „Jesus als Gast und als Gastgeber“ (16–25) vorgestellt wird, über „Aspekte zu Theologie und Gestaltung der Eucharistie als Gastmahl“ (35–45) und die tiefe Verwurzelung des Gast-Themas im *Kirchenlied* hin zu Fragen der *Diakonie* als Sorge für die Bedürftigen („Gastmahl der Armen. Wenn der Kirchenraum zur Tafel wird“, 93–99), aber auch im Sinne *liturgischer Gastfreundschaft*: „Gäste im Gottesdienst“ (69–74), „niederschwellige Gottesdienste als Gottesdienste mit Gästen“ (75–83). Die Gastlichkeit einer Gemeinde in Zusammenhang mit dem Gottesdienst drückt sich – so macht der Herausgeber in seinen Gedanken über „Gastlichkeit rund um den Gottesdienst“ (106–111) deutlich – „in der Vorbereitung auf den Gottesdienst aus, in der Gestaltung des Raumes [– vgl. dazu auch den Beitrag „Von einladenden Räumen und ihrer Erschließung“, 84–92 –], im Umgang miteinander und im Anschluss an die Liturgie. Gastlichkeit beginnt nicht erst an der Kirchentür“ (107).

Drei Beiträge befassen sich mit Fragen und Beispielen der *ökumenischen Gastfreundschaft*. Besonders vor dem Hintergrund von Kirchenschließungen und -umwidmungen muss es nachdenklich machen, wenn „Kirche“ in ihrer Bedeutung als „Rast-Haus“ und „Gast-Haus“ für die Erdenpilger/innen vorgestellt wird („Von der Kirche als Heimat und vom ‚Haus unterwegs‘“, 128–137). *Pilgern* und *Heimat* als Aspekte des Gast-Themas sind Thema der letzten, dezidiert *spirituell* ausgerichteten Aufsätze: „Gastfreundschaft auf dem Jakobsweg“ (138–144) und „Von der Heimat in Gott und Gottes Heimat in uns“ (145–155). Der Anhang enthält neben weiterführender Literatur und Autorenverzeichnis einen „Fragebogen zur Reflexion [der Gastgeberrolle] in den Gemeinden“ (157 f.).

„Gastfreundschaft bedeutet: Geistlich initiativ zu werden, tätige Liebe und selbstlose Güte üben, persönlich und als Glaubensgemeinschaft bereit sein, andere mit offenen Armen zu empfangen“ (111).

Die Worte des Hebräerbriefs: „Vergesst die Gastfreundschaft nicht“ (Hebr 13,2), sind eine bleibend aktuelle Mahnung für einzelne Christ/innen und ganze Christengemeinden. Der ansprechend gestaltete Sammelband gibt vielfältige Anregungen zur geistlichen Vertiefung und praktischen Umsetzung dieses Auftrags.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ 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.

Wie gestalte ich den Gottesdienst im Altenheim, wenn die meisten Teilnehmer und Teilnehmerinnen alt, krank oder gar dement sind? Das ist eine der häufigsten Fragen, die nicht selten von den Verantwortlichen für diese gottesdienstlichen Feiern gestellt wird. Wie so oft gibt es kein einheitliches „Patentrezept“, weil unterschiedliche Bedingungen zu berücksichtigen sind. Die Rahmenbedingungen für den Gottesdienst im Altenheim sind verschieden. Es gibt unterschiedliche Gottesdienst-Traditio-

nen in den jeweiligen Einrichtungen. Es sind unterschiedliche Personen, mit unterschiedlichen Charismen, Begabungen und Ausstrahlungen, welche die Leitung eines Gottesdienstes im Altenheim übernehmen. Die Autorin gibt Empfehlungen, die aus intensiven langjährigen Erfahrungen ihrer praktischen Tätigkeit als Altenheimseelsorgerin resultieren. Dieser Erfahrungsschatz ist in ihre Ausführungen mit eingeflossen. Mit den zahlreich wiedergegebenen Schilderungen verfolgt die Autorin das Ziel, in einer aktuellen Standortbestimmung die Gottesdienste im Altenheim zu thematisieren. Dazu gliedert Lödel ihr Buch in vier Kapitel.

Im *ersten Kapitel* (11–20) skizziert sie in einer Gedankenreise Überlegungen zum Alter. Im *zweiten Kapitel* (21–57) geht sie auf die gesellschaftlichen und kirchlichen Herausforderungen alter Menschen ein. Im *dritten Kapitel* (58–137) widmet sie sich dann konkret dem Gottesdienst im Altenheim, so dass sie im *vierten Kapitel* (138–229) die Durchführung des Altenheimgottesdienst an den einzelnen gottesdienstlichen Elementen (z. B. das Confiteor, das Kollektengebet oder das Abendmahl) demonstrieren kann. Ein „Abschied nehmen" (= Wiedergabe einer Predigt) anstatt eines Schlusswortes beschließen die Ausführungen.

Die Autorin bekräftigt, dass es Gottesdienste braucht, die nicht allein auf Vernunft und Sprache beruhen, sondern die Raum lassen für Emotionalität und sinnliche Erfahrungen. So müssen Sprache und Gesten den Fähigkeiten der älteren Menschen angepasst werden und die Inhalte der Verkündigung bestärkend, ermutigend und tröstlich sein. Sie stellt in ihren Ausführungen betonend heraus, dass sich die Leiter dieser gottesdienstlichen Feiern nicht durch das Kranksein der Menschen verunsichern lassen sollten, sondern sich auf die Besonderheit der Menschen einlassen sollen und die Originalität ihrer Ausdrucksweisen anerkennen. Dabei spielt die Frage des passenden Raumes ebenso eine wichtige Rolle wie die Frage nach dem Ablauf, der Musik, der Verkündigung, der Gottesdienstgemeinde und anderes mehr. Grundlage und Motivation ist Gottes Zusage, auch im Alter da zu sein und den Lebensweg zu begleiten. Der Autorin gelingt es, ein gutes Gleichgewicht für den Gottesdienst zu finden, welches es ermöglicht, in einem ersten Schritt auf das seelische Wohlbefinden dieser Menschen zu achten und in einem zweiten Schritt nach den pastoralliturgischen Ansprüchen zu fragen. Lödel bekräftigt: „Es liegt auf der Hand, dass dort, wo an einem Gottesdienst sehr viele Hochaltrige teilnehmen, auf diese Menschen Rücksicht genommen werden muss. Da ist es wichtig zu bedenken, wie dieser Gottesdienst zeitlich auf ein der körperlich und geistigen Gebrechlichkeit der Besucher angepasstes Maß eingeschränkt werden kann, ohne an Gehalt zu verlieren." (160, vgl. auch 163; 219) Ältere Menschen haben ein großes Gespür für Atmosphäre – insbesondere für Spiritualität; sie fühlen sich angesprochen durch eine aufbauende Verkündigung, die sie anspricht und miteinbezieht. Die Autorin stellt mir ihrer Publikation heraus, dass das Alter als theologisches Thema zunehmend an Relevanz gewinnt und gleichzeitig im Zuge von Fusionen, Umstrukturierungen und Pastoralkonzepten die pastorale Versorgung alter Menschen immer unlenkbarer wird (vgl. 45 f.). So führen nicht selten Reduzierungen von Pfarrstellen zur Konzentration auf so genannte Kernaufgaben der Gemeinden und rücken die zu Repräsentationszwecken weniger geeigneten Altenheimseelsorge an die Peripherie kirchlichen Lebens. Dieses Buch gibt neben Grundelementen zu einer Theorie des Altenheimgottesdienstes auch Hinweise zu gottesdienstlichen Ausformungen. Die Autorin will Mut zum und Interesse im Umgang mit den alten Menschen vermitteln. Dies wird untermauert von den Vertrauen erzeugenden und Hoffnung spendenden Texten der Bibel, die von ihr an vielen Stellen eingebaut werden, hier und da aber auch die wesentliche Thematik der Publikation verdrängen. (vgl. hierzu: 53; 86; 145) Wer als Leser vorbereitete Gottesdienstabläufe erwartet, der wird enttäuscht. Wer allerdings für sich als Vorsteher von Gottesdiensten im Altenheim, für seine Tätigkeit Unterstützung sucht, der wird bestärkt. Ruth Lödel hat das Buch aus ihrer praktischen Arbeit heraus entwickelt und damit eine unverzichtbare Handreichung geschaffen für den steigenden Bedarf in unserer immer älter werdenden Gesellschaft. Die Ausführungen sind getragen von der Überzeugung, dass die gottesdienstliche Einbindung der Altenheimbewohner in die Glaubensgemeinschaft vor Ort einerseits eine große pastorale Herausforderung bedeutet, andererseits der gesamten Gemeinde als Lebenshilfe dient.

Essen *Nicole Stockhoff*

MORALTHEOLOGIE

◆ Seidnader, Martin: Sittlich handeln aus innerem Erleben. Moraltheologie und Psychodrama im Dialog über personale Erfahrung. Echter Verlag, Würzburg 2011. (371) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 41,90. ISBN 978-3-429-03323-1.

Jahrhundertelang hat die kontinentaleuropäische theologische und philosophische Ethik unter dem Einfluss des cartesischen Rationalismus und des kantischen Idealismus sittliche Urteile unabhängig von personalem Erleben und existenzieller Erfahrung zu begründen versucht. Erst in jüngster Zeit scheint dieser Trend gebrochen und stärker erfahrungsbasierte Zugänge zu ethischen Erkenntnissen wieder akzeptabel zu sein. In diesem Kontext möchte die vorliegende Dissertation, die der Bad Tölzer Pastoralreferent Martin Seidnader an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern vorgelegt hat, am spezifischen Beispiel des Psychodramas neue Verbindungslinien im interdisziplinären Diskurs über personale Erfahrung aufzeigen.

In Teil I präsentiert der Verfasser eine „*Darlegung des Vorverständnisses von personaler Erfahrung im Horizont heutiger Fundamentalmoral*“ (3–91). Nach einigen hermeneutischen Vorbemerkungen reflektiert er die Dignität eines personalen Erfahrungsbegriffs und stellt diesen in den Horizont biblischer und moraltheologischer Überlegungen. Teil II stellt „*Die therapeutisch-anthropologischen Einsichten von Jacob Levy Moreno und das Psychodrama als befreiende und bereichernde Lebenserfahrung*“ dar (92–251). Hier entfaltet der Verfasser die ungeheuer weit ausgreifenden anthropologischen Ideen des Begründers des Psychodramas in geschichtlicher und systematischer Perspektive und fokussiert diese auf die Praxis des Psychodramas. Schließlich versucht Teil III „*Psychodrama, sittliches Können und Transzendenzerfahrung*“ mittels der Korrelationsmethode von Paul Tillich die Brücke zwischen Moraltheologie und Psychodrama zu schlagen und den Dialog in Gang zu bringen (252–324). Abkürzungs-, Quellen-, Literatur- und Stichwortverzeichnis sowie eine biografische Übersicht zu Moreno schließen das Werk ab.

Die Bewertung der Arbeit stellt sich für den Rezensenten als ein ungemein schwieriges Unterfangen dar. Einerseits ist kein einziger Satz der Arbeit falsch – im Gegenteil: Seidnader gründet all seine Aussagen auf einem enorm umfangreichen Literaturstudium, er zitiert höchst belesen und kann Kernaussagen der rezipierten AutorInnen treffend in eigenen Worten wiedergeben. Andererseits sind aber auch nur wenige Sätze des Buchs wirklich weiterführend. Zumeist verbleiben sie auf einem sehr abstrakten, wirklichkeitsfernen Niveau in einer großen Unverbindlichkeit. Will man konkrete, handfeste Ergebnisse fassen, greift man als Leser ins Leere. Das mag Ursachen beim Hauptgewährsmann Moreno haben, es dürfte aber auch in einer unscharfen Gesamtanlage der Arbeit selbst begründet sein.

Was den alles überragenden *Referenzautor Moreno* angeht, so erscheint dieser erstens als Evangelist und seine Schriften als Offenbarung, die kaum hinterfragt werden (was sein Fundament durchaus im Anspruch Morenos selbst hat!). Einzige Ausnahme von dieser unkritischen Haltung Seidnaders ist sein öfter wiederkehrender Vorwurf eines „Kollektivismus“ Morenos, der die Personalität des Menschen unterbewerte (165 u. a.). Ansonsten sieht er Morenos Schriften aber in Orientierung an Reinhard Krüger „wie eine Bibel. Es steht *alles* darin.“ (150) Von der Bibel behauptet die katholische Kirche allerdings nicht, dass alles darin steht, sondern hält sie gerade in moralischen Fragen für material insuffizient.

Die Arbeit sieht sich zweitens mit dem Problem konfrontiert, dass Moreno sich in den verschiedensten Wissenschaften für kompetent hält – Medizin, Psychotherapie, Philosophie und Religionswissenschaft, dass er Theoretiker und Praktiker zugleich ist, ohne zwischen den beiden Rollen sauber zu unterscheiden, und dass er verschiedenste literarische Genera verwendet – Gedichte und mystische Texte, wissenschaftliche und feuilletonistische Arbeiten. Um diese sauber zu verarbeiten, bräuchte es höchst differenzierte hermeneutische Methoden – die dem Verfasser aber völlig fehlen.

Zu der schillernden Selbstpräsentation Morenos passt drittens auch die Häufung undefinierter, teils auch unwissenschaftlicher Begriffe in seinem Werk wie „energetisch“, „Tele“ (179), „Infratele“ (192), „Spontaneität“ (197–205), „somatische“ und „psychische Rolle“ (214). Da und dort gibt Seidnader seine eigene Unzufriedenheit mit der mangelnden begrifflichen Klarheit Morenos zu erkennen – arbeitet dann aber beherzt mit den unscharfen Begriffen weiter.

Doch es soll hier nicht die gesamte Problemlast auf Moreno abgewälzt werden. Ein mindestens ebenso großer Anteil liegt in der unscharfen *Gesamtanlage der Arbeit*. Die wird schon daran sichtbar, dass eine saubere Eingrenzung von Material- und Formalobjekt der Arbeit unterbleibt und durch wenige vage Andeutungen im einleitenden Kapitel ersetzt ist. Was ist also erstens als exaktes Formalobjekt der Arbeit intendiert? Soll das menschliche Erleben vorrangig im Blick auf seinen potenziellen *pädagogischen und therapeutischen Nutzen* für den Menschen untersucht werden, wie es vom Psychodrama wohl zunächst intendiert ist? Oder soll es primär *heuristisch als Quelle* „objektiven" ethischen Erkennens in den Blick kommen? Das wird dem Rezensenten nicht recht klar.

Soll sodann zweitens als Materialobjekt die *Praxis* des Psychodramas (und damit, wie der Titel beansprucht, die personale Erfahrung in diesem als solche) moraltheologisch erschlossen werden? Dann kommen die ersten Hinweise auf die praktische Anwendung des Psychodramas reichlich spät (175 und 224 f.) und bleiben auch recht dünn. Oder geht es um Morenos *theoretische Deutung* des Psychodramas und der in ihm zu machenden Erfahrung? Dann aber wird die angewandte Korrelationsmethode von Paul Tillich (10 u. a.) der Fragestellung nicht gerecht. Denn bei Tillich geht es um die Korrelation zwischen existenziellem Lebensvollzug und theologischer Deutung desselben. Bei Seidnader hingegen wird vorwiegend die Deutung Morenos mit der Deutung der Moraltheologie korreliert. Noch dazu geschieht die Korrelierung stets in winzigen Details – nicht aber mit Blick auf die Gesamtentwürfe von Psychotherapie und Moraltheologie. Die Arbeit hinterlässt so den Eindruck, dass „Korrelation" nur ein Nebeneinanderstellen vergleichbarer Einzelideen bedeute. Nie wird eine wechselseitige Befruchtung von Psychotherapie und Moraltheologie sichtbar, wie sie eigentlich wünschenswert wäre.

Vielleicht liegt das auch an der unklaren Bestimmung des eigenen Standorts des Verfassers „Moraltheologie *und* Psychodrama im Dialog" – dieser Untertitel insinuiert, dass Seidnader beides sein möchte – Moraltheologe und Psychodrama-Theoretiker. Als Verfasser einer fachspezifischen Dissertation kann er aber nur eines von beiden sein. Treffender müsste es folglich heißen: „Moraltheologie *mit* Psychodrama im Dialog". Wäre diese Perspektive durchgehend umgesetzt worden, hätte die Arbeit profiliertere Ergebnisse erzielen können.

Linz *Michael Rosenberger*

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.

Unter dem Titel „Auf ökumenischer Spur" wurden zum 60. Geburtstag des katholischen Bischof von Magdeburg, Gerhard Feige, sehr unterschiedliche Studien, Artikel und Predigten in vier Abteilungen, „Verwurzelt in der Alten Kirche", „Im Dialog mit dem christlichen Osten", „Ökumenisch im Lande Luthers" und,"Christsein aus ostdeutscher Perspektive" herausgegeben. Die einzelnen Artikel, die auch unabhängig voneinander jeweils mit großem Gewinn zu lesen sind, ergeben das Bild eines Theologen, der theologische Gelehrsamkeit und Gründlichkeit mit einem weiten pastoralen Horizont verbindet.

Bei G. Feige, der von 1994 bis zu seiner Ernennung zum Weihbischof von Magdeburg 1999 Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Ostkirchenkunde war, ist seine Verwurzelung in der Alten Kirche nicht nur deutlich spürbar, sondern sie durchdringt auch viele Beiträge der übrigen Sektionen. So wird im Artikel „Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?" (92–114) die Bedeutung, aber auch die ökumenische Aktualität des Erbes der alten Kirchenväter eindrucksvoll herausgestellt. Die Rückbesinnung auf den gemeinsamen Schatz der Kirchenväter wird als ökumenisch fruchtbarer Schritt zur ersehnten Einheit der Kirche vorgestellt. Dabei geht er – vom Verhältnis der orthodoxen und katholischen Kirche zu den Vätern einmal abgesehen – auch auf die äußerst skeptische Position der evangelischen Theologie ein, die bis heute nicht klar beantworten konnte, ob die altkirchliche Tradition auch zum Erbe des Protestantismus gehört. Seiner Meinung nach könnten durch die Einbeziehung dieser Vätertradition viele kontroverstheologische Verkrampfungen gelöst

Die Erlösungslehre im Christentum

Paul H. Welte
**Erlösung –
wie und wovon?**
Was Christen unter Heil verstehen

192 S., kart., ISBN 978-3-7917-2422-5
€ (D) 18,95 / € (A) 19,50

Für viele Menschen sind die Begriffe „Heil“ und „Erlösung“ zu unverständlichen Chiffren geworden und 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, erörtert den Sinn der Kernbegriffe des christlichen Glaubens: Befreiung und Versöhnung, Erlösung und Heil, und erarbeitet ein nachvollziehbares Verständnis dessen, was von Heil geprägtes Dasein – Christsein – bedeutet.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

werden. Ein „typologisch-sakramentales Verständnis“ des kirchenväterlichen Erbes könnte ein eindrucksvolles Modell kirchlicher Einheit liefern und ein Zeichen der geschichtlichen Vergegenwärtigung der einen Tradition Jesu Christi im Heiligen Geist werden. So könnte die Rezeption der Väter davon entlasten, ständig neu das Rad erfinden zu müssen und „Alternativen zur Gegenwart und damit eine kritische Unruhe vermitteln, und schließlich dazu führen, Bewährtes aufzugreifen und es schöpferisch umzusetzen.“ (113).

Aus dem Bereich „Im Dialog mit dem christlichen Osten“ sei Feiges Versuch herausgegriffen, die katholischen Ostkirchen als kirchliches Einigungsmodell neu zu evaluieren (164–168). Trotz vieler kritischer Einwände gegen den „Uniatismus“ sieht Feige in den Unionen, die auch als „vorläufiges Verzweifeln an der Möglichkeit einer allumfassenden Wiedervereinigung“ verstanden werden können, ihre potenzielle Brückenfunktion.

Abgesehen von den Beiträgen Feiges aus der Sektion „Ökumenisch im Lande Luthers“ sind seine katholischen Thesen zur Ökumene besonders wertvoll. Diese Thesen wurden für den Reformationstag 2009 veröffentlicht, stellen aber auch für das Lutherjubiläum 2017 äußerst bedenkenswerte Überlegungen dar (272–277). Neben einer konstatierten Diversität des Verständnisses von „ökumenisch“ stellt F. die häufig unterlassene Frage nach der Repräsentativität und Verbindlichkeit von bereits erreichten wegweisenden Ergebnissen. Dieses Problem tut sich vor allem im Hinblick auf jene Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, auf. Der Verweis auf verschiedene Klischees und Feindbilder der Vergangenheit, die noch immer vielerorts aus Unkenntnis oder anderen Motiven weitertradiert werden, ist ebenfalls erwähnenswert. Feige steht in kritischer Distanz zur pluralistischen Sicht, nach der die Kirche Jesu Christi in allen Kirchen in gleicher Weise subsistiere. Als bedenklich sieht er ein Auseinandertriften der Zielvorstellungen von kirchlicher Einheit, die zwischen sichtbarer Einheit und wechselseitiger Anerkennung bei bleibender Differenz oszillieren. Zukunftsweisend sind auch seine Gedanken zur schon begonnenen „Lutherdekade“, in denen er eine fundierte und sachgemäße historische und theologische Deutung der Person und des Ereignisses „Martin Luther“ in allen Kirchen anmahnt.

Auch wenn in einigen Beiträgen Fußnoten fehlen bzw. nicht aktualisiert sind, bietet dieser Band in jedem Fall wichtige Bausteine für ein substanzielles Verständnis aktueller ökumenischer Theologie.

Salzburg *Josef Außermair*

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.

„Was heilt Menschen, die Opfer sexualisierter Gewalt geworden sind? Wie sehen ihre Hoffnungen aus? Wie erfahren sie Gnade? Was bedeutet für sie Erlösung und Heil? Welche Rolle spielt Religion und Spiritualität im Heilungsprozess?“ Mit diesen Fragen führt Kristina Augst bereits einleitend auf das zentrale Thema des vorliegenden Bandes hin, nämlich auf die „Sehnsucht nach Heilung …“, deren Suche oftmals auch „… außerhalb von Kirchenräumen“ und „… der institutionalisierten Religion“ stattfindet. Neben möglichen religiösen Aspekten in der Traumatherapie werden im vorliegenden Werk mitunter auch Elemente einer heilsamen religiösen Praxis dargestellt. Dabei wird im Besonderen der Frage nachgegangen, ob die christliche Religion bei diesem Prozess hilfreich sein kann.

Bevor auf die Konzepte der Traumatherapie und deren Inhalte hingeführt wird, versucht Kristina Augst eine Begriffs- und Funktionsklärung hinsichtlich Religion, Religiosität und Spiritualität vorzunehmen. Im darauffolgenden Kapitel wird der Blick auf den Forschungsgegenstand von sexuellem Missbrauch, posttraumatischen Belastungsstörungen sowie auf damit einhergehende psychophysiologische Erkenntnisse gerichtet: neben ätiologischen Aspekten werden die möglichen Auswirkungen und Folgen von sexualisierter Gewalt dargestellt, bevor weitere Konzepte hinreichend erörtert werden.

Aus der Sicht von *Gottfried Fischer* sind die Inhalte der Traumatherapie nicht mit spirituellen Aspekten und Überlegungen vereinbar. Zudem sei es unmöglich, die Eigenart

und Besonderheit von seelischen Verletzungen ausschließlich analog zu körperlichen Verletzungen zu verstehen. Vielmehr gelte es zu berücksichtigen, dass seelische Traumatisierungen den Menschen in seiner ganzen Existenz berühren und beeinflussen, und therapeutische Ansätze, die ausschließlich die physischen Folgen und Symptome in den Mittelpunkt der Heilsbemühungen stellen, einem Heilungsprozess hinderlich gegenüberstehen.

Luise Reddemann, deren Erkenntnisse in einem weiteren Kapitel abgehandelt werden, verweist darauf, dass sich – insbesondere bei spezifischen Persönlichkeitsstörungen, wie etwa bei Borderline-Störungen – die klassischen psychotherapeutischen Interventionsansätze als nicht wirksam, oftmals sogar als kontraproduktiv erweisen. Mit ihrer 2004 vorgestellten Psychodynamisch Imaginativen Psychotherapie (PITT) werden die Ansätze, die auch im vorliegenden Band zur Sprache gebracht werden, für die therapeutische Arbeit erweitert. Hierbei werden mitunter auch religiöse Aspekte bei therapeutischen Interventionen berücksichtigt: Religion und Spiritualität kommen – neben der Sinnfrage – bei diesem Ansatz eine sehr wesentliche Bedeutung im Heilungsprozess zu.

Auch *Michaela Huber* versucht die Bedeutsamkeit von religiösen Aspekten in der Traumatherapie zum Ausdruck zu bringen, weshalb im darauf folgenden Kapitel nicht nur der Zusammenhang zwischen Traumabearbeitung, Religiösität und Spiritualität herausgearbeitet wird, sondern auch unheilvolle Rituale und Vorstellungen dargestellt werden. Darüber hinausgehend werden gesellschaftliche Machtverhältnisse, Aspekte über Menschenbilder sowie das Beziehungsverhältnis von TherapeutInnen und PatientInnen zur Sprache gebracht.

In einem weiteren Kapitel werden die Inhalte systematisch zusammengeführt und einer kritischen Reflexion unterzogen. Hierbei findet nicht nur das Heilungsverständnis von PsychologInnen, sondern auch die Funktion von Religion in den jeweiligen Konzeptionen eine besondere Beachtung.

Abschließend werden die jeweiligen Erkenntnisse einer theologischen Reflexion zugänglich gemacht, wobei unter Berücksichtigung der einleitend dargestellten Fragen den Möglichkeiten nachgegangen wird, was sowohl Theologie als auch Kirche von den psychotherapeutischen Erkenntnissen und Anwendungsmöglichkeiten lernen können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in dem vorliegenden Werk das Spannungsfeld zwischen Psychotherapie und den damit einhergehenden Bestrebungen nach seelischer Heilung und Religion unter Berücksichtigung aktueller Forschungsansätze aus dem Bereich der Psychotherapie und Psychologie auf eine bewegende Weise ausgeleuchtet wird, wobei die dargestellten Inhalte auch für wenig fachkundige Personen gut nachvollziehbar sind.

Linz *Hans Peter Dirngrabner*

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.**

Die hier anzuzeigende Festschrift ist insgesamt wenigstens die vierte, die dem Geehrten zu verschiedenen „runden" Geburtstagen durch Kollegen, Freunde und Schüler dediziert wurde, in diesem Fall zur Vollendung des 80. Lebensjahres im Oktober 2011. Auch wenn es teils berechtigte Stimmen gibt, die das Festschriften-Unwesen als „Massengräber" u. ä. abqualifizieren, haben Festschriften insbesondere bei thematischer Engführung durchaus einen Sinn, der über den tagesaktuellen Anlass hinausreicht, vor allem dann, wenn der Jubilar selber sich nicht mit Beendigung seiner akademischen Laufbahn zur Ruhe setzt, sondern sein Anliegen nach wie vor durch Gastvorlesungen und Vorträge „in aller Welt" und zahlreiche Publikationen (dazu sei auf das beigegebene Schriftenverzeichnis seit 1996 verwiesen: 337–350) vorantreibt und immer wieder neu akzentuiert. „Kontinuität und Wandel" dokumentieren auch die Untertitel der beiden Hauptfestschriften, die freilich auch dem glücklichen „zeitlichen Umstand" geschuldet sind: Hieß es 1996: „[…] an der Schwelle zum dritten Jahrtausend", so jetzt „Perspektiven für das 21. Jahrhundert". Gemein ist ihnen, dass sie prospektiv ausgerichtet sind und damit dem Anliegen des „Theologietreibens" von H. Waldenfels Rechnung tragen, Wege zu finden, mit der Heilsbotschaft des Christentums auch heute

und morgen nicht nur die Menschen zu erreichen, sondern diese im Konzert der religiösen und weltanschaulichen Angebote einerseits, der zunehmenden „Vergleichgültigung" andererseits dem eigenen Anspruch entsprechend zu behaupten. Dieser sich stetig noch verändernden Situation trägt auch der Perspektivenwechsel im Haupttitel Rechnung; nicht mehr die christliche Theologie steht im Mittelpunkt, sondern die Frage nach der Rolle des Christentums in der Religionsgeschichte, in der zwar „immer" schon vorhandenen, aber zunehmend erst in den letzten Jahrzehnten – sicher auch als Gefährdung – wahrgenommenen Pluralität der Sinnangebote. Der vermeintliche Widerspruch zwischen Haupt- und Untertitel, zwischen „Religions*geschichte*" und „Perspektiven für das 21. Jh." ist insofern keiner, als weder der Mensch selber ein geschichtsloses Wesen ist, noch sind die Dinge, die ihn treiben, ohne je eigene Geschichte; im Gegenteil, Geschichte prägt als „Last oder Ermutigung" (E. Dassmann) die Gegenwart und gestaltet auch Zukunft mit.

Die Beiträge der Festschrift sind unter drei Aspekte gruppiert, die zugleich Arbeitsschwerpunkte des Geehrten repräsentieren: 1. Theologie der Religionen/Interreligiöser Dialog (mit Beiträgen von Mariano Delgado, Peter Antes, Hamid Reza Yousefi, Wolfgang Gantke, Paul Petzel, Felix Körner, Günter Rißе), 2. Mission und Identität/Inkulturation/Kontextuelle Theologien (Michael Sievernich, Francis X. D'Sa, Elmar Klinger, Claude Ozankom, René Buchholz, Vincenzo Di Pilato, Joachim G. Piepke), 3. Löscht den Geist nicht aus: Kirche in den Zeichen der Zeit (Gregor Maria Hoff, Franz Gmainer-Pranzl, Gottfried Bitter, Heiner Koch, Markus Roentgen), lesenswerte Beiträge allemal, die über gewachsene Geschichte und analysierte Gegenwart auf künftige Möglichkeiten und Notwendigkeiten hinweisen.

Bonn *Norbert M. Borengässer*

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.

Nach ihrem Erfolgsbuch „Gibt's Gott?" legen Albert Biesinger und Helga Kohler-Spiegel nun mit „Woher, wohin, was ist der Sinn? Die großen Fragen des Lebens" einen weiteren Band zum theologischen und philosophischen Nachdenken mit Kindern vor. Sie gehen – gemäß der aktuellen religionspädagogischen Modelle zum Theologisieren mit Kindern – davon aus, dass Mädchen und Jungen oft die besten „Theologen" sind und laden die Kinder daher zur gemeinsamen Antwortsuche ein.

Programmatisch stellen sie den Text der Kassler Religionspädagogin Petra Freudenberger-Lötz „Wie alt ist Gott? Oder: Warum wir so viele Fragen haben!" (10–16) an den Beginn des Buches, denn darin werden die jungen LeserInnen anhand eines Erfahrungsberichtes und mit Hilfe direkter Anregungen zum offenen Fragenstellen ermutigt. Gleichzeitig wird für die Kinder vorweg eine wichtige Unterscheidung in Bezug auf Fragen getroffen: es gibt Wissensfragen, auf die es meist eindeutige Antworten in Lexika nachzulesen gibt und es gibt Glaubensfragen, die immer mehrere mögliche Antworten offenlassen, über die wir je neu nachdenken müssen.

Den HerausgeberInnen ist es gelungen, namhafte, im Theologisieren mit Kindern erfahrene ReligionspädagogInnen und TheologInnen wie Vreni Merz, Rainer Oberthür, Friedrich Schweitzer, Petra Freudenberger-Lötz, Martin Jäggle, Regina Radlbeck-Ossmann, Reinhold Boschki, Ottmar Fuchs, Magnus Striet u. a. für dieses Buch zu gewinnen.

Die AutorInnen greifen sehr unterschiedliche existenzielle und theologische Fragen auf. Sie versuchen diese in einfacher und verständlicher Sprache zu behandeln: Warum bin ich auf der Welt? Was ist der Sinn des Lebens? Worauf darf ich stolz sein? Warum haben wir so unterschiedliche Talente? Warum werden wir krank? Wann hat die Zeit angefangen und wann hört sie wieder auf? Ist es im Himmel schöner als auf der Erde? Straft Gott böse Menschen? Warum glauben manche Menschen nicht an Gott? Warum streiten wir uns? Kommt meine Katze in den Himmel? Die AutorInnen bedenken diese und andere Fragen in einer suchenden, auf biblische und christliche Traditionen sich beziehenden Weise, wobei sie auch ihre eigenen Antwortversuche präsentieren und Position beziehen. So stellt Rainer Oberthür etwa vierzehn verschiedene Ergänzungen des Satzes: „Der Sinn des Lebens ist …" vor und bittet die jungen LeserInnen, die für sie richtigen Sätze anzukreuzen.

Dialogisch setzt er fort: „Gern würde ich nun dein Ergebnis sehen, es mit meinen Kreuzen vergleichen und mit dir darüber sprechen. Das geht aber leider nicht! Stattdessen verrate ich dir, dass bei mir alle Meinungen zwei oder drei Kreuze bekommen haben, nur zwei Antworten gar keins: Das Leben als Ganzes ist für mich nicht sinnlos. Und das Leben als Kampf kann und will ich nicht als sinnvoll ansehen." (32) Beispielhaft demonstriert der Autor den jungen LeserInnen, dass er an ihren Antworten interessiert ist, dass er selber viele verschiedene Antworten als richtig zulassen kann und damit von einem dualistischen Entweder-Oder-Denken befreit und somit pluralitätsfähig ist. Zugleich bezieht er, bei jenen zwei Antworten, die er für sich ausschließt, deutlich persönlich Stellung. Während sich etwa die Texte von Oberthür, Striet, Fuchs im Sprachduktus eher an ältere oder in der Entwicklung fortgeschrittene Kinder richten, gelingt es Martin Jäggle sehr eindrücklich, sich auch an jüngere Kinder zu wenden, wenn er der Frage nachgeht: „Menschen können so viel lernen, aber was ist das Wichtigste?" (56–61). In kurzen Sätzen, erzählend und dialogisch im Stil, nimmt er das lesende Kind mit auf die Reise, was nun das Wichtigste sei, das wir im Leben lernen sollen und können. Die Antwort darauf gibt Jäggle nicht selber, sondern überlässt sie einem Siebenjährigen, der um fünf Uhr früh zu seiner Mutter ins Bett kriecht und sie fragt, ob sie alles über Gott wisse. Das nächtliche Gespräch, welches sich in der Folge zwischen Mutter und Sohn entwickelt, ist eines jener wunderbaren Beispiele gelingenden generationenübergreifenden Glaubenlernens, welche erkennen lassen, dass Kinder mehr wissen und ahnen, als wir ihnen gewöhnlich zutrauen. Und es ist ein Beispiel dafür, wie Theologisieren mit Kindern funktioniert: unvermittelt durch eine Kinderfrage beginnend, die erwachsene Person hält sich offen für alle möglichen Fragen und bekennt im Gespräch die eigenen Einsichten ebenso wie die eigenen offenen Fragen, sie bringt Gegenargumente ein und vor allem: sie fragt interessiert zurück, was denn das Kind selber dazu meint.

Diese wertschätzende Haltung eines Erwachsenen den Kindern gegenüber zeigt auch Ruben Kießling mit seiner Suche nach Antworten auf die Frage „Woher, wohin, was ist der Sinn der Taufe" (116–124). Gemeinsam mit seinem achtjährigen Sohn Simon befragt er den zwölfjährigen Ruben, den großen Bruder Simons, und sie finden Antworten wie: „Bei der Taufe wird man Teil von der Kirche", „Dass man denen, die getauft werden, die Schuld mit Wasser abwäscht", „Dass man sich als Kind Gottes anerkennt". Spannend wird es, wenn der Autor an einem Abend dieser „Forschungszeit" nach jenen Kindern fragt, die nicht getauft sind. Hier antwortet Simon entschieden: „Ach Papa, die sind natürlich auch Gottes geliebte Kinder, alle Kinder! Mit und ohne Taufe! Aber die Taufe ist wichtig, damit es alle wissen – zum Zeichen! Das weißt du jetzt, Papa, gute Nacht!" (123).

Erwachsenen LeserInnen mögen die gestellten Fragen und auch ihre Aneinanderreihung im vorliegenden Buch etwas unsystematisch und von der Qualität zu divergierend erscheinen. Für jene, die sich länger mit Kinderfragen auseinandergesetzt haben, spiegelt sich die Realität der bunten Kinderfragenwelt, die einen oft unvermittelt und unvorbereitet mitten im Alltag überraschen kann. Albert Biesinger und Helga Kohler-Spiegel ist mit dem vorliegenden Band ein für Kinder und Erwachsene ansprechendes sowie stellenweise berührendes Buch gelungen, welches zum gemeinsamen Theologisieren und Philosophieren einlädt. Jedes Kapitel endet mit weiterführenden Fragen und Impulsen zum Nachdenken und bietet somit für die jungen LeserInnen, aber auch für ReligionslehrerInnen oder in der Pfarrkatechese Tätige hilfreiche Anregungen. Mascha Greune illustriert die Texte farbenfroh und heiter, allerdings untermalen die Zeichnungen eher die Texte, als dass sie selber neu zum Fragen anregen.

Linz *Silvia Habringer-Hagleitner*

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.

Religiös motivierte oder zumindest verstärkte Konflikte sind nahezu alltäglicher Bestandteil der internationalen Berichterstattung geworden. Fundamentalistische, politisch instrumentalisierte und ideologisch radikalisierte Gruppierungen, die im Namen ihrer Religion Gewalttaten verüben, lassen viele Zeitgenossen

nach Ursachen und Zusammenhängen dieses „Zeichens der Zeit" fragen, tragen aber auch dazu bei, Religion insgesamt als extremistisch und inhuman anzusehen. Zwei Tagungen des Salzburger „Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen" sowie eine Ringvorlesung setzten sich mit dem Phänomen „Religionskonflikte" auseinander und fanden ihren Niederschlag im vorliegenden Sammelband. Dreizehn Beiträge gehen von unterschiedlichen Disziplinen und inhaltlichen Standpunkten an die Frage nach lokalen Konstellationen und globalen Auswirkungen religiöser Konflikte heran.

Der erste Teil bietet Grundlagenperspektiven (9–85) und arbeitet Ursachen religiös motivierter Gewalt heraus. Neben den Beiträgen zur Konfliktforschung (*Johann J. Hagen*), Religionspsychologie (*Anton A. Bucher*) und Kulturwissenschaft (*Justin Stagl*/*Natalia Stagl-Škaro*) ist vor allem die Analyse von *Christian G. Allesch* hervorzuheben, die den alltagspsychologischen Wurzeln des Fundamentalismus nachgeht. Angesichts der gängigen Interpretation fundamentalistischer Handlungsmuster als „Versuch rückwärts gerichteter Rebellion gegen soziale Entfremdung, ethnisch-kulturelle Entwurzelung, weltanschauliche Heimatlosigkeit und gesellschaftlichen Wertezerfall der Moderne und der Postmoderne" (32) weist Allesch auf alltägliche kulturpsychologische Aspekte des Fundamentalismus hin, der „als eine Aggression aus Ohnmacht, die aus gestörtem sozialen Urvertrauen oder aus vermindertem Selbstzutrauen herrührt" (45), zu verstehen ist.

Im zweiten Teil finden sich Berichte und Analysen zu einer Reihe von Problemkontexten und lokalen Schauplätzen (87–273), denen durchaus globale Relevanz zukommt. So verweisen – um nur einige Beispiele anzuführen – *Mouhanad Khorchide* und *Moussa Al-Hassan Diaw* auf ideologische Radikalisierungstendenzen innerhalb von Gruppen, die sich als sozial marginalisiert erfahren, unterschiedliche Identitäten nicht mehr integrieren können und von daher zu einer „Überidentifikation" (103) tendieren, die Extremismus produziert. Als vorbildlich wird in diesem Beitrag übrigens der christlich-muslimische Dialog der Diözese Linz (vgl. 106–109) angeführt. Aufschlussreich ist die Analyse des Wiederauflebens der im kommunistischen Jugoslawien unterdrückten Religionen, das *Vedran Džihić* als ambivalent ansieht. Er macht eine „doppelte symbiotische Instrumentalisierung" aus, die zum einen eine Symbiose zwischen Politik und Religion erzeugt – im Sinn einer „Reduktion des Bürgers auf das Ethnische mit dem Mittel der Religion und des Religiösen" (121); zum anderen kommt es zu einer Form von „Transzendenz" „im Sinne der Verklärung der eigenen Ethnie, der eigenen Religion und der Negation der jeweils anderen" (121). Als einzigen Ausweg sieht Džihić den Weg einer „neuerlichen Säkularisierung" (126), der allerdings nicht die Privatisierung von Religion, sondern die Freiheit der Religion gegenüber den Instrumentalisierungsstrategien des Staates meint. Weitere Analysen betreffen das „multikulturelle Wien" (*Borko Ivanković*), den Libanon (*Ralph Ghadban*), Tendenzen der Evangelikalen und Fundamentalisten (die nicht identisch sind, vgl. 164) in den USA (*Kurt Remele*), Probleme religiöser Gewalt in Nigeria (*Afe Adogame*), den langen Bürgerkrieg zwischen buddhistischen Singhalesen und hinduistischen Tamilen in Sri Lanka (*Gudrun Löwner*), die Rolle des Buddhismus in Sri Lanka, der sowohl als „Ressource für Konflikt und Gewalt" (247) als auch als „Ressource für den Frieden" (248) anzusehen ist (*Mirjam Weiberg-Salzmann*), sowie der Konflikt mit der muslimischen Minderheit in Mindano auf den Philippinen (*Ursula Baatz*).

Die wichtigste Einsicht dieses Bandes, der naturgemäß nur einen exemplarischen Einblick in einige Problembereiche und Konfliktfelder geben kann, ist wohl diejenige, dass Religionskonflikte keine Szenarien außerhalb des „aufgeklärten Europas" darstellen, sondern Folgen einer Krisendynamik sind, die mit den gegenwärtigen sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungen zuinnerst zusammenhängt. Zur Aufklärung dieser Zusammenhänge und zum besseren Verständnis von Auseinandersetzungen, die medial oft nur in einförmigen Stereotypen wahrgenommen werden („islamistische Terroristen" usw.), kann dieser Band ein gutes Stück beitragen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ 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.

„Die religiös-rechtliche Anerkennung des Islams und die damit verbundene öffentlich-rechtliche Stellung der islamischen Religionsgemeinschaft" macht die Muslime in Österreich zu Akteuren im öffentlichen Raum. Aufgrund der Wahrnehmung des Islam und der Muslime in den letzten Jahren gibt es dennoch Problemfelder, welche die gesellschaftspolitische Landschaft beeinträchtigen. Die Angst vor dem Islam und den Muslimen ist ein Thema für die rechtsgerichteten politischen Parteien wie die FPÖ, die 2010 mit ihrem Anti-Islam-Wahlkampf triumphierte. Daher sind sachliche und wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzungen mit der Lebenswelt der Muslime von großer Bedeutung. Das Buch „Muslime in Österreich" von Susanne Heine, Rüdiger Lohlker und Richard Potz ist in diesem Sinne ein beachtlicher Beitrag für den Dialog und das Zusammenleben mit Muslimen in Österreich.

Das Buch merkt bereits in der Einleitung einige wichtige Aspekte an: Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Religion eine „geeignete Garantin zu Erhaltung einer gefährdeten Identität" für die Einwanderer sei, die „zunächst keine Vorstellung vom Leben in den Gastländern hatten" und nicht mehr in ihren vertrauten Lebensabläufen leben konnten. Ferner wird darauf hingewiesen, dass im Umgang mit Muslimen die Gefahr besteht, dass die sozialen Probleme „ethnisiert" und kulturalisiert" werden. Ebenso wird vor „gefährlichen Vereinfachungen" durch „Islamkritiker" gewarnt, welche die negativ empfundenen Effekte und Phänomene religiös deuten.

In dem Kapitel „Statistiken und Daten" gibt es einen kurzen und informativen Überblick über die Muslime in Österreich. Die Schlagwörter „Parallelgesellschaft" und „Islamphobie" werden erhellend definiert. Es wird erwähnt, wie diese Begriffe eine beachtliche „politische Karriere" gemacht haben. Es ist eine neue Entdeckung, die „Parallelgesellschaften" als eine Chance zu sehen, weil sie „eine wichtige Integrationsfunktion haben, indem sie als Brückenköpfe zur Mehrheitsgesellschaft als gesamtgesellschaftliche Dialogpartner agieren."

Im Kapitel „Islam in Österreich – ein historischer Abriss" gibt es einen kurzen Gang durch die Geschichte des Islam und Europas, die geprägt sind von Kriegen und Bündnissen. Im Abschnitt „Türken vor Wien" wird erläutert, wie dieser als Schlagbegriff, der die Konflikte zwischen Osmanen und Österreich beschreibt, dient und wie er bis heute für Affronts und Assoziationen sorgt, wo die Muslime als Bedrohung gesehen werden. Die gegenseitige Beeinflussung der Kulturen, sogar mittels Konflikten, wird als eine Realität dargestellt, die auch positive Entwicklungen hervorbringen kann. Die Begegnung mit Muslimen durch die Okkupation Bosniens und Herzegowinas im Jahr 1908 war eine Herausforderung für die Habsburger Monarchie, die nun erstmals eine islamische Bevölkerung in ihrem Herrschaftsbereich hatte. Dies führte zum Erlass des Islamgesetzes im Jahr 1912, das die Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft in Österreich bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts ermöglichte.

Im Kapitel 5 und 6 werden die islamischen Glaubensgemeinschaften und die islamischen Richtungen in Österreich, ihre Entstehung und ihre Strukturen ausführlich vorgestellt.

Das Kapitel „Der Islam in der österreichischen Gesellschaft" befasst sich mit relevanten Themen wie „Islam und Demokratie", „islamischer Religionsunterricht", „Islam an den Universitäten", „islamische Seelsorge". Die Darlegung der Anwesenheit von Muslimen in den Schulen, Krankenhäusern, im Bundesheer und in Strafanstalten sowie am Arbeitsplatz veranschaulicht, welche Überlegungs- und Handlungsfelder notwendig sind.

In einem weiteren Kapitel befassen sich die Verfasser mit den Themen „Moscheen, Gebetsstätten und Friedhöfe". Neben der Vorstellung der bestehenden Orte wird mittels einiger regionaler Beispiele auf die Probleme hingewiesen, mit denen die Muslime und die österreichische Gesellschaft konfrontiert sind. Obwohl die Muslime mittlerweile in der dritten und vierten Generation in Österreich leben, bestehen weiterhin Irritationen und Missverständnisse aufgrund der kulturellen und religiösen Eigenarten sowohl der Muslime als auch der österreichischen Gesamtgesellschaft. Diese werden über die Betrachtung der Themen „Ehre und Schuld", „Zwangsheiraten" und „Ehrenmorde" konkretisiert. Der Leser und die Leserin können im Kapitel „vom Jahresablauf zum Kopftuch" nützliche Informationen zu muslimischen Festen und Lebensgewohnheiten gewinnen. Diese Informationen können in der Begegnung mit Muslimen für ein besseres Verständnis sorgen.

Schließlich ist es das Anliegen der Verfasser, „in kurzem Blick in die islamischen Überlieferungen zu Geschichte jenen Bezugsrahmen [zu] umreißen, aus dem muslimische Migranten/Migrantinnen kommen." In diesem Kapitel werden sehr kurz und anschaulich wichtige In-

formationen zur islamischen Lehre für diejenigen angeboten, die kaum Kenntnis vom Islam haben. Die ausgewählten Themen in diesem Bereich verschaffen erste Informationen über den Islam, die dann in einem weiteren Kapitel komparativ zur christlichen Lehre in Bezug gesetzt werden. Dadurch werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede hervorgehoben.

Die christlich-islamischen Gespräche in der Geschichte werden in einem weiteren Kapitel thematisiert. Sie sollen ein Lichtblick für Begegnungen heute sein, Begegnungen, die im gesamten Buch als Chance gesehen werden, ohne dabei Probleme bagatellisieren zu wollen.

Die spekulativen Modelle der Beziehung zwischen den Religionen – exklusiv, inklusiv – werden angedeutet und auf die Bedeutung der Begegnung der Menschen hingewiesen, die über die spekulativen Ebenen hinaus geschehen: „Realistischer und weiterführender ist es, die Beziehung zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens zum Wohle einer Gesellschaft zu gestalten, und dazu gehört, einander zu kennen und zu respektieren."

Die europäische Grundrechtsordnung ist ein wertvolles und unaufhebbares Gut, das zu beschützen und zu bewahren ist. Die Religionsfreiheit als Grund- und Menschenrecht „hat die Konsequenz, dass dem Einzelnen [unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit] die Möglichkeit der Integration offenstehen muss." Darauf wird in einem abschließenden Abschnitt hingewiesen, um die Bedeutung hervorzuheben, dass ein Zusammenleben in Vielfalt eine Bereicherung darstellt.

Das Hauptanliegen des Buches ist, einen Beitrag für ein friedliches Zusammenleben zu schaffen. Und mit diesem Appel in den „Schlussbemerkungen" endet ein lesenswertes Buch: „Alle Religionen wollen letztlich den Menschen dienen und für Wohlergehen und ‚Heil' des Einzelnen sorgen, aber auch für ein friedliches und gewaltfreies Zusammenleben der Menschheitsfamilie. Diese Grundbotschaft gilt es neu zu entdecken und zu entfalten, trotz oder gerade wegen der langen Geschichte der Kämpfe und des Blutvergießens, die die jahrhundertelangen kooperativen Beziehungen zwischen Christen/Christinnen und Muslime/Musliminnen und den kulturellen Austausch immer wieder unterbrochen hat."

Möge das Buch den Lesern und die Leserinnen ein Ansporn für Begegnung, Dialog und Verständigung sein!

Hannover *Hamideh Mohagheghi*

SPIRITUALITÄT

◆ Koch, Jakob Johannes: Heiliger Haydn? Der Begründer der Wiener Klassik und seine Religiosität. Mit einem Nachwort von Nikolaus Harnoncourt (topos taschenbuch 694). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (238) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A). ISBN 978-3-8367-0694-0.

Haydn und Mozart werden häufig als die beiden Komponisten katholischer Kirchenmusik der Wiener Klassik angeführt, ohne ihre persönliche Einstellung zu Religion und Kirche zu differenzieren. Diese Unterscheidung ist jedoch durchaus bedeutend. Mozart als unkompliziert frommen Kirchenmusiker darzustellen, ist inzwischen völlig überholt. Ganz anders verhält es sich bei Joseph Haydn. Der Autor des vorliegenden Buches – selbst Musiker und Theologe – widmet sich ausführlich auf Grund vorliegender Quellen den zahlreichen religiösen und liturgischen Kompositionen Haydns, aber auch seiner persönlichen Religiosität, und unterscheidet bei den Quellen sorgfältig zwischen unkritischen Jubeltexten und verlässlichen Zeugnissen. So ergibt sich ein differenzierter Blick auf einen der bedeutendsten katholischen Kirchenmusiker.

Erfreulich ist die Unterscheidung zwischen dem persönlichen Glauben Haydns und seinem künstlerischen Beitrag zu Kult und Liturgie. Ebenso wichtig ist auch die Differenzierung im musikalischen Werk: liturgische Musik – geistliche Musik – religiöse Musik: Letztere vor allem in den Sinfonien. Zudem tappt der Autor nicht in die Falle des Klischees vom frömmelnd-unkritischen und bloß naiv-gläubigen „Spielmann Gottes", als den kirchenfromme Katholiken, Geistliche und Musiker allzu gern Joseph Haydn sehen wollten. Der „zweifellos innovativste Komponist seiner Zeit" – wie ihn der Autor des Buches zu Recht nennt, war offensichtlich ein aufrechter, bewusster und keineswegs unkritischer Katholik, der nach seiner Zeit am fürstlichen Hof auch als freier Komponist ohne feudale oder kirchliche Abhängigkeit gerne und inspiriert geistliche Musik von höchster Qualität schuf.

Linz *Peter Paul Kaspar*

◆ Riedl, Alfons: Gedanken zum Weiterdenken. Predigten. Herausgegeben von Winfried Haunerland und Serverin J. Lederhilger OPraem. Wagner Verlag, Linz 2012. (152) Pb. Euro 14,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-73-4.

Der langjährige Ordinarius für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Prof. Dr. Alfons Riedl, der 70-jährig am 21. Februar 2008 gestorben ist, wäre am 12. September 2012 75 Jahre alt geworden. Aus diesem Anlass haben zwei seiner ehemaligen Fakultätskollegen – Winfried Haunerland (jetzt München) und Severin J. Lederhilger (jetzt auch Generalvikar des Bischofs von Linz) – Predigten des Verstorbenen veröffentlicht, die dieser selbst noch aus der Fülle seiner gehaltenen und dokumentierten Predigten für eine Publikation ausgesucht hatte. Dazu hat im Vorspann Lederhilger eine biografische Skizze verfasst, die den Verstorbenen und sein breit gefächertes Wirken würdigt.

Neben den 30 Predigten ist ein Artikel Riedls über Franz Jägerstätter abgedruckt, dessen Seligsprechung ihm ein großes Anliegen war. Im Anhang folgen ein Curriculum Vitae, eine Publikationsliste sowie eine Liste aller Doktor- und Diplomarbeiten, die Riedl betreut hat.

Die Predigten bilden ein breites Spektrum an Themen. Sie sind geordnet nach dem Kirchenjahr, nach Aussagen über Jesus und nach Schwerpunkten zum christlichen Handeln.

Riedls Predigten klingen nüchtern und sachlich. Sie lassen uns „nicht selten Einblick nehmen in seine eigene Suchbewegung und seine Erfahrungen mit einem biblischen Text“ (9). Geprägt sind sie von seinem Vorverständnis über den Dienst des Predigers, das er in der ersten abgedruckten Adventspredigt in drei Punkte fasst: Erstens: „Das Evangelium hat Vorrang vor der Predigt. Das Wort Gottes steht über dem Wort eines Menschen, die Botschaft über der Auslegung.“ Zweitens: „Der Prediger ist immer sein erster Adressat.“ Und drittens: Die Predigt soll nicht auf Fragen antworten, die nicht gestellt sind, sondern soll auf die Erwartungen der Hörenden eingehen, die in ihr Orientierung suchen.

Diese drei Grundsätze sind bei allen abgedruckten Predigten zu spüren, wenn z. B. von „Zweifel und Sicherheit im Glauben“ (24–25), vom Geheimnis der Weihnacht (26–28), vom Nichtfasten der Jünger (32–36), von „Jesu Kreuzweg der Verlassenheit“ (37–41) oder von noch vielen anderen Themen gehandelt wird. Dabei umschleicht Riedl nicht kritische Fragen, sondern spricht sie an und beantwortet sie behutsam. So hebt er z. B. in der Osterpredigt (42–45) den Kern der Botschaft hervor, indem er darlegt, dass es weder um das leere Grab, noch um eine Beschreibung des Vorgangs gehen kann, sondern um die Erfahrung der Zeugen, die den Herrn gesehen und erlebt haben. Oder er zeigt bei der Himmelfahrtspredigt (49–51), dass dies nicht in erster Linie ein Fest Jesu, sondern ein Fest für unsere Hoffnung ist. Und in der Pfingstpredigt (52–54) hebt er hervor, dass dies überhaupt die erste christliche Predigt gewesen war, die das Besondere unseres Glaubens bündelt und darstellt. Auch alle anderen noch folgenden Predigten zeichnen sich durch eine originelle, oft überraschende Gedankenführung aus, die an den Titel des Buches erinnern lassen: „Gedanken zum Weiterdenken.“

Der Predigtband birgt nicht nur ein ehrendes Gedenken an den wunderbaren Menschen, den frommen und gelehrten Priester Alfons Riedl, sondern ist ein Geschenk für alle, die von den Suchbewegungen dieses gewissenhaften Predigers lernen wollen. Den Herausgebern sei herzlich dafür gedankt.

München *Ludwig Mödl*

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

Findl-Ludescher, Anna / Langhammer, Elke / Panhofer, Johannes (Hg.): Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 16). Lit Verlag, Berlin u. a. 2012. (364) Pb. Euro 24,90 (D). ISBN 978-3-643-50425-8.

Halík, Tomáš: Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit. Aus dem Tschechischen von Otfrid Pustejovsky. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{2}2012. (319) Pb. Euro 16,99 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-451-30620-4.

Krätzl, Helmut: Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (190) Geb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3199-6.

BIBELWISSENSCHAFT

Bowker, John / Halliday, Sonia / Knox Bryan (Hg.): Das Heilige Land aus der Luft. Atlas der historischen Stätten. Aus dem Englischen von Michael Haupt. Primus Verlag, Darmstadt ^{2}2012. (256) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-86312-031-3.

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: Die Psalmen. Psalm 101–150 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung). Echter Verlag, Würzburg 2012. (392) Pb. Euro 34,00 (D) / Euro 35,00 (D) / CHF 45,90. ISBN 978-3-429-02360-7.

BIOGRAFIE

Alkofer, Andreas-Pazifikus: Antonius von Padua. Franziskaner auf Umwegen (topos taschenbücher 620). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (179) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8367-0620-9.

Seeger, Hans-Karl: Karl Leisner. Visionär eines geeinten Europas (topos taschenbücher 563). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{2}2012. (160, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8367-0563-9.

Wollbold, Andreas: Therese von Lisieux. Auf dem kleinen Weg (topos taschenbücher 824). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (159) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8367-0824.

DOGMATIK

Appel, Kurt / Metz, Johann Baptist / Tück, Jan-Heiner (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 4). V & R unipress, Göttingen 2012. (508) Geb. Euro 64,90 (D) / Euro 66,80 (A). ISBN 978-3-89971-981-9.

ETHIK

Berndt, Sebastian: Gott haßt die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen. Verlag tredition, Hamburg 2012. (400) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A). ISBN 978-3-8472-7090-4.

GESCHICHTE

Kaltenbrunner, Matthias: Flucht aus dem Todesblock. Der Massenausbruch sowjetischer Offiziere aus dem Block 20 des KZ Mauthausen und die „Mühlviertler Hasenjagd“ – Hintergründe, Folgen, Aufarbeitung (Der Nationalsozialismus und seine Folgen 5). Studien Verlag, Innsbruck 2012. (448, 79 s/w Abb.) Pb. Euro 39,90 (D, A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-7065-5175-5.

KIRCHENGESCHICHTE

Gelmi, Josef: Die schönsten Papst-Anekdoten. Von Petrus bis Benedikt XVI. (topos taschen-

bücher 817). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (144) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0817-3.

Laudage, Christiane: Kampf um den Stuhl Petri. Die Geschichte der Gegenpäpste. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (259; 16 farb. u. s/w Abb.) Geb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-451-30402-6.

KULTURWISSENSCHAFT

Fischer-Lichte, Erika: Performativität. Eine Einführung (Edition Kulturwissenschaft 10). transcript Verlag, Bielefeld 2012. (233) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A). ISBN 978-3-8376-1178-6.

KUNSTWISSENSCHAFT

Geschwister Harnoncourt (Hg.): ich du wir. Seltene Trinitätsbilder in der Steiermark. Eigenverlag Förderverein Heiligen-Geist-Kapelle, Bruck an der Mur 2012. (96, zahlr. farb. Abb.) Pb. Euro 100,00 (Dankesgabe des Förder- Vereins für die Restaurierung des Baujuwels). ISBN 978-3-200-026-96-4.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Gottes Wort in Gottes Dienst. Die heilige Schrift in der Liturgie (Gottesdienst extra). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (36) geheftet. Euro 7,95 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 11,90. ISBN 978-3-451-25162-7.

Kranemann, Benedikt (Hg.): Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum (Praktische Theologie heute 122). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2012. (239) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-17-022154-3.

Parsch, Pius (Hg.): Römisches Rituale Deutsch. Neu eingeleitet von Jürgen Bärsch. Festgabe für Rudolf Pacik (Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung 10). Echter Verlag, Würzburg 2012. (103; 592 Faksimile) Geb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,10 (A) / CHF 89,00. ISBN 978-3-429-03344-6.

PASTORALTHEOLGOIE

Garhammer, Erich / Weber, Franz (Hg.): Scheidung – Wiederheirat – von der Kirche verstoßen? Für eine Praxis der Versöhnung. Echter Verlag, Würzburg 2012. (192) Pb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 18,990. ISBN 978-3-429-03539-6.

Dessoy, Valentin / Lames, Gundo (Hg.): „Siehe, ich mache alles neu" (Offb 21,5). Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 2). Paulinus Verlag, Trier 2012. (328) Brosch. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A). ISBN 978-3-7902-1822-0.

Hartmann, Richard (Hg.): Bilderwechsel. Kirche – herausgefordert durch ländliche Räume. (Fuldaer Hochschulschriften 54). Echter Verlag, Würzburg 2012. (238) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03544-0.

PATROLOGIE

Heither, Theresia: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: David. Aschendorff Verlag, Münster 2012. (247) Geb. Euro 34,00 (D) / Euro 35,00 (A) / CHF 58,90. ISBN 978-3-402-13000-1.

Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Salomo. Aschendorff Verlag, Münster 2012. (186) Geb. Euro 33,00 (D) / Euro 34,00 (A) / CHF 57,30. ISBN 978-3-402-12999-9.

PHILOSOPHIE

Scheule, Rupert M. (Hg.): Spielen. Philosophisch-theologische Annäherungen an einen menschlichen Grundvollzug (Fuldaer Hochschulschriften 53). Echter Verlag, Würzburg 2012. (159) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-429-03508.

RELIGIONSDIALOG

Sohn-Kronthaler, Michaela / Zahner, Paul (Hg.): Pax et Bonum. Franziskanische Beiträge zu Frieden und interreligiösem Dialog (Theologie im kulturellen Dialog 23). Tyrolia Verlag, Inns-

bruck–Wien 2012. (216) Pb. Euro 22,00 (D, A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7022-3187-3.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Schlager, Stefan: Die Weltreligionen. Ein Crash-Kurs (topos taschenbücher 805). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (205) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A). ISBN 978-3-8367-0805-0.

SOZIALETHIK

Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (599) Pb. Euro 40,00 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-451-32557-1.

SPIRITUALITÄT

Cordes, Paul Josef: Geht, sagt es allen Leuten. Benedikt XVI. ermuntert die Neuen Geistlichen Bewegungen. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2012. (93) Geb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A). ISBN 978-3-7666-1673-9.

Cordes, Paul Josef: Spuren-Sicherung. Mystiker bezeugen Gott. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2012. (182) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A). ISBN 978-3-7666-1678-4.

Greshake, Gisbert: Hören auf den Ruf und geistliches Unterscheiden (topos taschenbücher 819). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (100) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0819-7.

Riedl, Alfons: Gedanken zum Weiterdenken. Predigten. Herausgegeben von Winfried Haunerland und Serverin J. Lederhilger OPraem. Wagner Verlag, Linz 2012. (152) Pb. Euro 14,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-73-4.

THEOLOGIE

Rosenberger, Michael: Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets. Echter Verlag, Würzburg 2012. (151) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-429-03529-7.

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 AVA Verlagsauslieferung AG, Centralweg 16, CH 8910 Affoltern a. Albis (verlagsservice@ava.ch)

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 -4155
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq
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 € (D) 10,– / € (A) 10,– beim Verlag bestellt werden:

Vertrauen im Unvertrauten, Heft 4/2012
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 ... «*

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* w 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

Religiöse Bewegungen, Heft 3/2011

Seelsorge in Extremsituationen, Heft 2/2011

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.ktu-linz.ac.at/thpq/**

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

Papst Benedikt XVI. hat für 2012 / 2013 ein „Jahr des Glaubens“ ausgerufen, das am 11. Oktober 2012 eröffnet wurde. 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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Faszination Stadt

Baldo Blinkert · Mythos Stadt

Maaike de Haardt · Sinnsuche in der Stadt

Matthias Möhring-Hesse · „Parallelgesellschaften", Segregation und Gentrifizierung

Matthias Sellmann · Groß-Städte und geistliches Leben

Gustav Schörghofer · Ästhetik des Glasscherbenviertels

Peter Pilhofer · Städtische Wurzeln des frühen Christentums

Wilhelm Lütterfelds · Ist das Christentum „keine Lehre" und „keine Theorie"? (Wittgenstein)

Matthias Reményi · Viele, die für alle stehen

Literatur:

I. U. Dalferth / S. Peng-Keller (Hg.), Gottvertrauen (Sibylle Trawöger)
B. Gilich, Die Verkörperung der Theologie (Wilhelm Achleitner)
Aktuelle Fragen, Anthropologie, Biografie, Fundamentaltheologie, Geschichte, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Liturgie, Mission, Ökumene, Pastoral, Pastoraltheologie, Patrologie, Religionsdialog, Religionspädagogik, Sozialethik, Spiritualität, Theologie, Theologie interkulturell, Theologische Autoren

2
2013
161. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2013

Schwerpunktthema: Faszination Stadt

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 113
Baldo Blinkert: Mythos Stadt ... 115
Maaike de Haardt: Sinnsuche in der Stadt. Die Stadt als Herausforderung für die Theologie ... 122
Matthias Möhring-Hesse: „Parallelgesellschaften", Segregation und Gentrifizierung. Die Homogenisierung der Städte als Herausforderung für die Stadtgesellschaft ... 132
Matthias Sellmann: Die Groß-Städte und das geistliche Leben. Georg Simmel als Begleiter bei einer religiösen Entzifferung der City ... 144
Gustav Schörghofer SJ: Die Schönheit des Glasscherbenviertels. Das ästhetische Potenzial der Stadt für Kunst und Religion ... 151
Peter Pilhofer: Städtische Wurzeln des frühen Christentums ... 158

Abhandlungen:

Wilhelm Lütterfelds: Ist das Christentum „keine Lehre" und „keine Theorie"? (Ludwig Wittgenstein) ... 166
Matthias Reményi: Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis"-Entscheid Papst Benedikts XVI. ... 175

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Sibylle Trawöger: Dalferth, Ingolf U. / Peng-Keller, Simon (Hg.): Gottvertrauen. ... 184
Wilhelm Achleitner: An der Theorie gescheitert. Zum Verhältnis von theologischer Wissenschaft und Praxis ... 186
Besprechungen: Aktuelle Fragen (188), Anthropologie (189), Biografie (190), Fundamentaltheologie (192), Geschichte (193), Kirchengeschichte (194), Kirchenrecht (197), Liturgie (199), Mission (199), Ökumene (201), Pastoral (201), Pastoraltheologie (204), Patrologie (205), Religionsdialog (206), Religionspädagogik (207), Sozialethik (209), Spiritualität (211), Theologie (211), Theologie interkulturell (217), Theologische Autoren (218)
Eingesandte Schriften ... 222
Impressum ... 224

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. Wilhelm Achleitner, Puchberg 1, A 4600 Wels
em. Univ.-Prof. Dr. Baldo Blinkert, Rempartstr. 15, D 79085 Freiburg i. Br.
Univ.-Prof.in Dr.in Maaike de Haardt, PO Box 90153, NL 5000 LE Tilburg
em. Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Lütterfelds, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Matthais Möhring-Hesse, Liebermeisterstr. 12, D 72076 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Peter Pilhofer, Kochstr. 6, D 91054 Erlangen
Univ.-Prof. Dr. Matthias Reményi, Schwendenerstr. 31, D 14195 Berlin
P. Dr. Gustav Schörghofer SJ, Dr. Ignaz Seipel-Platz 1, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Matthias Sellmann, Universitätsstraße 150, D 44780 Bochum
Univ.-Ass.in DIin (FH) Mag.a Sibylle Trawöger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das Internet, das die ganze Welt verbindet, vermittelt uns das Gefühl, dass die räumliche Anbindung, der *Ort*, an dem wir uns befinden, stetig an Bedeutung verliert. Doch die Sprache ist verräterisch. Denn die Bilder, die wir für die Internetkommunikation wählen, sind gerade *ortsbezogen*. Wir befinden uns im Cyber*space*, wir besuchen eine *Home*page und besprechen uns im Chat*room*. Offenbar müssen wir uns doch, und sei es in der Virtualität, ver*orten*. Orte bestimmen nach wie vor die Lebenswelt von Menschen.

Im vorliegenden Themenheft wird ein Ort besichtigt, der in unserer Gegenwart für viele Menschen steigende Attraktivität besitzt: die *Stadt*. Wir erleben geradezu eine Völkerwanderung vom ländlichen in den städtischen Raum. Prognosen zufolge werden in zwanzig Jahren 70 % der Weltbevölkerung in Städten leben. Die Stadt ist für viele Menschen ein Hoffnungsort. Mit ihr sind Versprechen von sozialem Aufstieg, von Wohlstand, von selbstbestimmtem Leben verbunden. Aber die städtische Realität kennt auch die Schattenseiten der Zivilisation: soziale Ungleichheit, Kriminalität, Vereinsamung. Schon die Raumordnung vieler Städte legt die sozialen Gegensätze offen: Repräsentationsbauten im Zentrum, Sozialwohnungen oder gar Slums am Rand. Wenn Menschen in die Städte ziehen, muss eine Theologie, der es um die Menschen geht, mit ihnen ziehen.

Unsere Autorin und unsere Autoren aus Sozialwissenschaft und Theologie erkunden den städtischen Raum, sein theologisches Potenzial, seine pastoralen Herausforderungen, seine sozialen Schieflagen. Die Beurteilungen städtischen Lebens bleiben ambivalent; eines aber durchzieht alle Beiträge: die *Faszination*, welche die Stadt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf die Menschen ausübt.

Im Eingangsartikel gibt der Freiburger Soziologe *Baldo Blinkert* einen Überblick über die Mythen, positive wie negative, die sich um Städte ranken. Dabei warnt er vor einem übertriebenen Kulturpessimismus. Dass heutige Städte den Menschen vor allem Konsum, Vergnügen, Erlebnis bieten, möchte er auch als Beitrag zur sozialen Stadt und zur Lebensqualität verstanden wissen.

Eine Brücke von der Kultur zur Theologie der Stadt schlägt die niederländische Theologin *Maaike de Haardt*. Darin greift sie die negativen Konnotationen auf, die in den religiösen, nicht zuletzt auch biblischen Traditionen mit der Stadt verbunden sind, und stellt ihnen eine „Sakralität" der Stadt zur Seite. Sie verweist auf tiefere symbolische und existenzielle Bedeutungen von städtischen Orten, z. B. Plätzen politischen Protests oder Inszenierungen von Kunst, die von theologischer Relevanz sind.

Der Tübinger Sozialethiker *Matthias Möhring-Hesse* lenkt das Augenmerk auf soziale Schieflagen in den Städten. Für ihn ist das entscheidende Kriterium guten Lebens in der Stadt die Möglichkeit gesellschaftlicher und politischer Beteiligung. Den Kirchen im städtischen Raum rät er zur verstärkten und arbeitsteiligen Kooperation mit „zivilen" gesellschaftlichen Einrichtungen.

Auch der Bochumer Pastoraltheologe *Matthias Sellmann* greift zunächst die Negativseiten städtischen Lebens auf. Er bürstet sie jedoch gründlich gegen den Strich. Die Stadt steht zwar für Machbarkeit, Schnelligkeit und Massenhaftigkeit. Sind diese Erfahrungen jedoch nur negativ zu lesen? „Ist denn aber das Wort, das Lachen, die Geste des auch heute entgegenkom-

menden Messias unhörbar, unerwiderbar, undeutbar im Massenhaften, Gemachten und Beschleunigten?“ (M. Sellmann)

Durchaus einen Kontrapunkt finden Sellmanns positive Deutungen von Urbanität im nachdenklichen Essay des Rektors der Jesuitenkirche in Wien, *Gustav Schörghofer SJ*. Schörghofer geht es um eine Ästhetik der Stadt, um die Entdeckung des Schönen, das er jedoch gerade hinter den Hochglanzfassaden, die häufig mit Ausgrenzung erkauft sind, im „Glasscherbenviertel“ entdeckt. Er denkt Ethik und Ästhetik zusammen und empfiehlt kirchlicher Raumgestaltung Platz zu schaffen für das – gerade auch im städtischen Bereich – Verdrängte, Unscheinbare, Ausgeschlossene.

Der Reigen der Artikel zum Themenschwerpunkt wird beschlossen mit bibeltheologischen Beobachtungen zur sozialen Herkunft des Christentums. Der Neutestamentler *Peter Pilhofer* (Erlangen-Nürnberg) zeigt die grundsätzlich ländliche Ausrichtung Jesu von Nazaret und das sukzessive Hineinwachsen des Christentums in städtische Lebensräume, das sich im Wesentlichen der Missionsstrategie des Paulus verdankt. Mit diesem Blick auf „Ursprung“ (Jesus) und „Anfang“ (Paulus) des Christentums wird deutlich, dass diese Religion weder exklusiv an ländliche noch städtische Strukturen gebunden ist.

Wie stets darf ich Ihnen auch die beiden thematisch freien Beiträge des Philosophen *Wilhelm Lütterfelds* (Passau/Linz) und des Berliner Theologen *Matthias Reményi* zur Lektüre empfehlen.

Aus der Redaktion kann ich von einer personellen Veränderung berichten: Nach langjähriger Mitarbeit verlässt uns der Liturgiewissenschaftler *Dr. Christoph Freilinger*, der zum Österreichischen Liturgischen Institut nach Salzburg wechselt. Redaktion und HerausgeberInnen der ThPQ sind ihm für seine engagierte und überaus kompetente Mitarbeit zu großem Dank verpflichtet. Für seine neue berufliche Aufgabe wünschen wir ihm alles Gute. Unser Redaktionsteam wird verstärkt durch *Dr. Michael Zugmann*, Universitätsassistent am Institut für Bibelwissenschaften, Bereich Neues Testament, der KTU Linz. Wir freuen uns auf die Zusammenarbeit mit ihm.

Geneigte Leserin, geneigter Leser,

Urbanität bedeutet Vielfalt auf engem Raum. Die städtische Vielfalt ist gespiegelt in den hier versammelten verschiedenen, vielleicht ungewöhnlichen Blickwinkeln auf das Kulturphänomen Stadt. In ihrer Zusammensicht ergeben sie ein Panorama an Herausforderungen, welches die Urbanisierung für Religion, Christentum und Kirche bedeutet. Die Stadt ist ein Ort für kreative Theologie.

Im Namen der Redaktion
Ansgar Kreutzer

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Bergmoser + Höller sowie Echter bei. Ebenso sei auf den beigefügten Spendenaufruf „Abo Osteuropa“ hingewiesen. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Ansgar Kreutzer; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Hildegard Wustmans; Univ.-Ass. Dr. theol. Michael Zugmann.

Baldo Blinkert

Mythos Stadt

◆ **Die Stadt ist eine bestimmte Siedlungsform, aber sie ist mehr als das: An ihr architektonisches Erscheinungsbild, an ihre Formen des Zusammenlebens, an die in ihr gepflegten Lebensstile knüpfen sich Mythen. Baldo Blinkert, emeritierter Professor für Soziologie an der Universität Freiburg i. Br. und Experte für Stadtentwicklung, rekonstruiert zunächst die emotionsbeladenen Vorstellungen von Stadt, die sich zwischen Faszination und Erschrecken bewegen. Schließlich gleicht er diese mit aktuellen Entwicklungen städtischen Lebens ab. (Redaktion)**

Wenn wir verstehen wollen, warum die Siedlungsform Stadt immer faszinierend war und ist, müssen wir uns mit den Mythen beschäftigen, die in einer verdichteten Weise die Vorstellungen von Stadt und städtischem Leben zum Ausdruck bringen. Dabei werden wir sehr bald sehen, dass es „positive Mythen", aber auch „negative Mythen" gibt und gab.[1] In den „positiven Mythen" stehen die soziale Kreativität der Stadt und ihre Errungenschaften im Vordergrund. Ein Beispiel dafür ist der Satz „Stadtluft macht frei"; er kennzeichnet die mittelalterliche Stadt. In „negativen Mythen" kommen Verfallsprozesse, Kriminalität, Unterdrückung und Elend zum Ausdruck. Beispielhafter Satz dafür ist „Stadtluft macht krank", der sich auf die Industriestadt des 19. Jahrhunderts bezieht. In beiden Mythen findet sich Wahres.

Eine große Leistung der Stadt im Hochmittelalter war ihr emanzipatorischer Anspruch. Sie stellte einen Gegenentwurf zur feudalen Gesellschaftsordnung des ländlichen Raumes dar. In ihr ist die soziale Figur des freien Bürgers entstanden und ihre korporatistische Organisationsform hat ein hohes Maß an sozialem Ausgleich ermöglicht. Nicht berücksichtigt werden dabei jedoch ihre Schwächen: ihre Abschottung gegenüber dem „flachen Land", die durch Zünfte und Gilden auferlegten Entwicklungsgrenzen und die im weiteren Verlauf zunehmende Durchsetzung der Herrschaftsansprüche eines städtischen Patriziats. Die Industriestadt des 19. Jahrhunderts wird durch ihren „negativen Mythos" gewiss zutreffend beschrieben, aber eben auch nur einseitig. Nicht berücksichtigt werden die dynamischen Kräfte, die zur Entstehung neuer Technologien und einer neuen Wirtschaftsweise geführt haben.[2] Aber die für diese Epoche charakteristische Entfesselung hat auch unreguliertes Wachstum, Bodenspekulation und den Slum als Wohnquartierstyp entstehen lassen.

Ein weiteres Beispiel für einen Mythos ist unsere Vorstellung von der Stadt Athen, von der griechischen Polis des „goldenen Zeitalters", also der Zeit des 5. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung. In einem

1 Vgl. *Lewis Mumford*, Die Stadt. Geschichte und Ausblick. Bd. 1 u. 2, Köln–Berlin 1980.
2 Vgl. *Peter Hall*, Cities in Civilization. Culture, Innovation, and Urban Order, London 1998.

Zeitraum von nur 100 Jahren wurden Leistungen erbracht, die noch heute von uns bewundert werden: in der Philosophie, der Medizin und in der Naturwissenschaft, insbesondere aber auch in der Schaffung demokratischer Institutionen mit einem lebendigen öffentlichen Raum (Agora), auf dem nicht nur konsumiert wurde, sondern auch Kommunikation und politische Auseinandersetzungen stattfanden. Jedoch ist auch dieser Mythos einseitig. Er unterschlägt den Ausschluss von Fremden (Metöken) und Frauen von politischen Funktionen. Bewundernswert ist sicher die Hochschätzung von Muße und Kontemplation, die allerdings auf Sklavenarbeit beruhte und mit der Verachtung von Handel und Gewerbe verbunden war.

Mythen in der einen oder anderen Richtung spielen in der Beschreibung von Stadt immer wieder eine Rolle. Oftmals bleiben diese lebendig und bestimmen noch immer unsere Einschätzung gegenwärtiger Verhältnisse. Wenn wir uns mit der Gegenwart beschäftigen, so haben zwei Mythen wohl eine besondere Bedeutung. Der eine ist jener der „westeuropäischen Stadt" und ein damit verbundener Begriff von Stadt. Der andere ist die Vorstellung von „Urbanität".

1 Mythos „westeuropäische Stadt" und Stadtbegriff

Wenn von Stadt die Rede ist, denkt man zumeist an einen klar begrenzbaren Ort mit einem eindeutigen Mittelpunkt. Dabei orientieren wir uns an einem Archetypus, der im Wesentlichen immer noch durch das Bild der mittelalterlichen Stadt geprägt ist: durch eine scharfe Grenze zwischen Stadt und Land, symbolisiert durch eine Stadtmauer, repräsentative Gebäude im Zentrum (Kirche, Rathaus, Zunfthäuser), durch einen Markt und ein hohes Maß an politischer Selbstständigkeit. Nur wenige Städte entsprechen jedoch diesem Bild, nicht nur, weil es keine Stadtmauern mehr gibt bzw. weil Reste von Stadtmauern allenfalls unter Denkmalschutz stehen und keine wirkliche Funktion mehr haben. Viel wichtiger sind andere Entwicklungen.

Eine klare Grenze zwischen „Stadt" und „Nicht-Stadt" ist nicht mehr erkennbar. Städte haben zwar nach wie vor administrative Grenzen, diese aber definieren nicht, was „städtisch" ist und was nicht. Heutige Städte wachsen in ihr Umland hinein oder gehen ineinander über. Auf diese Weise entstehen Agglomerationen, Ballungen von größeren und kleineren Orten, die unter anderem in einer sehr engen Weise wirtschaftlich, sozial, kulturell und ökologisch miteinander verflochten sind. Ganze Regionen wachsen zusammen und bilden eine solche Agglomeration – man denke nur an die deutsche Rhein-Main-Region mit den Städten Frankfurt, Wiesbaden, Mainz und zahllosen kleineren Städten wie z. B. Bad Homburg oder Darmstadt. Alle diese Orte sind zusehends miteinander verbunden – nicht nur durch Verkehrswege, sondern auch durch die Bebauung der dazwischenliegenden Flächen für Wohn-, Gewerbe- und Konsumzwecke, was zu einem neuen Siedlungstyp geführt hat, der recht treffend mit dem Begriff der „Zwischenstadt" bezeichnet wird[3] und geprägt ist durch Verkehrswege, Gewerbe- und Lagerflächen, Supermärkte und Diskotheken.

[3] Vgl. *Thomas Sieverts*, Zwischenstadt. Zwischen Ort und Welt, Raum und Zeit, Stadt und Land (Bauwelt-Fundamente 118: Stadtplanung, Urbanistik), Braunschweig 1997.

Auch alle anderen Merkmale des Archetypus Stadt gibt es nicht mehr bzw. haben nur noch eine geringe Bedeutung. Repräsentative Gebäude aus der Vergangenheit (Münster, Rathaus) haben nur noch symbolische Funktion und dienen vorwiegend als Touristenattraktion. Die für das städtische Leben wichtigen Funktionen gehen nur noch selten von diesen Bauwerken aus, werden mehr und mehr in die Peripherie ausgelagert, wo man sie leicht mit unseren heutigen Verkehrsmitteln erreichen kann. Der städtische Markt mag noch eine gewisse Bedeutung haben, aber für den Konsum viel wichtiger sind Supermärkte, Kaufhäuser und zunehmend auch Malls. Die politische Selbstständigkeit von Kommunen ist begrenzt und überlagert von staatlichen Regelungen und Kontrollen.

In der Soziologie besteht mittlerweile Zweifel daran, ob der Begriff „Stadt" überhaupt noch in einer sinnvollen Weise zur Abgrenzung eines Forschungsgebiets verwendet werden kann – das ist zumindest fraglich, wenn wir „Stadt" im herkömmlichen Sinne verstehen, wenn wir gewissermaßen vom mittelalterlichen Stadtbild als einem Archetypus ausgehen.[4]

Wie unterschiedlich das Objekt „Stadt" heute sein kann, zeigt auch eine Gegenüberstellung von so verschiedenen Städten wie z. B. Freiburg i. Br. auf der einen, die noch einigermaßen der traditionellen europäischen Stadt entspricht, und La Paz, Istanbul oder Lagos auf der anderen Seite, die alle uns bekannten Grenzen sprengen: was die Zahl der Einwohner angeht, die Zahl der jährlich Zuziehenden, die Sortierung von sozialen Gruppen nach ihrem Wohlstand oder nach ihrer ethnischen Zugehörigkeit, das Ausmaß an Sicherheit für die Stadtbewohner oder die Funktionsfähigkeit einer Versorgungsinfrastruktur.

2 Mythos „Urbanität"

Ein weiterer Mythos, der unsere gegenwärtige Sicht auf die Stadt beeinflusst, sind Vorstellungen, in denen die Begriffe „urban" und „Urbanität" eine zentrale Bedeutung einnehmen. Wenn wir nach den verschiedenen Bedeutungen von „urban" und „Urbanität" fragen, stehen wir vor einem ziemlichen begrifflichen Chaos. – Es gibt solche Begriffe, die immer wieder verwendet werden, aber niemand weiß so recht, was darunter zu verstehen ist. – Um etwas Ordnung in dieses begriffliche Wirrwarr zu bringen, gehe ich auf die Frage ein, was „Urbanität" in unserer gegenwärtigen Stadt jenseits des Urbanitätsmythos' bedeuten könnte:

Wenn man verstehen will, was „urban" und „Urbanität" bedeutet, ist es sinnvoll zu unterscheiden, auf welche Objekte sich diese Begriffe beziehen: 1. Mit Urbanität können Eigenschaften von Orten gemeint sein. 2. Urbanität kann sich auf das Verhalten von Menschen beziehen, auf den Habitus von Personen. 3. Der Begriff Urbanität kann auch verwendet werden, um Werte bzw. um eine Ideologie zu bezeichnen.[5]

1. Urbane Orte – Vielfalt auf knappem Raum und Trennung von privat und öffentlich: Wenn ein Ort als urban bezeichnet

[4] Vgl. *Peter Saunders*, Soziologie der Stadt (Campus-Studium 565), Frankfurt a. M.–New York 1987.

[5] Vgl. *Hartmut Häußermann* / *Walter Siebel*, Neue Urbanität (Edition Suhrkamp 1432), Frankfurt a. M. 1987.

wird, so ist damit eine für diesen Ort charakteristische soziale und räumliche Organisation gemeint, die sich vor allem durch zwei Merkmale auszeichnet:

a. Vielfalt auf knappem Raum, also ein hohes Maß an Dichte und Heterogenität; verschiedenartige Nutzungen, Baustile, Menschen aus verschiedenen sozialen, kulturellen und ethnischen Zusammenhängen, eine Vielfalt an kulturellen Angeboten, unterschiedliche Verhaltensstile, Moralvorstellungen und Weltanschauungen – und das alles in hohem Maße konzentriert.[6]

b. Eine deutliche Trennung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich: Der öffentliche Bereich ist jedem zugänglich. Hier begegnen wir ständig Fremden, also Menschen, deren Biografie, Persönlichkeit und genauere Lebensumstände uns unbekannt sind. Dem steht der private Bereich gegenüber – mit intensiven Kontakten zu uns nahestehenden Personen, über die wir viel wissen und diese auch über uns. In diesem Bereich erwarten wir „authentisches Verhalten", sind wir in hohem Maße emotional involviert und begegnen den anderen nicht als Funktions- oder Rollenträger.[7]

2. Urbanität als Verhaltensstil, als Habitus: Der „unvollständigen Integration" des öffentlichen Bereichs, der damit verbundenen Anonymität, korrespondiert ein spezifischer Verhaltensstil, von Hans Paul Bahrdt als „stilisierende Selbstdarstellung" beschrieben (1961)[8], von Richard Sennett als Rollenhandeln (1985)[9], von Erving Goffman als „Verhalten in öffentlichen Räumen" (1963)[10] bezeichnet. In diesem öffentlichen Bereich begegnen wir ständig Fremden und müssen ein Verhalten praktizieren, das für diese Situation angemessen erscheint, d. h. wir versuchen, wenn wir nichts oder nur wenig über den anderen wissen und auch über uns nur wenige Informationen preisgeben, in einer glaubwürdigen Weise aufzutreten. Wir befinden uns dann in einer ähnlichen Situation wie der Schauspieler, der nur dadurch, dass er seine Rolle gut spielt, das Publikum erreichen kann. Er kann sich nicht darauf verlassen, dass seine Persönlichkeit und seine Biografie dem Publikum bekannt sind; ebensowenig weiß er selber über das Publikum Bescheid. Im öffentlichen Raum ähnelt unser Verhalten also dem des Schauspielers, und uns werden ganz ähnliche Fähigkeiten abverlangt. Urbanes Verhalten ist reserviert und distanziert, höflich und zivilisiert, tolerant und aufgeschlossen gegenüber Fremden. Es ist auch geprägt von Neugier und Freude an neuartigen Erfahrungen. Urbanität als Verhaltensstil oder Habitus lässt sich am ehesten mit den folgenden Stichworten beschreiben: Distanziertheit und Reserviertheit, Zivilisiertheit, Erlebnisorientierung, Toleranz und Offenheit.

3. Urbanität als Werteorientierung, als Utopie: Die Bedeutung von Urbanität als Wertekanon bezieht sich auf die bürgerlichen Werte und Tugenden von Demo-

6 Vgl. *Louis Wirth*, Urbanism as a Way of Life, in: *ders.* / *Albert J. Reiss* (Hg.), On Cities and Social Life, Chicago–London 1974.

7 Vgl. *Hans Paul Bahrdt*, Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau (Rowohlts deutsche Enzyklopädie 127: Sachgebiet Soziologie), Reinbek b. Hamburg 1961.

8 Ebd.

9 Vgl. *Andreas Feldtkeller*, Die zweckentfremdete Stadt. Wider die Zerstörung des öffentlichen Raumes, Frankfurt a. M.–New York 1994..

10 *Erving Goffman*, Behavior in Public Places, New York 1963.

kratie, Emanzipation, Verantwortung und Engagement, Toleranz, Weltoffenheit und Höflichkeit.[11] Verschiedene Aspekte dieser Orientierungen lassen sich bis in die griechische Antike zurückverfolgen, sind in der mittelalterlichen Stadt verwurzelt und bringen die universalistischen Ideen der Aufklärung zum Ausdruck. Allerdings sind die Übereinstimmungen mit älteren Traditionen nicht vollständig. In der griechischen Polis zum Beispiel hatte das Mistrauen gegenüber Fremden und ihr Ausschluss aus politischer Verantwortung immer eine große Bedeutung. Demokratische Verhältnisse gab es im klassischen Athen nur für einen kleinen Teil der Polisbewohner. Ausgeschlossen waren die Unfreien, Frauen und Fremden (Metöken). Die mittelalterliche Stadt des 11. bis 14. Jahrhunderts war durch die Betonung der auf Emanzipation ausgerichteten Bürgerrechte zwar ein Gegenentwurf zur Feudalordnung, die meisten Städte aber waren so klein und durch einen ausgesprochenen Lokalismus geprägt, dass Weltoffenheit und Toleranz gegenüber Fremden nicht sehr stark ausgeprägt sein konnten. Auch ein Bezug auf die zentralen Werte der Aufklärung – Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – bringt nur teilweise die mit Urbanität verbundenen Vorstellungen zum Ausdruck. Mit Urbanität wird gerade Differenz und Vielfalt betont, also keineswegs Gleichheit. Und die Bedeutung von „Brüderlichkeit" im Sinne von Solidarität kann leicht missverstanden werden. Als „Nahraumsolidarität" – also bezogen auf das engere soziale Umfeld der Freunde und Angehörigen – gehört sie eher in den privaten Bereich. Als „Fernraumsolidarität" – also als solidarisches Handeln, das sich auf das Gemeinwesen bezieht und sich in der Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung zeigt – kann sie jedoch ein wichtiger Bestandteil der städtischen Kultur sein.

3 Urbanität in der Stadt der Gegenwart: Mythos und Realität

Wenn heute im Zusammenhang der Stadtentwicklung von Urbanität die Rede ist, hat das eher bescheidene Bedeutung und bezieht sich vor allem auf das Geschehen in den belebten Fußgängerzonen, auf das, was man in der Innenstadt sehen und erleben kann. Es geht im Wesentlichen um Bummeln, andere Menschen sehen, etwas erleben, an Inszenierungen teilnehmen, die Stadt als eine Kombination von Konsum und Vergnügen zu erleben. Beinah zwangsläufig stellen sich negative Assoziationen ein. So aber ist das nicht gemeint. Konsum und Vergnügen als solche sind nichts Schlechtes. Und die „postmoderne" Umgestaltung unserer Innenstädte in Flaniermeilen im Sinne eines „form follows fiction" ist eine durchaus verständliche Gegenreaktion auf die Verödungserscheinungen noch Anfang der 1970er-Jahre. Diese Umgestaltung entspricht mitunter den Bedürfnissen vieler Menschen – nicht nur den Ansprüchen der neuen wohlhabenden Dienstleistungsklasse, die in diesem Zusammenhang immer wieder genannt wird, vielmehr suchen breite Bevölkerungsschichten gerne die belebte Innenstadt auf. Auch wenn sie nicht konsumieren wollen oder können, so wollen sie doch etwas erleben. In diesem Sinn ist das auf Konsum und Vergnügen abhebende Leitbild der urbanen Stadt ein Beitrag zur

[11] Vgl. *Andreas Feldtkeller*, Die zweckentfremdete Stadt. Wider die Zerstörung des öffentlichen Raumes, Frankfurt a. M.–New York 1994.

sozialen Stadt: Man trifft sich, kann bummeln und freut sich an der Vielfalt. Selbst wenn das alles gelegentlich mit kritischer Einstellung als Inszenierung und Simulation betrachtet und verachtet wird, muss es nicht von vornherein schlecht sein – dann nämlich nicht, wenn es sich um gute und gelungene Inszenierungen handelt, die wir auch im Schauspiel zu schätzen wissen. Der Begriff „Inszenierung" wird in der Stadtkritik meist in einem negativen Sinne verstanden. Mir scheint, dass dahinter eine Fehleinschätzung steht und in dieser Kritik am öffentlichen Raum ein unangemessener und nur wenig begründbarer Anspruch auf Authentizität erhoben wird: Handeln im öffentlichen Raum ist zu einem großen Teil Rollenhandeln, inszeniertes Handeln und – wie Sennett zu Recht bemerkt – strukturell ähnlich dem Handeln des Schauspielers auf der Bühne.[12] Natürlich gilt das auch für Objekte, für Fassaden, für Möblierungen im öffentlichen Raum …, die geradezu zur Schaffung einer Bühne beitragen. Das ist keineswegs eine neue Erscheinung. Inszenierungen und Simulationen gab es bereits in frühen Städten wie Ur oder Babylon, in den Städten des klassischen und hellenistischen Griechenland, in Rom, in der mittelalterlichen Stadt oder in der Barockstadt. Der öffentliche Raum war immer ein Raum der Inszenierung, sei es durch monumentale und repräsentative Bauten, durch den Markt, durch Umzüge oder durch Feste und Bestrafungsaktionen.

Wenn wir die auf Konsum, Vergnügen und Kultur „reduzierte" Urbanität unserer Städte kritisieren, machen wir den Fehler, uns an einem Mythos zu orientieren, der als Vergleichsmaßstab eine von uns vorgestellte ideale Vergangenheit heranzieht. Dabei berücksichtigen wir erstens nicht, dass diese Vergangenheit keineswegs nur „ideal" war, und zweitens sehen wir nicht, wie sich die Welt insgesamt verändert hat. Zur „idealen" Urbanität des öffentlichen Raumes in der mittelalterlichen Stadt gehörten zum Beispiel auch der Pranger oder öffentliche Hinrichtungen. Keiner der Kritiker von Konsum und Vergnügen würde wohl darauf bestehen, dass der öffentliche Raum in dieser Weise wiederbelebt werden möge. Ein weiteres „Ideal" wird mit der Agora der griechischen Polis in Verbindung gebracht, die als ein öffentlicher Raum mit hoher Kommunikationsdichte und großer Lebendigkeit gesehen wird, wo nicht nur Nachrichten ausgetauscht wurden, sondern wo auch ein reger politischer Diskurs stattfand. Übersehen wird dabei, dass es in modernen Gesellschaften ganz andere Möglichkeiten der Kommunikation und der politischen Willensbildung gibt, dass also eine solche Agora nicht mehr benötigt wird. In modernen Gesellschaften sind die klassischen Funktionen des öffentlichen Raumes der Stadt verschwunden, sie wurden delegiert, an andere Orte oder in Institutionen verlagert. Dabei stellt sich die Frage, ob wir die uns vertraute „alte Stadt"

Weiterführende Literatur:

Leonardo Benevolo, Die Geschichte der Stadt, München [6]1991.

Erving Goffman, Behavior in Public Places, New York 1963.

Hartmut Häußermann / *Walter Siebel*, Neue Urbanität, Frankfurt a. M. 1987.

Heinrich Popitz, Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft, Tübingen 1995.

[12] Vgl. *Richard Sennett*, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt [3]1985 (engl. Original 1974).

der westeuropäischen Tradition mit der für sie zentralen Bedeutung des öffentlichen Raumes überhaupt noch brauchen, ob für uns nicht vielmehr eine Art „Ersatzstadt" völlig ausreichend wäre. Die Empirie – das, was wir in den Städten beobachten können – widerspricht dieser Auffassung. Selbst an Sonntagen ist die Stadt nicht leer, sondern gefüllt mit flanierenden Menschen, die ihre Stadt erleben wollen. Während bis in die 1980er-Jahre die Menschen, vor allem Familien mit Kindern, in das Umland gezogen sind, können wir nun einen Gegentrend beobachten. Die Stadt wird wieder für das Wohnen attraktiv. Gerade die Nähe zur lebendigen Innenstadt wird wieder gesucht. Dabei entsteht eine neue Urbanität, die sich vor allem auf den öffentlichen Raum der Innenstadt konzentriert. „Die neuen Innenstädte sind zu einem Ort geworden, wo der Konsum eine Kultur ist, die Kultur ein Vergnügen und das Vergnügen ein Konsum."[13]

So kann lediglich die Begriffsbedeutung (1.) für die Stadt Geltung beanspruchen: Vielfalt und Heterogenität auf knappem Raum sowie die deutliche Trennung von öffentlichem und privatem Bereich. Die anderen Bedeutungen – „Urbanität als Habitus" (2.) und „Urbanität als Wertekanon" (3.) sind nicht mehr an die Stadt gebunden, sondern haben sich in der Gesellschaft insgesamt durchgesetzt bzw. weisen eine Verteilung auf, die mit der Siedlungsform Stadt nicht mehr viel zu tun hat, z. B. eine Verteilung nach sozialen Milieus oder nach politisch-ökonomischen Interessengruppen.

Unsere moderne Gesellschaft ist durch und durch städtisch. Dies gilt für unsere Lebensweise, für die Ökonomie und ebenso für die Mentalitäten der Menschen. Den scharfen Unterschied zwischen Stadt und Land gab es in der Vergangenheit, moderne Gesellschaften aber sind im Wesentlichen städtische Gesellschaften.

Der Autor: *Baldo Blinkert, Prof. em., Dr. phil., Diplomsoziologe, Leiter des Freiburger Instituts für angewandte Sozialwissenschaft (FIFAS); Forschungsschwerpunkte: Kindheit und Jugend, Sicherheit, Stadt und Region; derzeitige Forschungsprojekte: EU-Projekt: Erstellung eines Informationssystems „Demografischer Wandel" für die kommunale Ebene (Akronym: TooLS), BMBF-Projekt: „Sicherheitsbarometer." Wahrnehmung von Sicherheit (Akronym: BaSiD); Publikationen: Zerstörte Stadt – zerstörte Kindheit?, in: Umwelt.Medizin.Gesellschaft, H. 3 (2001), 232–241; Aktionsräume von Kindern in der Stadt, Pfaffenweiler 1993.*

[13] *Ulrich Greiner*, Total Vergnügt. Stadtkultur und Unterhaltungsindustrie im Widerstreit, in: DIE ZEIT, Nr. 15 vom 5. April 1996, 46.

Maaike de Haardt

Sinnsuche in der Stadt

Die Stadt als Herausforderung für die Theologie

◆ **Das Bild der Stadt hat eine lange, höchst zwiespältige, oft aber negativ geprägte theologische und kulturelle Tradition. Für die niederländische Theologin de Haardt, die ihre Aufmerksamkeit mit Vorliebe auf die Orte richtet, wo Menschen in ihrem alltäglichen Leben ein Gefühl für „göttliche Präsenz" erfahren können, ist die Stadt ebenfalls ein „locus theologicus". Sie lädt zu einer Reflexion über einen oft unbewussten theologischen Anti-Urbanismus ein und zeigt mit Hilfe eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes (‚spatial theorie') ein verstärkt konstruktives und positives religiöses Bild der Stadt, das ihre „Sakralität" zur Geltung kommen lässt. (Redaktion)**

1 Einleitung

Seit 2002 wird im britischen Fernsehen beinahe täglich die Sendung „Escape to the Country" ausgestrahlt: eine populäre Sendung, die StadtbewohnerInnen hilft, ihr Traumhaus auf dem Lande zu suchen. Tatsächlich steht diese Sendung der gegenwärtigen demografischen Entwicklung diametral entgegen, wonach die ländlichen Regionen entvölkert werden und die Mehrzahl der Menschen in die Stadt zieht, wenn auch nicht immer freiwillig. Obwohl die Zahlen zur globalen Verstädterung divergieren, je nach Staat und Kontinent abweichen, scheint es eindeutig, dass momentan mindestens die Hälfte der Weltbevölkerung in einer städtischen Umgebung wohnt. Gemäß einer Prognose der Vereinten Nationen soll der Anteil bis zum Jahr 2030 auf 60 % angestiegen sein.[1] Diese zunehmende Urbanisierung vollzieht sich größtenteils in der südlichen Hemisphäre;[2] doch auch in Europa ist die Landflucht eine unumkehrbare Entwicklung. Gleichzeitig ist das allgemeine Bild der Stadt häufig negativ besetzt. Für die meisten Menschen weckt Stadt Assoziationen wie Niedergang, Destruktion, Konsum, Pornografie, Gewalt und Kriminalität. Sie steht auch für Anonymität, Individualismus und Einsamkeit. Die „Stadt" hatte und hat ein schlechtes Image. Nicht von ungefähr spricht man davon, „der Stadt zu entfliehen". Es besteht ein starker kultureller, philosophischer, aber auch theologischer „Anti-Urbanismus". Selbst jetzt, da in großen Teilen Westeuropas die Landregionen nicht nur entvölkert werden, sondern auch die Grenzen zwischen Stadt und Land weniger scharf als je zuvor sind, meinen viele, dass es besser sei, „draußen" zu wohnen

[1] Vgl. *UN-habitat*, State of the World's Cities 2010/2011: Bridging the Urban Divide, London–Sterling, 2008, ix.

[2] Vgl. *R. Vreeken*, Bombay: Hyperstad, Amsterdam 2006, 11.

und aufzuwachsen. Dennoch ziehen Menschen in die Stadt, wenn sie auf der Suche nach Arbeit sind, nach einem besseren Leben, nach einem Ort, wo sie ihre Träume und Hoffnungen verwirklichen können. Dies gilt für Europa wie für Nordamerika, und dies gilt noch mehr für Asien, Lateinamerika und Afrika, wo das Wachstum der Megastädte am größten ist. Ohne die Probleme des Lebens in der Stadt und insbesondere in den Millionenstädten bagatellisieren zu wollen, zeigt sich, dass trotz der häufig erbärmlichen Verhältnisse die Stadt den Menschen mehr Möglichkeiten bietet, um sowohl ihre Kreativität und ihre Entwicklungsmöglichkeiten zu fördern als auch ihre eigenen Überlebenschancen und die der zurückgelassenen Familienmitglieder zu erhöhen.[3] Es ist die Stadt, die trotz allen Elends und aller Verzweiflung für Millionen von Menschen letztendlich der „beste" Ort ist, um Hoffnungen, Träume, Wünsche und Visionen für eine bessere Zukunft realisieren zu können.[4]

Derartige Entwicklungen machen die Stadt mit einer gewissen Dringlichkeit zu einem wichtigen Topos für TheologInnen. Wenn überdies der Religionswissenschaftler Robert Orsi recht hat, es in der Tat spezifische *urbane* religiöse Erfahrungen und Praktiken gibt, die industriellen und postindustriellen Städte die Basis für eine einzigartige religiöse Kreativität sind,[5] dann wird die Stadt – jedenfalls im Licht eines vermeintlichen theologischen Anti-Urbanismus – auch in theologischer Hinsicht zu einer gewaltigen Herausforderung. Für eine Theologin mit einer Vorliebe für eine kontextuelle und genderbewusste Theologie, die ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Orte richtet, wo Menschen in ihrem alltäglichen Leben ein „Gefühl für Präsenz", besser noch ein Gefühl für „göttliche Präsenz" erfahren können, ist die Stadt ebenso ein vorzüglicher „locus theologicus". Dies lädt zu einer Reflexion über einen selbstverständlichen und häufig unbewussten theologischen Anti-Urbanismus ein und erfordert die Suche nach einem konstruktiveren und positiveren religiösen Bild der Stadt. Es ist jedoch ebenso geboten, in den aktuellen Städten auf die Suche nach dynamischen und realen Orten der Hoffnung, der Unterstützung, des Überlebens und der Gemeinschaft zu gehen. Ist es möglich – entgegen dem gängigen Bild – von heiligen oder sakralen Orten in der Stadt zu sprechen? Ist die Theologie in der Lage, ihren Widerstand gegen die Stadt zu überwinden? Theologischer Anti-Urbanismus verstärkt die „Profanität" der Stadt; er leugnet die Urbanität der Menschen, die in der Stadt wohnen und – wenngleich notgedrungen – an die Stadt glauben. Denn religiöse und symbolische Stadtbilder sind unlösbar verbunden mit „echten" Stadt-Erfahrungen. „Es ist das Wirrwarr von physischer Natur und Symbolik, die Sedimentation von unterschiedlichen Geschichten, die Vermengung von Fantasie und Erfahrungen, die das Städtische konstituieren"[6], so Ben Highmore.

3 Vgl. *UN-habitat*, State of the World's Cities 2010/2011 (s. Anm. 1).

4 Für einen eindrucksvollen, berührenden und den Glanz raubenden Bericht vom Leben und den Hoffnungen in einer Megastadt siehe *K. Boo*, Behind the Beautiful Forevers. Life, Death and Hope in a Mumbai Undercity, New York 2012.

5 Vgl. *R. A. Orsi*, Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape, Bloomington 1999, 43.

6 *Ben Highmore*, Cityscapes. Cultural Readings in the Material and Symbolic City, Basingstoke–New York 2005, 5.

In diesem Beitrag untersuche ich die Möglichkeiten einer theologischen Reflexion über die Stadt, wodurch der Anti-Urbanismus überwunden werden und die „Sakralität" der Stadt zur Geltung kommen kann. Ich mache dabei Gebrauch von der ‚spatial theory', einem gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Ansatz, demzufolge Ort und Raum analytische und bedeutungsgenerierende Begriffe sind – ein Ansatz, der auch für die Theologie relevant sein könnte, um der religiösen Dimension der Stadt auf die Spur zu kommen.

1 Theologische Ambivalenz und Abwesenheit der Stadt

Das negative Bild der Stadt hat eine lange theologische und kulturelle Tradition, obwohl dasselbe für sein Gegenbild, die Stadt als utopischer Ort, gilt. Von dieser Ambivalenz spricht schon die Hebräische Bibel, namentlich in den Passagen, worin starke anti-städtische Gefühle ausgedrückt werden.[7] Gott schuf den Garten, das Paradies. Auch nach ihrer Vertreibung aus dem Garten lebten Adam, Eva und ihre zwei Söhne auf dem Land.

Es war Kain, nachdem er seinen Bruder getötet hatte, der aus Gottes Gegenwart fortgeschickt wurde und die Stadt Henoch baute (Gen 4,16–17). In dieser Bibelstelle finden wir den ersten Gegensatz zwischen „in Gottes Gegenwart sein" und „in der Stadt sein". Nimrod, der erste mächtige Herrscher in der Bibel, war der zweite biblische Städtebauer. Er baute unter anderem die verwerfliche Stadt Ninive. Andere Nachkommen von Noah errichteten die Stadt Babel mit ihrem Turm. Sie wurden aufgrund ihres Hochmutes streng bestraft. Diese und andere berühmte wie berüchtigte, weil sündige, verdorbene, verheerende Städte, mit Babylon als exemplarischem Vorbild, werden übrigens alle als Frau dargestellt (eine Assoziation, die als solche bereits Fragen aufwirft, jedoch kaum thematisiert wird). Ehebrecherische und hurende Frauen werden sie genannt, die den König und sein Gefolge zu unsittlichem und unmoralischem Verhalten zu verführen trachten.

Gleichzeitig – und das macht die Stadt zu einem so herausforderndem Bild und Konzept – wird die Stadt auch immer gesehen als ein Ort der Erlösung. Es ist die Stadt, in der Menschen wohnen, in der sie zu Hause sind; und – im Kontrast zu den anderen Bildern – wird auch von Gott gesagt, dass er in der Stadt wohnt. Die Stadt ist hier der Ort des Wohlbefindens. Sie ist der beste Ort für Menschen, um in Frieden und Harmonie zusammenzuwohnen. Sowohl in den griechischen Konzepten der Polis – ungeachtet der Ambivalenzen – als auch in den biblischen Texten finden wir Bilder, in denen die Stadt als ideale Gemeinschaft und visionärer Ort erscheint, in dem zu wohnen lohnt. In Offb 21 beispielsweise ist die Stadt – das neue Jerusalem, die heilige Stadt – der besondere Ort der Gegenwart Gottes. Auch diese Stadt wird als Frau dargestellt, diesmal strahlend bekleidet mit Gottes Herrlichkeit.

Obwohl TheologInnen zumeist realisieren, dass konkrete Städte eine Mischung aus beiden Typen darstellen und diese repräsentieren, hat dies eine Geschichte einer überwiegend negativen Prägung des Bildes von Stadt nicht verhindern können. Es besteht eine starke kulturelle und reli-

[7] Vgl. in diesem Zusammenhang *Spiro Kostov*, The City Shaped. Urban Patterns and Meaning through History, London 1991.

giöse Identifikation der konkreten, „weltlichen" Stadt mit Sünde, Abgötterei, mit Wollust und in Erweiterung dazu mit der Abwesenheit Gottes und der Entfremdung von Gott. Die Stadt kann nicht anders als zutiefst profan oder säkular sein. In diesem Sinn wurde die zwar komplexe, unaufhebbare, letztlich auch kreative Spannung, wurden die ambivalenten Fantasien und Einschätzungen, die der Stadt inhärent sind, auf symbolischer und religiöser Ebene „aufgehoben", indem die Vorstellung vom guten Leben und damit auch die Vorstellung der Gegenwart Gottes in konkreten Städten ausgeschlossen wurden. Dies ist eine Denkweise, die sich beispielsweise im Werk des bekannten Religionswissenschaftlers Mircea Eliade zeigt, der ein fast vollständiges Fehlen religiöser Sensibilität bei StadtbewohnerInnen beschreibt.[8] Augustinus' Unterscheidung zwischen der „Stadt Gottes" und der „Stadt der Menschen" funktioniert kulturell und theologisch als Emblem, und nach Richard Sennett auch als Fundierung dieses Denkens über die Stadt.[9] Auch der Bibelwissenschaftler Dieter Georgi meint, dass das Christentum in einem erheblichen Ausmaß zu einer derart negativen Vision der Stadt beigetragen hat und damit Ursache sei für viele gegenwärtige katastrophale Entwicklungen.[10] Es ist jedoch theologisch wichtig und dringlich, eine neue Vorstellung und Interpretation der Stadt zu entwickeln, wollen Theologie und Kirche sich als anschlussfähig an Urbanisierungsprozesse erweisen.

2 Die Rückkehr der Stadt

In diesem Zusammenhang spricht Kathryn Tanner von der Stadt und dem Aufkommen der weltweiten Verstädterung als einem Zeichen der Zeit.[11] Die großen westlichen Städte haben ihren Einfluss mit der Abwanderung eines Teils ihrer Bevölkerung und ihrer Produktionsstätten in die Vorstädte und im Zuge der allgemeinen Deindustrialisierung des Westens zugunsten des Südens und des (nicht so fernen) Ostens zwar teilweise verloren, das macht sie jedoch nicht unbedeutend. Dank der technischen Infrastruktur und den sich stetig ausbreitenden Dienstleistungs- und Unterhaltungssektoren zur Unterstützung der aufsteigenden ökonomischen Elite haben die Städte heutzutage ihre zentrale Position wiedererlangt. Die internationalen Finanzströme und die äußerst komplexe Koordination von multinationalen Unternehmen treffen in den Städten aufeinander. Niedrig bezahlte Arbeitskräfte und Erwerbslose aus allen Teilen der Welt werden in die städtische Struktur des weltweiten Kapitalismus hineingezogen. Die Stadt wird zum Mikrokosmos der unglaublichen Entwicklung des Kapitalismus.[12] In der Stadt berühren sich die Extreme; in der Stadt begegnen einander die Meist-Entrechteten und die Meist-Privilegierten; sie sind auf eine unsichtbare Weise miteinander verbunden. Weltweite Netzwerke und transnationale Organisationen müssen jedoch erst etabliert werden. Saskia Sassen weist auf notwendige Rahmenbedingungen für öko-

8 Vgl. *Mircea Eliade*, Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957.
9 *Richard Sennett*, The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities, New York–London 1992.
10 *Dieter Georgi*, The City in the Valley. Biblical Interpretations and Urban Theology, Atlanta 2005.
11 *Kathryn Tanner* (ed.), Spirit in the Cities. Searching for Soul in the Urban Landscape, Minneapolis 2004, ix.
12 Für eine Ausarbeitung dieser Theorie siehe die Arbeit der bekannten Ökonomin *Saskia Sassen*, Globalisation and Discontents, New York 1998.

nomische Globalisierung und weltweite Kontrolle hin. In jedem Fall spielt der „Ort" in dieser globalen städtischen Ökonomie eine wichtige Rolle. So sind die meisten Quellen, die notwendig sind, um die globale Ökonomie funktionieren zu lassen, stark ortsgebunden. Die Toiletten müssen gereinigt werden, die Wäsche muss gewaschen werden, es muss gegessen werden und es bedarf der Erholung. Nicht allein der „Ort", sondern auch die „Gender"-Thematik spielt eine Rolle bei der Analyse und der Einsicht in die heutigen ökonomischen Prozesse, innerhalb derer Frauen und MigrantInnen einen alternativen Kreislauf bilden. Sassen spricht in diesem Zusammenhang von „countergeographies" und „Feminisierung des Überlebens", um sie als Vorbedingungen der groß-städtischen und weltweiten Ökonomien zu benennen und sichtbar zu machen.[13] Es sind tatsächliche Orte, welche die Verbindungen möglich machen. Tanner betrachtet darum neben der Stadt auch den Raum und die Zeit als Zeichen der Zeit. Zustimmend zitiert sie John Berger: „Prophetie hat gegenwärtig mehr Bezug zu geografischen als zu historischen Vorstellungen, wenn man sich einmal vor Augen führt, dass es gegenwärtig der Raum anstelle der Zeit ermöglicht, Dinge vor uns zu verbergen. Die Entmystifizierung der Räumlichkeit und ihrer verschleierten Instrumentalität der Macht ist der Schlüssel, um sowohl praktisch, politisch als auch theoretisch der heutigen Zeit Bedeutung zu verleihen."[14]

In den heutigen kosmopolitischen Weltstädten – kosmopolitisch verweist hier nicht auf eine elitäre Kultur, sondern auf die weltweite Migration von Menschen, Arbeit und Kapital – wird ebenso eine Vielzahl klassischer Gegensätze durchbrochen: Nord/Süd, entwickelt/unterentwickelt, Stadt/Land, Ost/West, arm/reich. Aber auch zentrale theologische und religionswissenschaftliche Gegensätze wie profan/sakral und immanent/transzendent werden durch die Dynamiken der gegenwärtigen Verstädterung stark unter Druck gesetzt, wie ich weiter unten ausführen werde.

Es bleibt die Frage, wie ein theologischer und religiöser „sense of place", ein Sinn für den Ort, innerhalb der Komplexität der Stadt zu entwickeln ist: Wie und wo sind die Kräfte für spirituelle Regeneration oder Degeneration, Verzauberung und Empowerment, aber genausogut Entheiligung und Entkräftung zu lokalisieren? Wie können theologische Bedeutungen innerhalb der Einrichtungen der Stadt entdeckt werden? Und können wir über die Stadt, über konkrete Städte als Orte der göttlichen Gegenwart sprechen? An dieser Stelle kann die *spatial theory* einen Anhaltspunkt bieten.

3 Spatial theory. Urbanisierung und Theologie

Seit dem Beginn der 90er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts hat das Nachdenken über Raum und Ort, die *spatial theory*, große Beachtung in den heutigen Kultur- und Humanwissenschaften erlangt. Dieses (erneute) Interesse am Ort hat verschiedene Dimensionen: Es hängt zusammen mit

[13] *Saskia Sassen*, The Excesses of Globalisation and the Feminisation of Survival, in: Parallax 7 (2001), 100–110, vgl. auch *dies*., Globalisation and Discontent (s. Anm. 12), insbesondere Teil 8 über informelle Ökonomie sowie Teil 5 und 6 über Frauen und globale Ökonomie.

[14] *Kathryn Tanner*, Spirit in the Cities (s. Anm. 11), x.

der verstärkten Einsicht in die Leiblichkeit der menschlichen Individualität und Subjektivität sowie mit der damit einhergehenden Erkenntnis, dass Menschen aufgrund dessen immer und überall sowie vor allem irgendwo und auf eine bestimmte Art und Weise lokalisiert sind, sich irgendwo befinden. Das ist nicht allein geografisch von Bedeutung. Die Aufmerksamkeit für „Orte" bringt, so Philip Sheldrake, die Verbindung zwischen Orten, Erinnerungen und Identitäten ans Licht, und hat in diesem Sinn das Vermögen, das Wertvollste aufzurufen.[15] Belden Lane weist darauf hin, dass es der „Ort ist, der den spirituellen oder religiösen Geschichten Struktur, Inhalt, Kontext und Lebendigkeit der Erinnerung bietet"[16]. Aufgrund seiner Schlüsselrolle bei der Konstruktion von menschlicher und religiöser Identität müssten Ort und Raum theologisch relevant werden. Die gegenwärtige *spatial theory* plädiert jedoch aus einem eher fundamental-philosophischen und kritischen Motiv heraus für eine Aufmerksamkeit auf Ort und Raum in der heutigen kulturwissenschaftlichen Reflexion. Man weist dabei auf die jahrhundertelang vernachlässigte eigene analytische und interpretierende Kraft des Raumes und des Ortes zugunsten der historischen Dominanz der Zeit hin. Raum und Ort sind keine „leeren Fässer", die einzig durch die Zeit mit Bedeutung gefüllt werden; im Gegenteil, Raum und Ort schaffen selbst Bedeutung, sie sind bedeutsame analytische und interpretatorische Kategorien. Dieser *spatial turn* vollzieht sich nicht nur in der Geografie, der Kulturwissenschaft und der Sozialtheorie, sondern auch in der Anthropologie, der Literaturtheorie, der Philosophie, der Geschichte und in zunehmendem Maße auch in der Theologie sowie in den Religionswissenschaften. Nicht zufällig treffen diese Disziplinen auf dem wachsenden und interdisziplinären Feld der „urban studies" zusammen. Der deutsche Historiker Karl Schlögel spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem Paradigmenwechsel, weil das vorherrschende Zeit-Geschichte-Modell sein selbstverständliches erklärendes Vermögen verloren hat. Einsicht in die Lokalität des Körpers, in Veränderungen im Zeit- und Raumbegriff, Globalisierung und Mobilität, die Krise im westlichen städtischen industriellen Zusammenleben, die technologischen Entwicklungen, die nicht nur ein großes Maß an Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit produzieren, sondern auch ökologische Zerstörungen, und daneben die großen geopolitischen Verschiebungen seit 1989 und 2001 – das alles spielt hierfür eine bedeutende Rolle.[17] Neben bedeutenden Einflüssen des Feminismus (z. B. bei der Kulturwissenschaftlerin Bell Hooks und der Geografin Doreen Massey), der seit jeher dem Ort und der Lokalität viel Aufmerksamkeit widmet, spielt namentlich das Werk des französischen Philosophen Henry Lefebvre *Production of Space* eine Schlüsselrolle in der Anwendung der *spatial theory* und der *urban studies* in den Geisteswissenschaften. Auch Michel Foucault, besonders sein Konzept der *heterotopie*, ist hier von Bedeutung. Diese DenkerInnen, gelegent-

15 *Philip Sheldrake*, Spaces for the Sacred. Place, Memory and Identity, London 2001.

16 *Belden Lane*, Landscape of the Sacred. Geography and Narrative in American Spirituality, Baltimore 2002.

17 *K. Schlögel*, Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München–Wien 2003, 60–71. Dieser Essay verwendet den Titel „Spatial Turn. Endlich".

lich beeinflusst vom Werk des Stadtgeografen Edward Soja, sind auch innerhalb der Religionswissenschaften und Theologie prominent vertreten, wenn es um die Integration des räumlichen Denkens geht.[18] Foucaults Ausspruch „Raum wurde wie der Tod gesehen, als das Fest(stehend)e, das Nicht-Dialektische, das Unbewegliche. Dagegen bedeutete Zeit Reichtum, Fruchtbarkeit, Leben, Dialektik“[19], drückt deutlich aus, worum es der Kritik zur Dominanz der Zeit auf Kosten des Verschwindens des Ortes und des Gegensatzes von Zeit und Raum geht.

Das Verschwinden von Ort und Raum zugunsten von Zeit und Geschichte wird auch sichtbar in der Theologie mit ihrem starken Nachdruck auf Heilsgeschichte und ihrer eschatologischen Orientierung, wenngleich das Griechische „chora“ und „topos“ sowie das Hebräische „maqom“ wichtige und „Ort“ konnotierende biblische Motive sind. „Keinen Platz haben“ hat im Hebräischen zu tun mit „aufhören zu existieren“, und die Erwähnung von „Ort/Platz“ gehört nach Belden Lane im rabbinischen Judentum zu den Indikatoren der göttlichen Gegenwart.[20] Ein derartiges Verständnis von Ort gibt auch dem oben genannten „Gefühl für Präsenz“ in der Stadt eine explizit religiöse Dimension und Relevanz. Wie Geschichte „stattfindet“, so finden immer auch Gottes-Erfahrungen einen „Ort/Platz“.

Ich nenne schließlich noch ein explizit theologisches Motiv, welches das Plädoyer, dem „Ort“ eine stärkere, und von der Zeit unterscheidbare Bedeutung zu geben, besonders relevant macht, auch in Bezug zum Denken über die Stadt. Der Theologe John Pahl formuliert dies wie folgt: „Chronozentrismus macht es für Menschen schwierig, Immanenz oder ‚wirkliche Gegenwart‘ Gottes zu erkennen, und dieser verneint die Freiheit Gottes, willkürliche menschliche Markierungsmomente [= besondere Ereignisse] zu transzendieren. […] Metaphern, die Gottes Gegenwart in den gewöhnlichen und alltäglichen Momenten des Lebens ‚verorten‘, können christliche Theologie und Praxis neu orientieren auf eine Weise, wodurch Menschen in ihrer Eitelkeit nicht blind sind für die überströmenden und in der Tat geschenkten Erscheinungen von Gottes Gegenwart als Liebe am Ort […].“[21]

Hinter der Frage nach der religiösen und theologischen Bedeutung der Stadt

[18] Mehr hierzu siehe: *T. J. Gorringe*, A Theology of the Built Environment. Justice, Empowerment, Redemption, Cambridge 2002; ders., The common good and the global emergency: God and the built environment Cambridge u. a. 2011; *P. Sheldrake*, Placing the Sacred. Transcendence and the City, Literature and Theology, in: An International Journal of Religion, Theory and Culture 21 (2007), 243–258; *K. Knott*, The Location of Religion. A Spatial Analysis, London–Oakville 2005; *Sigurd Bergmann*, „Theology in Its Spatial Turn“, in: Religion Compass 1, no. 3 (2007), 353–379; *C. W. Camp* / *J. L. Berquist* (ed.), Constructions of Space I: Theory, Geography and Narrative, New York 2008; *C. Baker*, The Hybrid Church in the City: Third Space Thinking, Aldershot 2007; *J. Beaumont* / *C. Baker* (ed.), Postsecular Cities: Space, Theory and Practice, London–New York 2011; die genannten Publikationen bekunden auch den engen Zusammenhang von räumlichem Denken und der Aufmerksamkeit für die Stadt.

[19] *M. Foucault*, Questions of Geography, in: *C. Gordon* (ed.), Power/Knowledge: Selected Interviews and Writings 1972–77 by Michel Foucault, London 1980, 63–77.

[20] Vgl. *Belden Lane*, Landscape of the Sacred (s. Anm. 16), 244.

[21] *John Pahl*, God's Clothing: The Limits of Postmodernity and Living Waters: God as Source, (dis)Solution and Delight, in: Les Questiones Liturgiques 81 (2000), 317–331, hier 318 f.

steckt aus der Raum- und Ort-Perspektive betrachtet die fundamentale Frage, wie das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und den menschlichen Erfahrungen neu zu denken ist. Eine erste Implikation hiervon ist nicht allein die Infragestellung der Unterscheidung von Sakralem und Profanem, sondern auch das, was als ‚sakral' oder ‚nicht sakral' gilt, aufs Neue zu durchdenken. Interesse für Orte, Interesse für Gottes göttliche Gegenwart, gerade in der Stadt, erfordert in dieser Hinsicht ebenfalls ein erneuertes Interesse an der altehrwürdigen Tradition von Sakramentalität.[22]

Die Aufgabe besteht also darin, die traditionellen und eindeutigen Gegensätze sowie ihre „Entweder-oder-Logiken" (sakral/profan, immanent/transzendent) hinter sich zu lassen zugunsten eines „Beides und mehr-Denkens". Nur so wird die Möglichkeit eröffnet, in dieser wirren Aktualität von Bild und Wirklichkeit, in den Praktiken und Taktiken von alltäglicher Urbanität den Orten „göttlicher Gegenwart" auf die Spur zu kommen. Diese alltäglichen Praktiken werden von Edward Soja mit Hilfe des trialektischen Modells der Räumlichkeit von Levebvre *Thirdspace* oder *lived space* genannt.[23] Es sind dies Orte, an denen kreative Aneignung sowohl die gegebene Realität (*Firstspace*) als auch die kraftvollen präskriptiven Symbole und Regeln (*Secondspace*) transzendiert und verwandelt, gleichgültig ob es sich dabei um ökonomische, juridische, soziale oder religiöse Symbole und Regeln handelt. Gemäß Soja können an den Rändern des *Thirdspace* neue und unerwartete Koalitionen entstehen, neue Möglichkeiten gesucht und die Fundamente für Solidarität, Politik, Soziales, künstlerische und religiöse Praxis gelegt werden. Dieser hybride Begegnungsort kann, so Soja, „ins Spiel gebracht werden, aber er ist nicht in der konventionellen Kartografie einzufangen; man kann ihn sich vorstellen, er bekommt aber erst Bedeutung, wenn er praktiziert und vollständig gelebt wird"[24]. *Thirdspace* bietet sich als ein Modell an, um über die Stadt und einen ‚sense of presence', einen Moment der göttlichen Gegenwart, in der Stadt nachzudenken. Ein Modell, das sowohl die Lokalität, die verkörperte Materialität und Partikularität der Sakralität und göttlichen Gegenwart sichtbar machen kann, ohne diese festzulegen oder zu verobjektivieren. *Thirdspace* ist allerdings verbunden mit dem *Firstspace* und dem *Secondspace*; einzig aus dem gelebten und erfahrenen *Thirdspace* erhält diese Erfahrung von göttlicher Gegenwart Bedeutung.

Von diesem Modell aus sind in einer kontextuellen Annäherungsweise der Theologie zuallererst diejenigen Orte von theologischem Interesse, die auf die eine oder andere Weise mit Formen von spirituellem Widerstand verbunden sind: Orte, wo Menschen im Mittelpunkt stehen und wo sie dergestalt miteinander verbunden sind, dass das Gewöhnliche außergewöhnlich wird; dass Kraft, Energie und Kreativität gefunden werden, um zu leben und zu überleben; Orte, wo, wenn es auch nur für kurze Zeit ist, Apathie überwunden und das Leben gefeiert wird, Orte, an denen Fürsorge und Hilfe generiert wird. Das

22 Vgl. in diesem Zusammenhang *David Brown*, God and Enchantement of Place. Reclaiming Human Experience, Oxford 2004.

23 *Edward Soja*, Thirdspace. Journeys into Los Angeles and Other Real and Imaginative Spaces, Oxford 1996; *ders.*, Thirdspace. Expanding the Scope of the Geographical Imagination, in: *D. Massey / J. Allen / P. Sarre* (ed.), Human Geography Today, Cambridge–Malden 1999, 260–278.

24 *Ders.*, Thirdspace (s. Anm. 23), 276.

können vielfältige Orte sein, auch öffentliche Räume, die Menschen sich zu eigen machen – selbst wenn es nur temporär ist –, die sie zu ihrem eigenen Platz machen. Häufig sind das auch Orte, wo Frauen und Männer – oft freiwillig – aktiv am Aufbau der einen oder anderen Form von Gemeinschaft beteiligt sind. Ich deute hier exemplarisch eine Anzahl von solchen Orten an: Orte, an denen aus dem hier präsentierten räumlichen Denken und dem Modell des *Thirdspace* heraus Spuren von städtischer Sakralität, Spuren von göttlicher Anwesenheit zu finden sind. Ich wähle hier mit Absicht Orte, an denen die religiöse Bedeutung nicht im Vorhinein gegeben ist, als Versuch, auf eine andere Art zu sehen:

Die Plaza de Mayo in Buenos Aires wurde weltberühmt und ‚heilig' durch den schweigenden Protest und den Kummer der Mütter von der Plaza Mayo. Durch ihre Anwesenheit auf diesem Platz seit 1977 ist die Bedeutung dieses Platzes für immer verändert. Die vielen diakonalen Zentren, wo Menschen am Rand der Gesellschaft aufgefangen werden, Wärme finden, eine Mahlzeit, wo Gegenseitigkeit und Würde zentrale Werte sind, stehen im Kontrast zu einer Gesellschaft, die Menschen primär nach ihrer Leistung und ihrem Vermögen beurteilt. Diakonie, diese mühselige, oft auch selbst marginalisierte kirchliche Domäne, ist häufig ein Ort göttlicher Präsenz gegen den Strom. Weiters gibt es die vielen städtischen Kunstprojekte, die auf Bildung von Kreativität und Selbstvertrauen der TeilnehmerInnen und auf den Aufbau der Gemeinschaft zielen.[25] Und schließlich fällt auch die Occupy-Bewegung als eine unvermutet Solidarität erzeugende Koalition darunter.[26]

Als TheologInnen werden wir die Kompetenz entwickeln müssen, diese „lebenden", mitunter selbst schon „gnadenvollen", aber normalerweise trotzdem vor allem unbekannten und namenlosen Orte und Praktiken in der Stadt zu entdecken. Erst dann ist es möglich, dass die Stadt ein lebendiger und herausfordernder religiöser Ort sein kann. Um aber über begnadete Orte oder über Orte göttlicher Anwesenheit in der Stadt sprechen zu können, ist es nicht allein von Bedeutung, konkrete Orte in dieser Perspektive zu betrachten. Es ist ebenso notwendig, die theologischen Bedeutungen von Stadt, von Sakralität, Profanität und göttlicher Präsenz aufs Neue zu buchstabieren.

Weiterführende Literatur:

Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament198), Stuttgart 2012.

Peter Wick, Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes, in: ebd., 238-250.

David W. Smith, Seeking a city with foundations: theology for an urban world. Nottingham 2011.

Michael Sievernich / Knut Wenzel (Hg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

[25] Für eine eingehende Darstellung dieser Beispiele siehe: *Maaike de Haardt*, „It Don't Mean a Thing if it Ain't Got That Swing." Desire and the City, in: *R. R. Ganzevoort / R. Brouwer / B. Miller-McLemore* (ed.), City of Desires. A Place for God? Practical Theological Perspectives, Münster 2013, 29–38.

[26] Vgl. *Jorg Rieger / Kwok Pui Lan*, Occupy Religion: Theology of Multitude, Lanham 2012.

Mit der Rückkehr der Stadt in die Theologie – wie komplex sie auch sein mag – wird dem alten Bild von der Stadt als Ort, wo Gott wohnt, neuerlich Beachtung geschenkt. Als Vision, Aufruf, Anklage gegen Ausschluss, Unrecht und städtische Gewalt, aber ebenso als Erkennen jenes unausrottbaren Gefühls der Gegenwart, das selbst die komplexeste Metropole – trotz allem – zu einem lebendigen, sinngebenden und damit religiös bedeutungsvollen Ort machen kann.

Die Autorin: *Prof.in Dr.in Maaike de Haardt, geb. 1954, ist Inhaberin des Lehrstuhls für Religion und Gender an der Fakultät für Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft der Radboud Universiteit in Nijmegen sowie Associate Professor für Religion und Kultur an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Tilburg. Aktuelle Publikationen: Expanding the Concepts and the Field: Feminist Liberation Theology and Beyond, in: Journal of Feminist Studies in Religion 27/1 (2011); Making Sense of Sacred Space in the City?, in: Exploring the Postsecular. The Religious, the Political and the Urban (Leiden 2010); Monotheism as a Threat to Relationality?, in: Through Us, With Us, In Us. Relational Theologies in the Twenty-First Centuries (London 2010)*

Übersetzung: Dr. Johann Hausreither, Wien

Matthias Möhring-Hesse

„Parallelgesellschaften“, Segregation und Gentrifizierung

Die Homogenisierung der Städte als Herausforderung für die Stadtgesellschaft

◆ **Der Beitrag geht auf die in Städten zu beobachtenden Prozesse von Segregation und Gentrifizierung ein und markiert diese als praktisch-theologische und ethische Herausforderung für die Christ/-innen, die zugleich Bürger/-innen ihrer Städte und „Brüder und Schwestern“ in ihren Kirchengemeinden sind. Mit der Identifizierung der Kirche als einer in der Welt von heute (vgl. GS), ist es ihr Auftrag, sich in die Stadt hineinzuwagen und dort zu positionieren. Dies kann über Sozialraumorientierung geschehen, wo das pastorale Engagement konsequent vom Umfeld her entwickelt wird. Eine andere Möglichkeit ist gerade durch größere Seelsorgeeinheiten gegeben, über die Kirche vernehmbar und wirksam zu einer zivilen Stadtgesellschaft beitragen kann. (Redaktion)**

Städte faszinieren die einen (und erschrecken andere) ob der Vielfalt der auf engem Raum realisierten Lebensformen und ob der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem. Zwar werden mit dem Substantiv ‚Stadt‘ zunächst nur administrativ abgegrenzte Räume bezeichnet, wobei in der Deutschland die Bundesländer Städte ausweisen und deren Status und Zuständigkeiten über die Anzahl der dort gemeldeten Einwohnerinnen und Einwohner zuweisen. Alltagssprachlich benutzt man ‚Stadt‘ jedoch auch wertend, misst sie vor allem an ihrer Vielfalt – kanzelt administrativ ausgewiesene Städte als „Städtchen“ oder „Käffer“ ab, wenn es ihnen an Vielfalt und der daraus entspringenden Vitalität mangelt. In dieser Hinsicht sind „echte“ Städte verdichtete Orte hoher Heterogenität,[1] wobei diese unterschiedliche Ursachen hat, sich über gewählte Lebensformen, soziale Ungleichheiten und entsprechend ungleiche Marktmacht oder über soziale, ethnische oder geografische Herkünfte einstellt. Als Folge ihrer Heterogenität muten „echte“ Städte ihren Bewohnerinnen und Bewohnern zu, Differenzen auszuhalten, zu managen und im eigenen Interesse zu nutzen – sowie in all diesen Differenzen so etwas wie eine Heimat zu finden bzw. zu „schaffen“.

[1] Dabei sind die Städte aufgrund ihrer jeweils besonderen Lage, ihrer besonderen Geschichte oder spezifischen Bebauung, aufgrund ihrer regionalen Einbettung oder besonderen Kulturen untereinander heterogen, weswegen in der gegenwärtigen Stadtsoziologie von der „Einmaligkeit der Städte“ die Rede ist; vgl. *Helmuth Berking / Martina Löw*, Wenn New York nicht Wanne-Eickel ist … Über Städte als Wissensobjekt der Soziologie, in: *dies.* (Hg.), Die Wirklichkeit der Städte. Soziale Welt. Sonderband 16, Baden-Baden 2005, 9–22.

Die den Städten zugeschriebene Heterogenität ist nicht Ergebnis von Planungen, wird nicht „gemacht", sondern stellt sich in nie gänzlich aufzuklärenden, zwischen den Städten keineswegs gleich verlaufenden Prozessen ein – und stellt sich in bloßen „Städtchen" eben nicht ein. Gleichwohl liegt sie nicht außerhalb der gemeinsamen Intentionalität der in einer Stadt lebenden Menschen, zumal sie immer auch Gegenstand von Planungen und Entscheidungen und deswegen auch ihrer politischen Aushandlungen ist. In dieser Hinsicht ist wichtig, dass Städte nicht nur administrativ begrenzte Räume, sondern – als Folge ihrer administrativen Ausweisung – auch politische Einheiten sind. Als solche verfügen sie über Arenen politischer Aushandlungsprozesse („Stadtgesellschaft") und über Einrichtungen, die für ihren begrenzten Raum und die dort lebenden Menschen Entscheidungen treffen und diese dann auch durchsetzen und administrieren („Rathaus"). Sofern aber Städte politische Einheiten sind, ist deren Heterogenität, das Maß der Vielfalt und deren soziale Ordnung, immer auch die Folge von politischen Aushandlungsprozessen, wie viel Vielfalt gewünscht, welche Vielfalt goutiert und welche skandalisiert wird, wer sich mit welchen Spielräumen „ausleben" und die Stadt prägen kann, wer welchen Gewinn aus der städtischen Vielfalt ziehen kann und wer hingegen deren „Lasten" tragen und die damit verbundenen Zumutungen schultern muss. Mitten in entsprechenden Auseinandersetzungen stehen auch Christinnen und Christen – und dies nicht nur als Bürgerinnen und Bürger ihrer Städte, sondern auch als Brüder und Schwestern, die in ihren Gemeinden – der eine mehr, die andere weniger – eine Heimat in ihrer heterogenen Stadt, aber auch einen Akteur ihrer Stadtgesellschaft und deren politischen Auseinandersetzungen „haben".

Weil städtische Vielfalt zwar nicht „gemacht", gleichwohl Gegenstand politischer Aushandlungen ist, kann sie als Gegenstand sozialethischer Überlegungen genommen werden; und weil an diesen Aushandlungen Christinnen und Christen sowie ihre Gemeinden teilnehmen (sollen), können entsprechende sozialethische Überlegungen in einen praktisch-theologischen Kontext gestellt werden.

In diesem Sinne fokussiert der Beitrag auf die Abkehr von der urbanen Heterogenität, also auf Entwicklungen der Homogenisierung in den ob ihrer Heterogenität so stolzen Städte (1), fragt, in welchem Sinne die Städte für diese Entwicklungen überhaupt verantwortlich gemacht (2) und mit welchen Orientierungen Kirchengemeinden mit in diese Verantwortung gerufen werden können (3).

1 Die Abkehr von der Heterogenität

Das Ideal der „europäischen Stadt",[2] also das einer bunten, sozial durchmischten und kulturell vielfältigen Stadt, war auch in Europas Städten immer „nur" ein Ideal – und eben nicht Realität. Gleichwohl ist dieses Ideal nach wie vor wirksam; und an diesem Ideal gemessen wird gegenwärtig die Abkehr von der idealisierten Heterogenität der Städte kritisiert: das Entstehen von „Parallelgesellschaften" (a), die Segregation (b) und die Gentrifizierung (c).

[2] Vgl. etwa *Walter Siebel* (Hg.), Die europäische Stadt, Frankfurt a. M. 2004; *Oliver Frey* / F*lorian Koch* (Hg.), Die Zukunft der Europäischen Stadt. Stadtpolitik, Stadtplanung und Stadtgesellschaft im Wandel, Wiesbaden 2011.

(a) Nicht nur in der bösartigen Rede von „Kopftuchmädchen“ wird das Entstehen von „Parallelgesellschaften“[3] in den Städten diagnostiziert: In Stadtvierteln von Berlin, Frankfurt oder München konzentrieren sich kulturell und ethnisch homogene, vornehmlich türkische oder muslimische Bevölkerungsgruppen, machen sich diese Viertel „zu eigen“ und schotten sich nicht nur räumlich, sondern auch sozial und kulturell von der Mehrheitsgesellschaft ab.[4] Durch ihre räumliche Konzentration fällt das durch sie verkörperte Fremde und Abweichende auf; sichtbar wird, was bei dessen Individualisierung und Zerstreuung unsichtbar bliebe, zumindest einfacher übersehen werden könnte. Insofern sie sich durch ihren Zusammenhalt in einem Viertel in ihren abweichenden Lebensformen und Einstellungen bestätigen, wird das für die Mehrheitsgesellschaft Fremde und Abweichende verstärkt und im betreffenden Viertel zum Vertrauten und Normalen. Von daher begründet sich der in dem Begriff ‚Parallelgesellschaft‘ genährte Verdacht, dass sich Bevölkerungsgruppen durch ihre räumliche Konzentration selbst aus der Mehrheitsgesellschaft ausgrenzen und sich sozial, wirtschaftlich und kulturell eigene Verhältnisse parallel zur Mehrheitsgesellschaft, manchmal sogar ein paralleles Rechts- und Ordnungssystem schaffen. Als Kehrseite finden die in diese „Parallelwelten“ eingebundenen Menschen keinen Zugang zur Mehrheitsgesellschaft und haben vor allem die dort sozialisierten Kinder und Jugendlichen keine Chance, ihren Weg in die von ihren Altersgenossen bevölkerte Gesellschaft zu finden, die sich ihnen dort bietenden Angebote zu nutzen und mit den anderen Kindern und Jugendlichen vergleichbare Lebenschancen zu erwerben. Wird in dieser Diagnose eher eine Selbstausgrenzung behauptet, wird auch die gegenteilige Ursachenanalyse vertreten, dass nämlich Migrantinnen und Migranten infolge erfahrener Abwertung und Diskriminierung aus der Mehrheitsgesellschaft heraus die Nähe untereinander suchen und in (auch) räumliche Distanz zur Mehrheitsgesellschaft treten.[5]

Zunehmend wird die Diagnose von „Parallelgesellschaften“ und deren negative Beurteilung bezweifelt. *Zunächst einmal* werden soziale Netzwerke von ethnischen Bevölkerungsgruppen, insbesondere „Migrantenökonomien“ identifiziert, die weitflächiger, also über Viertel und Stadtteile hinaus ausgreifen, sowie weniger eng sind, als es die Rede von „Parallelgesellschaften“ vermuten lässt.[6] Zwar kann sich die in dieser Analyse identifizierte Homogenität

[3] Vgl. etwa *Thomas Meyer*, Parallelgesellschaft und Demokratie, in: *ders.* / *Reinhard Weil* (Hg.), Die Bürgergesellschaft. Perspektiven für Bürgerbeteiligung und Bürgerkommunikation, Bonn 2011, 343–372.

[4] Bereits in den 1970er-Jahren wurde in der Bundesrepublik Deutschland die „Ausländerkonzentration“ in den Städten und in deren Folge das Entstehen von „Ghettos“ beklagt – und darauf mit Hilfe von Ausländerrecht und -polizei „geantwortet“, um einerseits den Zuzug ausländischer Arbeitnehmer zu erschweren und andererseits deren Präsenz gleichmäßiger über die Städte zu verteilen; vgl. dazu *Mathias Rodatz*, Produktive „Parallelgesellschaften“. Migration und Ordnung in der (neoliberalen) „Stadt der Vielfalt“, in: Behemoth 5 (2012), Heft 1, 70–103, hier 74 f. (Online verfügbar unter: http://www.degruyter.com/view/j/behemoth.2012.5.issue-1/behemoth.2012.006/behemoth.2012.006.xml - Download Februar 2013)

[5] Vgl. etwa *Jürgen Leibold* / *Steffen Kühnel* / *Wilhelm Heitmeyer*, Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1–2 (2006), 3–10.

[6] *Norbert Gestring* / *Andrea Janßen* / *Ayça Polat*, Prozesse der Integration und Ausgrenzung. Türkische Migranten der zweiten Generation, Wiesbaden 2006.

auf Beobachtungen stützen; sie ist gleichwohl das Ergebnis von Übertreibungen und darin auch einer homogenisierenden Zuschreibung von außen. Zudem wird die ethnische Homogenität in den „Parallelgesellschaften" als eine Ressource gesellschaftlicher Inklusion entdeckt, sofern sich Migrantinnen und Migranten über die Zugehörigkeit in ihren „communities" in die sozialen Verhältnisse einfügen, deren Teil diese „communities" sind. Dagegen verweist man auf die Misserfolge einer auf Mischung setzenden Integrationspolitik in der Vergangenheit. Keines ihrer Ziele hat diese erreichen können, weder die Verstreuung von Migrantinnen und Migranten über die Stadt und die Mischung von Zuwanderern und Einheimischen, noch die gleichberechtigte Zugehörigkeit von zerstreut lebenden Migrantinnen und Migranten. Sodann werden die Chancen für Migrantinnen und Migranten in kleinräumlich homogenen Einwandererquartieren hervorgehoben, die diese zu eigenen Zwecken und dabei auch zur sozialen Inklusion nutzen. Besonders wird auf die „Migrantenökonomien" hingewiesen, die nicht nur Migrantinnen und Migranten wirtschaftlich integrieren, sondern auch die von ihnen bevölkerten Stadtteile aufwerten und ökonomisch wie sozial stabilisieren. Was zuvor als Okkupation der Stadtteile angesprochen wird, erscheint als ein „Glücksfall für benachteiligte Stadtteile".[7] Statt „Parallelgesellschaften" in der Stadt zu beklagen, wird die „Stadt der Vielfalt" projektiert, dabei „die Stadt der Differenz … so akzeptiert, wie sie ist"[8]. Auch in dieser Diagnose werden Übertreibungen bemüht und homogenisierende Zuschreibungen betrieben und eben so die Homogenität einer „Migrantenökonomie" in den Stadtteilen hergestellt. Diese Zuschreibung ermöglicht es aber den davon betroffenen Bevölkerungsteilen, die ihnen auferlegte Ethnizität als eigene Ressource zu nutzen und ihre mehr oder weniger freiwillige Segregation positiv zu rechtfertigen.[9]

(b) Im Widerspruch zum Ideal der sozial durchmischten Stadt werden auch Prozesse der Segregation diagnostiziert. Allgemein bezeichnet ‚Segregation' „Vorgänge der selektiven Konzentration von Bevölkerungsgruppen oder Nutzungen innerhalb eines Gebiets. Das Ergebnis derartiger Prozesse ist die räumliche Trennung von ungleichen Bevölkerungsgruppen in ethnischer, kultureller, sprachlicher, ökonomischer und/oder religiöser Hinsicht in Gebiete ausgeprägter sozialer Homogenität"[10]. Für die im Folgenden referierte Diagnose muss der Begriff jedoch eindeutiger gefasst, und dazu von der mehr oder weniger freiwilligen Konzentration auf Migrantinnen und

7 *Mathias Rodatz*, Produktive „Parallelgesellschaften" (s. Anm. 4), 83.

8 *Heinz Fassmann*, Zuwanderung und Segregation, in: *ders.* / *Josef Kohlbacher* / *Ursula Reeger* (Hg.), Zuwanderung und Segregation. Europäische Metropolen im Vergleich, Klagenfurt 2002, 13–24, hier: 20 (zitiert nach *Mathias Rodatz*, Produktive „Parallelgesellschaften [s. Anm. 4], 83).

9 So *Mathias Rodatz*, Produktive „Parallelgesellschaften" (s. Anm. 4), 85 ff. Als Hintergrund dieser Neuprogrammierung der Integrationspolitik verweist er auf das hegemoniale Konzept der Aktivierung in der (nicht nur) bundesdeutschen Sozialpolitik, wobei „dieses Raster in Form der Programmatik produktiver ‚Parallelgesellschaften' eine Regierung von Migration in der Stadt hervorbringt, die jenseits der Pathologisierung des Fremden agiert" (ebd., 86). So wird „Differenz nicht als Normalisierungsobjekt, sondern als Normalität einer differenzierten Stadtgesellschaft" (ebd., 87) verstanden. „Sie wird zum Potenzial, zur Erfüllung eines programmatischen Traums der Ressourcen eines unternehmerischen Selbst" (ebd.).

10 *Benno Werlen*, Sozialgeographie. Eine Einführung. Bern 2000, 250.

Migranten abgehoben werden. Dann bezeichnet ‚Segregation‘ jenen Prozess in den Städten, dass Haushalte, die es sich leisten können, bestimmte Viertel verlassen, dort jene Bevölkerung zurücklassen, der – vor allem wegen zu geringer Einkommen – die „Flucht“ aus diesen Vierteln nicht möglich ist. Innerhalb der Städte entstehen so mehrfach „benachteiligte“ Viertel, die „selbst weitere Benachteiligungen … mit sich bringen“:[11] Dort konzentrieren sich die Haushalte, die eine Vielzahl von sozialen Problemen bewältigen müssen; zugleich konzentrieren sich diese sozialen Probleme auf genau diese Viertel. Die Stadtbevölkerung „weiß“, wo in ihren Städten Armut, Arbeitslosigkeit und Isolation „zuhause“ sind. Dadurch, dass die betroffenen Quartiere in der Regel hinsichtlich Lage und Erreichbarkeit benachteiligt sind, und dass – im Prozess und zugleich als Folge der Segregation – die Ausstattung mit Infrastruktur, mit Geschäften, Arztpraxen oder öffentlichen Einrichtungen leidet, wird die Lebensführung der dort lebenden Menschen beschwerlich und deren Handlungsmöglichkeiten beeinträchtigt, ihnen dadurch aber auch die Bewältigung ihrer Probleme erschwert. Schließlich wird das Image der betroffenen Quartiere beschädigt, sowohl das Ansehen bei den dort lebenden Menschen, die ihr eigenes Quartier gering schätzen und entsprechend ungern dort leben, als auch bei der Stadtbevölkerung, welche die betroffenen Quartiere und die dort lebenden Menschen stigmatisiert.[12] Durch diese Benachteiligungen werden aber die dort lebenden Menschen nicht nur in ihrer akuten Lebensführung beeinträchtigt. Offenbar hat das Leben in segregierten Vierteln auch langfristige Wirkungen, beeinträchtigt zum Beispiel die Chancen von Jugendlichen auf einen Ausbildungsplatz und auf Beschäftigung. So prägt der Raum, wenn auch nicht nach einem schlichten Ursache-Wirkung-Schema,[13] die Biografien und sozialen Positionen der dort lebenden Menschen und dies in negativer, häufig destruktiver Weise: Städtische Segregation verstärkt und verfestigt Armut, mehr noch: gesellschaftliche Ausgrenzung.

Der „Kontext“ und die „Nachbarschaft“ in den betroffenen Vierteln werden in diesen Diagnosen als eine der Ursachen von Benachteiligung und gesellschaftlicher Ausgrenzung gesehen. Im Gegensatz dazu werden, etwa im Umfeld des Programms der „Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – die Soziale Stadt“, Ressourcen in den benachteiligten Vierteln identifiziert, welche die einzelnen zur Lebensführung und zur Bewältigung ihrer Problemlagen nutzen, aber auch Ressourcen, die sie gemeinschaftlich zur Verbesserung ihrer Lebenssituation und zur Aufwertung der von ihnen bewohnten Viertel nutzen (könnten).

(c) Schließlich werden – als eine Art Gegenbild zur Segregation – in den innenstadtnahen Wohnvierteln Prozesse der Gentrifizierung beobachtet. Mit diesem Begriff bezeichnet man den „Austausch“[14] der Bevölkerung in einem Viertel, „in

[11] *Hartmut Häussermann / Martin Kronauer*, Räumliche Segregation und innerstädtisches Ghetto, in: *Robert Castel / Klaus Dörre* (Hg.), Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt a. M.–New York 2009, 113–130.

[12] Vgl. dazu ebd., 120–127.

[13] Vgl. ebd., 130.

[14] *Jürgen Friedrichs*, Gentrification: Forschungsstand und methodologische Probleme, in: *ders. / Robert Kecskes* (Hg.), Gentrification. Theorie und Forschungsergebnisse, Opladen 2000, 13–40, hier: 14.

dessen Verlauf Haushalte mit höherem Einkommen Haushalte mit geringerem Einkommen aus einem Wohnviertel verdrängen und dabei den grundsätzlichen Charakter und das Flair der Nachbarschaft verändern"[15]. Dieser Prozess lässt sich vor allem in innerstädtischen Wohnvierteln beobachten, in denen billiger Wohnraum zur Verfügung steht, die deshalb bevorzugt von Haushalten mit geringem Einkommen, von Familien, von Migrantinnen und Migranten, von Studierenden oder von Künstlerinnen und Künstlern bevölkert werden, die aber zunehmend – mal schleichend, mal in kürzester Zeit – aus ihren angestammten Vierteln gedrängt werden. Als Ursache dafür wird – angebotsseitig – vor allem die Aufwertung dieser Viertel etwa über die Modernisierung des zur Miete oder zum Verkauf angebotenen Wohnraums und – nachfrageseitig – die „Neue Urbanität", ein erneutes Interesse am Wohnen und Leben in der Stadt gerade bei einkommensstarken Haushalten ausgemacht.[16] Infolge des höherwertigen Angebots und der passenden, nämlich einkommensstarken Nachfrage wird die einkommensschwächere Bevölkerung verdrängt, nicht selten vertrieben – aus Vierteln, für deren Lebensqualität und damit für deren „Wert" sie gesorgt hatten. Verstärkt wird diese Verdrängung dadurch, dass die von einkommensstärkeren Haushalten okkupierten Wohnviertel Zug um Zug für ihre Belange umgestaltet werden und dabei die angestammte Bevölkerung von dem neu erfundenen Viertel, von den Kindertagesstätten, Schulen und Musikschulen, von den Restaurants, Geschäften und Treffs mehr oder weniger subtil ausgeschlossen werden. Allerdings kann sich der Prozess der Gentrifizierung auch gegen die Okkupanten richten, sofern die von ihnen eingenommenen Viertel in die Aufmerksamkeit von Reicheren rücken, diese in jene Viertel drängen und jene zu Enklaven für ihresgleichen „machen" („Super-Gentrifizierung").[17]

Von der Gentrifizierung hatte man sich – ganz auf der Linie des Ideals der „europäischen Stadt" – eine stärkere soziale Durchmischung versprochen, so über den Zuzug einkommensstärkerer Haushalte in ehemals sozial „einseitig" bevölkerte Viertel, die diese auch für die einkommensschwache „Urbevölkerung" aufgewertet, damit die Lebensqualität für alle verbessert wird. Entsprechende Erwartungen haben sich aber zumeist nicht erfüllt. Nicht nur in der Bundesrepublik, sondern überall dort, wo sich Gentrifizierungsprozesse beobachten lassen, führen sie fast immer zur Verdrängung der dort heimischen Bevölkerung und zur Okkupation durch einkommensstärkere Gruppen – und damit zu einer Homogenisierung der davon betroffenen Wohnviertel „von oben".

2 Gerechte Stadt

Das Ideal einer sozial durchmischten Stadt scheitert in der Realität. Insofern Prozesse der Homogenisierung der Bevölkerung in den Stadtvierteln beobachtet werden können, wird, wie bei den „Parallelgesell-

15 *Maureen Kennedy* / *Paul Leonard*, Dealing with Neighbourhood Change: A Primer on Gentrification and Policy Choices. The Brookings Institution Center on Urban and Metropolitan Policy, PolicyLink 2001, 6 (zitiert nach der Übersetzung von *Andrej Holm*, Gentrification, in: *Frank Eckardt* (Hg.): Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 662).

16 Vgl. *Andrej Holm*, Gentrification (s. Anm. 15), 663–671.

17 Vgl. ebd., 678.

schaften" angesprochen, gegen das Ideal gehalten und die Durchmischung inzwischen häufig von der städtischen Agenda gestrichen. Jedoch können die vorgestellten Diagnosen – in Art der Negation – das Ideal durchaus bestätigen, da Segregationsprozesse gesellschaftliche Ausgrenzung verstärken und verfestigen oder Gentrifizierungsprozesse einkommensschwächere Bevölkerungsgruppen aus ihren Vierteln „vertreiben" und ihnen ihre angestammten Viertel „verschließen". Deshalb können die angesprochenen Prozesse aber noch nicht bereits als ungerecht gelten. Denn ein solches Urteil setzt voraus, dass das, was dem Ideal einer durchmischten Stadt widerspricht und von daher negativ beurteilt wird, von irgendwem beabsichtigt und „gemacht", deshalb von ihm in irgendeiner Art und Weise verantwortet werden kann.[18]

Wie gezeigt, drücken sich in den Prozessen der Segregation und der Gentrifizierung soziale Ungleichheiten aus. Diese „entstehen" – wie vor allem der ungleiche Besitz von Einkommen und Vermögen – nicht durch die Städte und zumeist auch nicht in den Städten. Die Verteilung des gesellschaftlich verfügbaren Einkommens und Vermögens vollzieht sich über komplexe und nicht gänzlich überschaubare Prozesse auf verschiedenen Märkten, aber auch über politisch gesteuerte Ordnungen wie etwa durch Tarifverträge oder den Sozialstaat. Allerdings werden die daraus resultierenden Ungleichheiten in den Städten im Lebens- und Wohnumfeld der einzelnen „umgesetzt" – und auf diesem Wege die Bedeutung der sozialen Ungleichheiten und dabei auch der Einkommens- und Vermögensungleichheiten für die einzelnen und für deren soziale Verhältnisse bestimmt.[19] Aus weniger Einkommen „wird" eine schlechtere, möglicherweise unzumutbare Wohnsituation (Wohnarmut) oder „werden" schwierigere Zugänge zur städtischen Infrastruktur und zu sozialen Diensten, möglicherweise sogar Zugangsbarrieren. Zugleich bieten die Städte den Betroffenen Ressourcen, um das Weniger an Gütern und Ressourcen, aber auch an Einfluss und Anerkennung zu kompensieren. So finden sich gleichermaßen Betroffene „vor Ort" zusammen und fangen ihr Weniger durch ein Mehr an Solidarität auf; oder sie bewältigen Mängel dadurch, dass sie öffentliche Angebote wahrnehmen. Als unterste Ebene des bundesdeutschen Sozialstaats sind die Städte mit dem Ausgleich marktförmig entstandener Ungleichheiten und der Bereitstellung von sozialen Diensten und öffentlichen Gütern beschäftigt – und erhalten dazu auch einen Teil der vom Staat eingezogenen Finanzen zur keineswegs freien Verfügung. Allerdings werden soziale Ungleichheiten durch die Städte nicht nur ins Konkrete übersetzt und dabei zum Teil auch ausgeglichen. Soziale Ungleichheiten werden in den Städten auch erzeugt und verstetigt: Durch die ungleiche Verfügung über den städtischen Raum, über die damit verbundene Macht, innerhalb der Städte Grenzen zu ziehen und die Nutzung der so umgrenzten Räu-

[18] Vgl. *Matthias Möhring-Hesse*, Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit, in: *ders*. (Hg.), Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs, Schwalbach/Ts. 2005, 77–93.

[19] Vgl. zum Folgenden *ders*., Ungerechtigkeiten der Stadt, in: *Matthias Lemke* (Hg.), Die gerechte Stadt. Politische Gestaltbarkeit verdichteter Räume, Wiesbaden 2012, 23–50, sowie *Martin Schneider*, Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raums, Paderborn 2012.

me zu kontrollieren, und den Einfluss auf die Gestaltung und Nutzung von städtischen Räumen, entstehen Ungleichheiten zwischen den Stadtbewohnern und werden diese aufrechterhalten. So ermöglicht der größere Besitz von Geld eine stärkere Kontrolle des städtischen Raums – und schafft die größere Kontrolle des städtischen Raums zugleich die Möglichkeit, mehr Geld als andere aus den Städten „zu ziehen".[20] Insgesamt haben die Städte ihren Anteil an sozialen Ungleichheiten und den daraus resultierenden Problemen und Verwerfungen – und können auf ihren Anteil hin unter dem Maßstab der Gerechtigkeit angesprochen werden.

Die „Umwandlung" von sozialen Ungleichheiten in ungleiche Lebensverhältnisse in den Städten vollzieht sich wesentlich über den Wohnungs- und Immobilienmarkt. Dort realisiert sich „mehr Geld" in besseren Wohn- und Lebensverhältnissen, in Macht über die Viertel und deren Ausstattung sowie in „Anteilen" an den Städten; dort sorgt „weniger Geld" für höhere Belastungen und Benachteiligungen, zumal sich auf diesen Märkten die mit „weniger Geld" nicht zusammenschließen können, sondern untereinander in Konkurrenz treten und damit ihre Marktmacht noch einmal verschlechtern. Dieser Sachverhalt kann (und wird) zur Entschuldigung von Segregation und Gentrifizierung benutzt werden, sofern Märkte politisch nicht gesteuert werden können und sich deshalb über Angebot und Nachfrage genau die Verhältnisse durchsetzen, die sich – von niemandem intendiert – durchsetzen. Jedoch nimmt städtische Politik vielfältigen Einfluss auf den Wohnungs- und Immobilienmarkt in den Städten – auf dem Wege der Stadtplanung, etwa in Form von Auflagen für Neubauten und Modernisierungen sowie für die Raumnutzung, aber auch über kommunale oder andere öffentliche Wohnbaugesellschaften sowie über den kommunalen Sozialstaat. Städtische Politik setzt den Marktmechanismus nicht außer Kraft, steuert aber den Markt – und trägt deswegen auch für die darüber sich einstellende Verteilung der Stadt eine, wenngleich begrenzte politische Verantwortung.

Als Stadt werden die politischen und administrativen Institutionen („Rathaus") angesprochen, denen per Gesetz die Selbstverwaltung der Städte überantwortet ist – und die grundlegend über demokratische Verfahren, von Wahlen bis hin zur städtischen Öffentlichkeit, an den gemeinsamen, deswegen nicht einheitlichen Willen der diese Städte bevölkernden Bürgerinnen und Bürger rückgebunden werden. Hinter dem „Rathaus" steht also eine Stadtgesellschaft aller Bürgerinnen und Bürger, welche die politischen und administrativen Institutionen steuert und auf die städtische Politik zugleich zurückgreifen kann. Die Kritik an Segregations- und Gentrifizierungsprozessen richtet sich daher nicht allein an die „Rathäuser", sondern zugleich auch an die dort „verwalteten" Stadtgesellschaften. Zumindest in normativer Hinsicht intendieren die diese Stadtgesellschaften ausmachenden Bürgerinnen und Bürger die Gemeinsamkeit ihres Lebens in ihren Städten und entsprechend vergleichbare Lebenslagen; und sie überlassen sich wechselseitig nicht einfach ihrem „Schicksal", sondern sind untereinander zu Solidarität verpflichtet, um die Gemeinsamkeit ihrer Städte und dazu die notwendige Ver-

[20] Vgl. *David Harvey*, Geld, Zeit, Raum und die Stadt, in: *Martin Wentz* (Hg.), Stadt-Räume. Die Zukunft des Städtischen. Bd. 2, Frankfurt a. M.–New York 1991, 149–168.

gleichbarkeit ihrer Lebenslagen zu gewährleisten. Genau diese Gemeinsamkeit wird aber in Prozessen der Segregation und der Gentrifizierung verfehlt, wie diese Prozesse zugleich Ausdruck mangelnder Solidarität zwischen den Stadtbewohnern sind.

Faktisch sind die Stadtgesellschaften in den Städten gespalten, was sich in den segregierten Vierteln oder in Prozessen der Gentrifizierung ausdrückt und zugleich diese Prozesse möglich macht. Die in benachteiligten Vierteln lebende Bevölkerung oder die aus ihren angestammten Vierteln Vertriebenen hat bzw. haben keine vergleichbare Mitsprache an der städtischen Politik und der Kontrolle ihrer „Rathäuser". Stadtgesellschaft findet gleichsam dort, wo sich die Benachteiligungen konzentrieren, nicht, zumindest aber „weniger" statt. Darauf reagiert – seit dem ersten Drittel des letzten Jahrhunderts, zunächst in den USA, später in Großbritannien und jüngst auch in Deutschland – der auf soziale Bewegungen setzende Ansatz „Community Organizing" mit dem Ziel, in den benachteiligten Vierteln Gemeinschaften aufzubauen und abzusichern, „in denen sich Benachteiligte und ‚Überflüssige', aber auch ‚Starke' und ‚Unterstützer' … mit dem Ziel der Durchsetzung vernachlässigter und schwacher Interessen ‚machtvoll' verbinden"[21]. In dem Maße, wie eine solche Vergemeinschaftung „unten" möglich ist, wird in den benachteiligten Vierteln bzw. in der von Benachteiligungen betroffenen Bevölkerung Solidarität eingeübt, sodass die gleichermaßen Betroffenen „in der Wahrnehmung, Aushandlung und Durchsetzung ihrer Interessen und Gestaltungsoptionen gemeinsame Sache machen und sich dabei im Interesse jedes Einzelnen dem gemeinsamen Wohl aller verpflichtet fühlen, [sie] erfahren … sich in erster Linie nicht als Unterlegene und in dieser Weise Hilfsbedürftige, sondern als zugleich wechselseitig Unterstützende und wechselseitig Unterstützte"[22]. Auf diesem Wege, so wäre zu hoffen, werden die Stadtgesellschaften auch von unten her „vervollständigt", gewinnen – „on the long run" – diejenigen, die aus den politischen Aushandlungsprozessen der Städte ausgeschlossen und von der Kontrolle städtischer Politik abgeschnitten werden, Zugang zu den städtischen Öffentlichkeiten und Einfluss auf die „Rathäuser".

Erst über den Hinweis auf die städtische Politik und die ihr zugrundeliegenden Stadtgesellschaften lassen sich Prozesse der Segregation und der Gentrifizierung als ungerecht qualifizieren und politische Gegenanstrengungen einfordern. Zugleich kann von daher das Ideal einer sozial durchmischten Stadt präzisiert werden, sodass mit der Kritik an Segregation und Gentrifizierung nicht auch gleich jede Form ethnischer Verdichtung als ungerecht disqualifiziert werden muss. Wendet man das Bild von der Stadtgesellschaft ins Normative, dann wird man allen Bürgerinnen und Bürgern einer Stadtgesellschaft vergleichbare Lebensmöglichkeiten in den Städten und gleichberechtigten Einfluss auf die städtische Politik zusprechen, sie

[21] *Andreas Lob-Hüdepohl*, Überflüssige Interessen? Politische Partizipation Benachteiligter als normativer Lackmustest für eine republikanisch verfasste Demokratie (Ethik und Gesellschaft 2/2012: Demokratie und Sozialethik), 12: online: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Lob-Huedepohl.pdf (Abruf Februar 2013). Vgl. auch *Leo Penta* (Hg.), Community Organizing. Menschen verändern ihre Stadt, Hamburg 2007, sowie *Eugen Baldas* (Hg.), Community Organizing. Menschen gestalten ihren Sozialraum, Freiburg i. Br. 2010.

[22] *Andreas Lob-Hüdepohl*, Überflüssige Interessen? (s. Anm. 21), 16.

aber nicht in die Vereinzelung rufen und ihnen die Möglichkeit, in ihren Städten Gemeinsamkeiten und Nähe auch räumlich zu realisieren, abstreiten müssen. Allerdings dürfen die Vorteile einer daraus folgenden Absonderung nicht einseitig bei den bessergestellten Stadtbewohnern „ankommen" und die Lasten bei der benachteiligten Bevölkerung liegen. Im Gegenteil: Die über ethnische, kulturelle oder soziale Nähe laufende Binnendifferenzierung der Städte lässt sich nur in dem Maß rechtfertigen, als die in den entsprechend homogenen Vierteln lebenden Menschen hinreichend bevorteilt werden. Hinreichend sind deren Vorteile dann, wenn Nachteile, etwa die Mängel in ihren Vierteln, überboten werden und so mit den abgewogenen Vorteilen der in anderen Stadtgebieten lebenden Bevölkerung gleichziehen. Erst dann bestehen innerhalb einer Stadt gleichwertige, was nicht heißt: einheitliche Lebensverhältnisse. Mit dem Ideal gleichwertiger Lebensverhältnisse in einer Stadt ist es jedenfalls nicht vereinbar, dass ein Teil der Stadtbevölkerung von ihren Vierteln allein den einen Vorteil hat, dass sie einzig dort bezahlbaren Wohnraum finden kann und deshalb dort wohnen *muss*.

Von diesem Ideal her muss städtische Politik nicht notwendig jede Homogenität verhindern, sie muss jedoch die gleichwertige und gleichberechtigte Zugehörigkeit aller Stadtbewohner fördern und soziale Ausgrenzungen gerade der in segregierten Vierteln Lebenden überwinden. „Wo eine kleinräumige Konzentration zur … Diskriminierung von ‚Problemgruppen' beiträgt, muß sie verhindert werden; wo sie Voraussetzung für die Behauptung in einer widrigen Umwelt ist, nicht."[23] Die Segregation von benachteiligten Stadtteilen wird dabei nicht wirksam „von außen", geschweige denn durch Zuzug von außen aufgelöst, sondern wirksamer und nachhaltiger durch Aktivierung der in diesen Vierteln beheimateten Ressourcen. Schließlich wird eine der Stadtgesellschaft verpflichtete Stadtpolitik die Okkupation von Vierteln durch einkommensstarke Bevölkerungsgruppen und die Verdrängung der dort heimischen Bevölkerung zu verhindern suchen – und dazu auch den Akteuren auf den Wohnungs- und Immobilienmärkten Auflagen machen und Grenzen setzen.

3 Kirche „vor Ort"

Sofern sie in ihren Städten leben, sind Christinnen und Christen Bürgerinnen und Bürger ihrer Stadtgesellschaften – und können wie alle ihre Mitbürgerinnen und -bürger auf eine solch inklusive Politik verpflichtet werden. Sie sind zugleich – in unterschiedlichem Maße – Mitglieder von Kirchengemeinden auf dem Boden ihrer Städte. Seit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" hat die katholische Kirche einen mühevollen, nicht immer gradlinigen Weg aus dem Gegenüber von Kirche und Gesellschaft heraus und in die Gesellschaft hinein beschritten – und kann sich inzwischen selbst und theologisch korrekt als Teil der Gesellschaft verstehen. Mit diesem Selbstverständnis sieht sich die Kirche auch selbst (und nicht nur die Christinnen und Christen als Bürger zweier „Reiche") verpflichtet, zu öffentlichen Auseinandersetzungen über die weitere gesellschaftliche Entwicklung beizutragen – und zwar, indem sie an diesen öffentlichen Ausein-

[23] Erika Spiegel, Soziale Stabilisierung durch soziale Mischung, in: vhw FW 2 (2001), 75–80, online verfügbar über www.vhw.de (Abruf Februar 2013).

andersetzungen als eine Akteurin neben anderen Akteuren teilnimmt. Diese Kirche besteht in den Kirchengemeinden „vor Ort" – und ist genau „vor Ort" Teil der Stadtgemeinschaft, ohne deswegen nicht auch Teil einer umgreifenden, Stadt und Gesellschaft transzendieren Kirche zu sein. Mit zwei Orientierungen soll zum Abschluss knapp skizziert werden, wie Kirchengemeinden dazu beitragen können, als Teil ihrer Stadtgesellschaften zu deren möglichst vollständigen Integration beizutragen.

In der Sozialen Arbeit, auch in der kirchlichen Wohlfahrtspflege hat man sich in vielen Arbeitsfeldern auf eine Orientierung am Sozialraum verständigt:[24] Weniger geografisch bestimmte als vielmehr sozial konstituierte Räume werden identifiziert und die komplexen Lebensverhältnisse der dort lebenden Menschen, dabei insbesondere die „vor Ort" vorhandenen, möglicherweise erst noch zu mobilisierenden Ressourcen analysiert – und von daher professionelle Interventionen mit den dort lebenden Menschen „abgesprochen" und in Kooperation mit allen im Sozialraum aktiven professionellen und nicht-professionellen Akteuren vollzogen. Diese in der Sozialen Arbeit gut bestätigte Orientierung empfiehlt sich auch Kirchengemeinden – und dies nicht nur für ihr diakonisches Engagement, sondern auch für ihre anderen Vollzüge bis hin zum Gottesdienst. Sie öffnen sich dann für das sie umgebende Umfeld und suchen ihr Engagement stärker von den dort zu entdeckenden Zusammenhängen her zu bestimmen, suchen sowohl auf die dort bestehenden Bedarfe, allen voran auf die dortigen Verwerfungen und Nöte, zu antworten, als auch die dort verfügbaren Ressourcen aufzugreifen und zu nutzen. Ihre eigenen Aktivitäten werden sie stärker abstimmen, mithin Diakonie, Verkündigung und Gottesdienst sowie all die anderen mit der theologischen Trias noch nicht genannten Vollzüge in Antwort auf sozialräumliche Bedarfe verknüpfen. Zudem werden sie sich mit anderen Akteuren im Sozialraum „absprechen" und gemeinsame Ziele kooperativ zu erreichen suchen. Die Kirchengemeinden werden dann nicht mehr alles, aber alles kooperativ „machen" – und dabei für den gemeinsam mit anderen geteilten Sozialraum Aufgaben übernehmen, auf deren Erfüllung sich andere Akteure verlassen können, so wie sie sich auf deren Aktivitäten ver-

Weiterführende Literatur:

Helmuth Berking / Martina Löw (Hg.), Die Wirklichkeit der Städte. Soziale Welt Sonderband 16, Baden-Baden 2005.

Detlef Baum (Hg.), Die Stadt in der sozialen Arbeit. Ein Handbuch für soziale und planende Berufe, Wiesbaden 2007.

Michael N. Ebertz / Ottmar Fuchs / Dorothea Sattler (Hg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.

Fabian Kessl / Christian Reutlinger / Susanne Maurer / Oliver Frey (Hg.), Handbuch Sozialraum, Wiesbaden 2005.

[24] Vgl. etwa *Wolfgang Budde / Frank Früchtel*, Sozialraumorientierte Soziale Arbeit – ein Modell zwischen Lebenswelt und Steuerung, in: Nachrichtendienst des Deutschen Vereins 7 (2005), 238–242 sowie 8 (2005), 287–292; vgl. auch *Deutscher Caritasverband*, Sozialraumorientierung in der Caritasarbeit. Diskussionspapier für die verbandsweite Debatte, in: neue caritas 8 (2011), 36–43.

lassen können. Die Gemeinden werden so eine „Ökumene" neuer Art eingehen und in „ihrem" Sozialraum „aufgehen", ohne sich deswegen als Kirchengemeinde aufzugeben, sich – im Gegenteil – intensiver als eine Gemeinde, als Kirche „vor Ort", erfahrbar machen.

In Antwort auf den Priestermangel und auf die auch in den Bistümern knappen Kassen haben – wenige gut, viele hingegen schlecht beraten – unterschiedliche Wege beschritten, ihre „unterste Ebene" zu verbreitern und dazu entweder Pfarrgemeinden zusammengelegt oder diese in größere Einheiten integriert. Diese Entwicklungen machen die den Kirchengemeinden empfohlene Orientierung auf ihre jeweiligen Sozialräume eher unwahrscheinlich. Um eine solche Orientierung dennoch umzusetzen, müsste vermutlich eine stärkere Binnendifferenzierung und Lokalisierung der Gemeindeeinheiten, deren „Zerstreuung" in unterschiedliche Formen von Basisgemeinden, Familienkreise oder Nachbarschaftskirchen gewagt werden.

Infolge der Entwicklung hin zu größeren Gemeindeeinheiten wird jedoch wahrscheinlicher, dass sich die Kirche „vor Ort" auf einer kommunalen Ebene „entdeckt" und dabei zu einer erfahrbaren und handlungsmächtigen Stadtkirche wird. Für die katholische Kirche ist ein solcherart kommunales Selbstverständnis der Ortskirche eher fremd und vielleicht wegen der Nähe von Bürger- und Christengemeinde sogar anrüchig. Über „Citypastoral" und ähnliche Konzepte hinaus sollten sich die Kirchengemeinden dennoch kommunal finden, weil sie so zu der Gemeinsamkeit beitragen können, die Stadtgesellschaften – zumindest in normativer Hinsicht – ausmachen. Tragen sie dazu bei, werden sie in diesen Stadtgesellschaften dennoch „nur" eine Akteurin neben anderen sein und so zur Heterogenität ihrer Städte beitragen. Zugleich werden sie als treibende Kraft des Zugleichs der ihre Städte ausmachenden Gemeinsamkeit und Heterogenität zu einer Gemeinschaft derer, die in ihren heterogenen Städten Gemeinschaft und Nähe erfahren, ohne dabei den Zusammenhalt ihrer Städte zu bedrohen.

Der Autor: *geboren 1961 in Essen, Studium der Theologie, Philosophie und Soziologie in Frankfurt und Münster, Promotion in katholischer Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt und Habilitation im Fach Christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Langjähriger Mitarbeiter von Prof. Friedhelm Hengsbach SJ am Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik, danach politischer Sekretär beim Vorstand der IG Metall und Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Von 2007 bis 2011 Professor für Philosophische und theologische Grundlagen des Sozialen Handelns an der Universität Vechta. Seit 1. Oktober 2011 Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen; Veröffentlichungen: Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1997; zusammen mit Friedhelm Hengsbach SJ: Aus der Schieflage heraus. Demokratische Verteilung von Reichtum und Arbeit, Bonn 1999; Die demokratische Ordnung der Verteilung. Eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit, Frankfurt–New York 2004.*

Matthias Sellmann

Die Groß-Städte und das geistliche Leben

Georg Simmel als Begleiter bei einer religiösen Entzifferung der City

◆ **Großstädte und geistliches Leben schließen sich nicht aus. Religion in der Stadt muss auch nicht über das wesentlich andere, z. B. als Oase, Unterbrechung, Entschleunigung formatiert werden, so die These dieses Beitrags. Vor dem Hintergrund des Werkes von Georg Simmel wird eine neue religiöse Lesart der Stadt vorgestellt, die Wahres im Massenhaften, Schönes im Vorfindlichen und Gutes im Schnellen entdeckt. Der Autor erweist sich als Fährtenleser für Begegnungen mit Gott im Vorübergehen, im Lärm und inmitten unbekannter Menschengruppen. Er macht neugierig, solche Spuren beim nächsten Aufenthalt in der Stadt zu entdecken. (Redaktion)**

Eine der wichtigsten Gründungsschriften der modernen Stadtsoziologie ist der Aufsatz „Die Groß-Städte und das Geistesleben" von Georg Simmel (1858–1918). Dieser Text stammt aus dem Jahr 1903 und verdient es, über hundert Jahre danach in Erinnerung gerufen zu werden.[1] Wie wenige Autoren seiner Zeit war Georg Simmel – dieser insgesamt eher vergessene und von der Theologie noch gänzlich zu entdeckende Denker zwischen den Jahrhunderten – vor allem eines: Großstädter. Er wird geboren in Berlin an der Ecke Leipziger- und Friedrichstraße – und kommt damit in die „geräuschvollste Wiege, die wohl je einen Philosophen gewiegt hat", wie ein Zeitgenosse betont.[2]

Simmel spricht in diesem Text an, wie die Großstadt nicht nur zum Thema, sondern zum prägenden Stil des zeitgenössischen Denkens und Verhaltens wird. Er benutzt zur Darstellung dabei implizit ein Schema, das Niklas Luhmann als die drei Dimensionen sinnhafter Kommunikation

1 *Georg Simmel*, Die Groß-Städte und das Geistesleben, in: *ders*., Das Individuum und die Freiheit. Essais, Frankfurt a. M. 1993 (hg. zuerst 1957 durch Michael Landmann), 192–204. Einführend in Simmels Soziologie und Religionstheorie vgl. *Volkhard Krech*, Georg Simmels Religionstheorie, Tübingen 1998. Vgl. aber auch: *Oliver Schöller-Schwedes*, Der Stadtsoziologe Georg Simmel – Ein Missverständnis und seine Folgen, in: Berliner Journal für Soziologie 4/2008, 649–662. Für die theologisch-sozialethische Auseinandersetzung mit Simmel vgl. *Matthias Sellmann*, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Perspektiven, Frankfurt a. M.–New York 2006, 331–462.

2 Es handelt sich um den Pädagogen *Theodor Lessing*, Philosophie der Tat. Bd. II, Göttingen 1914; zit. bei *Elisabeth Lenk*, Wie Georg Simmel die Mode überlistet hat, in: *Silvia Bovenschen*, Die Listen der Mode, Frankfurt a. M. 1986, 415–437, hier 422. Simmels Sohn Hans betont, dass sein Vater mit diesem Geburtsort „nicht ‚noch mehr' in Berlin zuständig sein konnte"; vgl. *Hans Simmel*, Auszüge aus den Lebenserinnerungen, in: *Hannes Böhringer / Karlfried Gründer* (Hg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, Frankfurt a. M. 1976, 247–268, 248.

identifiziert hat: die soziale, sachliche und zeitliche Perspektive.[3] Sachlich sei die Großstadt geprägt von einer „überwältigende[n, M.S.] Fülle kristallisierten, unpersönlich gewordenen Geistes“ (203)[4], also von einer geradezu erdrückenden Komplexität an Bauten, Straßen, Lichtern, Möglichkeiten. Dem „Überwuchern der objektiven Kultur ist das Individuum weniger und weniger gewachsen“ (203), sagt Simmel. Damit markiert er die Erfahrung der *Machbarkeit* als erstes Kennzeichen des Großstadterlebens. In der zeitlichen Dimension ist es die Taktung und die *Schnelligkeit*, auch die Beschleunigung, die zu betonen ist. Die City ist für Simmel wie eine große Maschine, in der alle millionenfachen Vollzüge aufeinander zugerechnet werden. Gingen alle Uhren in Berlin plötzlich einmal nach verschiedenen Vorgaben, und sei es nur um den Wert einer einzigen Stunde, bräche ein enormes Chaos aus (195). Neben die Taktung tritt das Entfernungs- und Mobilitätserlebnis: das dauernde Fahren, Halten, „Warten und Vergebenskommen“ (195). Die Zeiterfahrung der Stadt wirkt daher disziplinierend, entpersönlichend und introvertierend. Bleibt als drittes die Sozialdimension. Simmel kann erklären, warum die dauernde „Steigerung des Nervenlebens“ (192) zur typischen Unempfindlichkeit und Unüberraschbarkeit des Städters führt. ‚Coolness‘ nennen wir das heute, „Blasiertheit“ (196 u. ö.) hieß das bei Simmel. Da man so zusammengeballt lebt, um Plätze, Güter und Personen konkurriert, sich dauernd ungewollt berührt (im Aufzug, an der Kasse, an der Ampel) und in einem einzigen Moment eigentlich so viele Reize zu verarbeiten hätte – entsteht die „Unfähigkeit, auf neue Reize mit der ihnen angemessenen Energie zu reagieren“ (196). Die hier angesprochene Dimension ist die *Massenhaftigkeit*.

Wir empfangen von Simmel also zunächst drei Identifikationen des Typischen einer City-Existenz und ihrer Auswirkungen auf das Geistesleben, wie er das nennt: Machbarkeit, Schnelligkeit und Massenhaftigkeit.

Doch nicht nur das: Simmel gibt auch noch einen methodischen Hinweis für moderne Kulturanalysen. Das moderne Leben sei so formatiert, sagt er, „dass sich von jedem Punkt an der Oberfläche des Daseins, so sehr er nur in und aus dieser erwachsen scheint, ein Senkblei in die Tiefe der Seele schicken lässt, dass alle banalsten Äußerlichkeiten schließlich durch Richtungslinien mit den letzten Entscheidungen über den Sinn und Stil des Lebens verbunden sind“ (195)[5]. Eben diese Anweisung – hinter der eine hier nicht ausführbare soziologische Großtheorie wechselseitiger Interdependenzen des modernen Lebens steht – ermutigt dazu, eine auch religiös-

[3] Vgl. *Niklas Luhmann*, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. [6]1996, 92–147, bes. 122–136. Zur (in bestimmter Hinsicht engen) Beziehung zwischen Luhmann und Simmel vgl. *Matthias Sellmann*, Religion und soziale Ordnung (s. Anm. 1), 366–368.

[4] Die folgenden Zahlen in Klammern bezeichnen die Seitenzahlen aus *Georg Simmel*, Die Groß-Städte und das Geistesleben (s. Anm. 1).

[5] Dieser methodische Tipp kann als Heuristik eines neu entdeckten Projektes der Pastoraltheologie angesehen werden, das gerade für kulturhermeneutische Analysen aufregende Ergebnisse erwarten lässt: die ethnologische Ausrichtung der Pastoraltheologie; vgl. dazu erste Überlegungen bei *Matthias Sellmann*, Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012, 21–144; auch *Carsten Wippermann*, Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland, Würzburg 2011, 204, bezieht sich auf dieses Simmelzitat.

spirituelle Lesbarkeit der City behaupten zu können. Gerade die sogenannten Oberflächen – die Ästhetiken, Stores, Passagen, Schaufenster, Screens, ersten Eindrücke, Reiz-Ensembles, Stadtmarketings usw. sind für Simmel alles andere als Beiwerk eines irgendwie ‚Eigentlichen': Sie sind ihm eine beidseitig befahrbare ‚Richtungslinie', Spur und Brücke hin zu ‚Sinn und Stil', und von dort wieder zurück.

Beides: die inhaltliche Trias wie die Methode des ‚Senkbleis' sollen den folgenden Gedankengang anleiten. Anhand von Simmels Vorgaben wird die moderne City religiös entziffert. Wir schicken das Senkblei im wahrsten Sinn des Wortes in die Tiefe der Seele des Städtischen. Damit dies nicht zu assoziativ-beliebig wird, werden die Sinndimensionen ‚Machbarkeit', ‚Schnelligkeit' und ‚Massenhaftigkeit' die angestrebte Entzifferung organisieren. Um das Ganze an herkömmliche Begrifflichkeit anzuschließen, wird die Matrix um eine weitere Achse erweitert. Religiös soll die Entzifferung heißen, weil es um die Gottessuche anhand der Prädikate der aus ihr folgenden Lebenssuche geht: also um Wahrheit, Gutheit und Schönheit. Hieraus ergeben sich die drei Überschriften unserer „citymystischen" Skizze: (1) ‚Die Wahrheit des Massenhaften'; (2) ‚Die Schönheit des Gemachten'; (3) ‚Die Gutheit des Schnellen'.

In der Durchführung bildet folgende Behauptung das Fundament: Der Auferstandene kommt uns eben nicht nur in den Dimensionen entgegen, die wir normalerweise betonen: nämlich Individualität, Natürlichkeit und Langsamkeit. Normalerweise etikettieren sich übliche katholische (und protestantische) Zeitdiagnosen und sogar unsere Citypastoral geradezu reflexhaft mit dem Gegenteil der Simmelprädikate.[6] Wir errichten City-Kirchen als die Stätten des Zu-Sich-Kommens in der *Einzelheit*; wir möblieren und dekorieren unsere City-Foren bewusst *natürlich* (sehr beliebt: die Oasen-Semantik und Ästhetik: gelaugtes Parkett, wuchernde Botanik, warme Farben, Direktsäfte, viel wallendes Textil, wenig rechte Winkel, wenig Glas, Stahl, Leder); wir sind stolz auf die durch uns gebotene sogenannte ‚*Entschleunigung*' des Lebens. Pointiert muss man sagen: Diese Strategie der Citypastoral lebt durch eine deutliche Abwertung der City, und ist in der Gefahr, parasitär zu werden.[7]

Ist denn aber das Wort, das Lachen, die Geste des auch heute entgegenkommenden Messias unhörbar, unerwiderbar, undeutbar im Massenhaften, Gemachten und Beschleunigten? Muss man einzeln oder in Kleingruppen, in der Natur oder im Langsamen, im Gemächlichen und Kontemplativen sein, um von ihm antreffbar zu werden? Sitzt der Buddha nur auf Lotusblüten, nicht aber auch auf Mikroprozessoren, Kaufhausregalen und Laser-Installationen?[8] Kaum zu glauben.

6 Vgl. die Analyse citypastoraler Leitbilder in Deutschland in *Matthias Sellmann*, „Der Stadtaffe muss die Stadt im Blut haben" (Peter Fox). Leitbilder für die citykirchliche Arbeit in pastoraltheologischer Reflexion, in: Lebendige Seelsorge 61 (2010), 295–301.

7 „Parasitär" im Sinne von *Michel Serres*' Botentheorie (vgl. ‚Le Parasite' [Paris 1980; dt. Frankfurt a. M. 1981]). Hiernach ist jede Kommunikation daraufhin zu befragen, welches ‚unsichtbare Dritte' sie einspielt und wie sie sich zu seinem Störungspotenzial verhält. Übrigens wiederum ein Hinweis auf Georg Simmel, der die Figur des Dritten als die eigentliche Bedingung für soziale Beziehungen identifiziert hat.

8 Vgl. *Matthias Sellmann*, „Der Buddha wohnt auch auf Mikroprozessoren" – Analysen zur religiösen Produktivität von Wissensgesellschaften, in: *Hans-Martin Gutmann / Cathrin Gutwald* (Hg.), Religiöse Wellness. Seelenheil heute, München 2005, 21–58. Der Titel variiert ein pro-

1 Die Wahrheit des Massenhaften

Die Erfahrung der City ist die von Energie. Genauer: Hier vollzieht sich ein Umschlag von Quantität in Qualität, der in agrarischen oder provinziellen Kontexten eher selten ist. Noch genauer: Es kommt zu einem energiehaften Umschlag massenhaft-funktionaler Wirkungen in die Qualität eines neuen Ordnungs-, ja: Sphärenbewusstseins. Simmel sieht dies sehr genau: So wie ein Mensch sein Sein bemisst anhand der Wirkungen, die von ihm ausgehen, so ist das auch bei Kollektiven. „Die Lebenssphäre der Kleinstadt ist in der Hauptsache in und mit ihr selbst beschlossen" (200). Anders in der Großstadt: Sie sind „die eigentlichen Schauplätze dieser über alles Persönliche hinauswachsenden Kultur" (203). Hier, in der City, findet sich der Kulminationspunkt administrativer, ökonomischer, exekutiver, kultureller, national-symbolpolitischer, medialer und weiterer Funktionsverdichtungen. Damit reicht die City in der Summe ihrer Wirksamkeit weit über sich hinaus und empfängt aus diesem Umschlag eine neue Qualität.

Und diese Qualität kann man in den Menschen, Gebäuden, Inszenierungen spüren, welche die City bilden. Es kommt zur elektrisierenden Energieerfahrung einer Zusammenballung. In seiner überaus einflussreichen Theorie hat Emile Durkheim dieses Phänomen als ‚kollektive Effervescenz' beschrieben – und hierin den eigentlichen Ursprung von Religion identifiziert.[9] Gemeint ist die besondere ekstatische Kraft, die man in Großversammlungen, in Menschenmassen, erleben kann, und die wie ein selbst transzendierendes Kreaturgefühl (Otto[10]) als den Eintritt in das Magnetfeld eines Größeren seiner selbst erlebt werden kann. Ein Stadionrund, das bassförmig vibriert wie ein dunkel drohender Bienenkasten; eine wie ein Block wartende Menge am U-Bahnsteig; diese je andere Stimmung am Fabriktor; ein kollektiv geteiltes Lebensgefühl in Kaufhauspassagen wie die Freude auf ruhige Weihnachtstage oder die Lust auf den Sommer – es sind solche Umschläge personaler Quantität in eine gemeinsame Qualität, die auch in spiritueller Hinsicht enormes Potenzial haben. Der Gottessucher in der City kann diese seltsam urbane Kreatürlichkeit bemerken. Er inhaliert sie. Sie wird ihm zum untergründigen mitreißenden Grundmuster eines Gottes, der ja ebenfalls ein Volk berufen und versammeln will. Er kann in diesem Energieumschlag von Quantität zu Qualität die oft verborgen glimmende, mitunter aber hoch auflodernde Präsenz des Dornbusch-Gottes fühlen. Er merkt auf, wenn die Effervescenz direkt religionsförmigen

grammatisches Zitat aus dem nach wie vor überaus lesenswerten Roman von *Robert M. Pirsig*, Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten, Frankfurt a. M. 1978, 2: „Die Gottheit wohnt in den Schaltungen eines Digitalrechners oder den Zahnrädern eines Motorradgetriebes ebenso bequem wie auf einem Berggipfel oder im Kelch einer Blüte. Wer das nicht wahrhaben will, erniedrigt Gott und sich selbst."

9 Vgl. *Hans Joas*, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. 1997, 87–109; *ders.*: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 64–77; zur Religionstheorie bei Durkheim vgl. ausführlich *Matthias Sellmann*, Religion und soziale Ordnung (s. Anm. 1), 203–330; zu Joas und Durkheim ebd., 313–323.

10 Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1991 (zuerst Breslau 1917).

Ausdruck annimmt – etwa in Stadionchoreografien zum (Ernte-)Dank für eine erfolgreiche Saison, in Merry-Christmas-Flash-Mobs, Autokorsos oder Lichterketten.[11] Vor allem aber sucht er im „dichtesten Gewühl" (200), also in der Menge der Anderen, jenen authentischen Punkt, an dem er sie als seine Brüder und Schwestern empfinden kann, weil er selber von ihnen als Bruder oder Schwester anerkannt sein möchte, und dies, wenn es geht, ohne zu viel Romantik. Es ist jener Moment, von dem Markus erzählt (5,24–34), an dem der Nazarener, selbst im Gedränge, bemerkt, dass eine Kraft von ihm ausgeht, weil eine kranke Frau ihn berührt.

Weiterführende Literatur:

Hartmut Häussermann / Walter Siebel, Stadtsoziologie. Eine Einführung, Frankfurt a. M.–New York 2004. Eine solide, gut verständliche und breite Einführung durch anerkannte Fachwissenschaftler.

Andreas Herzig / Burkhard Sauermost (Hg.), … unterm Himmel über Berlin. Glauben in der Stadt, Berlin 2001. Eine beeindruckende Kompilation aus City-Impressionen, katholischem Leben, Projektbeispielen, Karten, Essays, Aufsätzen – so etwas bräuchte man auch aus anderen Städten mehr!

Bernhard Lübbering (Hg.): „Nehmt Neuland unter den Pflug!" (Hosea 10,12). Seelsorglicher Aufbruch in der Stadt. Ein Lesebuch nicht nur für die City-Kirchenarbeit, Münster 2009. Ein Lesebuch, das vor allem die diakonische und geistliche Dimension der Citypastoral in den Blick bringt.

Themenhefte: Lebendige Seelsorge, Heft 4/2010 sowie euangel 4/2011: Aktuelle, wichtige und vielfältige Einblicke in Theorie und Praxis der Citypastoral.

2 Die Schönheit des Gemachten

Um diese Kraftberührungen anonymer und episodenhafter Art geht es in der Citymystik. Der urbane Pilger hat kein originäres Stunden-, wohl aber dieses Sekundengebet solcher Kraftbezeugnisse. Diese, das ist das zweite Charakteristikum, spielen sich ab im Gemachten, nicht im Natürlichen. Dabei ist zwar zu bemerken, dass unsere Stadtsprache weiterhin Naturvokabeln bevorzugt, vor allem, wenn es um den staunend reflektierten Umschlag von Quantität in Qualität geht. Wir sprechen dann gerne biologisch, organisch, etwa vom ‚Häusermeer', der ‚Straßenschlucht', dem ‚Verkehrsinfarkt' oder dem ‚Wolkenkratzer'. Aber dies sollte nicht in die Irre führen. Das Kennzeichen der City ist und bleibt es, „dass das Stadtleben den Kampf für den Nahrungserwerb mit der Natur in einen Kampf um den Menschen verwandelt hat, dass der umkämpfte Gewinn hier nicht von der Natur, sondern vom Menschen gewährt wird." (201) Wohin der Gottsucher blickt, wird er auf sich selbst verwiesen, auf sich in seiner technischen Intelligenz. Die unverwechselbare Erfahrung des Natürlichen ist ihm verwehrt, die nach Aristoteles darin besteht, dass uns etwas *aus sich selbst*

[11] Wichtig ist der Hinweis, dass kollektive Efferveszenzen natürlich ethisch nicht neutral sind. Religion generell ist ethisch ambivalent. Gemäß der Kategorien Durkheims sind etwa auch öffentliche Gewaltausbrüche religionsproduktiv. Diese Thematik kann hier aber nicht weiterverfolgt werden. Es geht hier nicht um „die Attitüde des Richters" (204), wie Simmel das nennt, sondern nur deskriptiv um die allgemein religiös-spirituelle Lesbarkeit der City.

heraus entgegenwächst.[12] Trotzdem aber gibt es Schönheit. Denn Schönheit ist die Differenzerfahrung von Freiheit und Streben, die sich auf jedes Objekt richten kann und die weder das Subjekt des Schauens noch das ästhetische Objekt, sondern das Verhältnis beider zueinander verändert. Es taucht es in Glanz.[13] Und vielleicht liegt hierin sogar der Grund dafür, dass jene die Urbanisierung von ihrem Anfang an treu begleitende philosophische Reflexion gerade die der Ästhetik ist.

Die City kann voller Schönheit sein, auch voll spiritueller Schönheit – jedenfalls, wenn man sich die Disposition hierfür bewahrt. Man kann seine fünfzehn Minuten Zuflucht in einer Kapelle finden – aber auch in einer Starbucks-Filiale oder einem Museumsflügel. Man kann von der filigranen Silhouette einer Kathedrale tief bewegt werden – aber auch von der eines Bankgebäudes. Die abendlich beleuchteten oder verdunkelten Fenster eines Häuserblocks in der Vorstadt können dem pilgernden Flaneur zu einem Adventkalender werden; die grüne Ampel zur visuellen Glocke, die ihn zum Gebet ruft; die Warteschlange an der Kasse zum Narthex seiner Privatkapelle. Er kann die Parfums vorbeiziehender Passanten als Weihrauch ihrer Lebensprojekte lesen und die unbewussten kleinen Entspannungsrituale der Mitfahrenden im ICE als Bitte um Leben, Freiheit und Raum. Ständig ist er darauf vorbereitet, solche Momente flüchtiger Schönheit zu erleben. Sie ernähren seine Frömmigkeit. Denn er ist ein „Bettler um Wunder“[14], genauso wie der berühmte Pariser Fotograf Robert Doisneau (1912–1994). Die Arbeitslosung dieses Einzelgängers war stets: „Man sollte nur dann fotografieren, wenn man sich ganz von Großzügigkeit gegenüber dem anderen erfüllt fühlt.“

3 Die Gutheit des Schnellen

All diese Erfüllungen sind schnell wieder vorbei – wie in jeder Variante geistlichen Lebens ruhen sie auch in der Citymystik auf einer bestimmten Treue zur Pflicht. Man könnte sagen: So wie der Motor das Gleichbleibende der Cityroutine ausmacht und sowohl ihre Beschleunigung wie ihre Verlässlichkeit garantiert, so kommt diese Aufgabe im geistlichen Leben dem Gebet zu. Und in der äußeren Form wie in der abverlangten Disziplin wird es kaum Unterschiede geben zwischen Stadt- und Landgebeten. Dennoch mag die gewählte Metapher befremden: Das Gebet ist der Motor im geistlichen Leben des urbanen Pilgers genauso wie der Motor das Gebet seines mobilen Lebens ist. Die Analogie

[12] Natürlich ist dies eine abstrakte These, ein nur prinzipieller Unterschied zwischen Natürlichem und Technischem. Diagnostisch wäre mit *Gernot Böhme* festzustellen, dass auch Natur längst im Stadium ihrer technischen Reproduzierbarkeit angelangt ist; vgl. *ders*., Natürlich Natur. Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt a. M. 1992.

[13] Zu einer theologischen Philosophie des Schönen vgl. *Matthias Zeidler*, Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit, Göttingen 1993. In einem sehr gelungenen Bild spricht der italienische Philosoph Giorgio Agamben von der Anregung des Aquinaten, den Himmel von der Erde nur dadurch zu unterscheiden, dass im Himmel die Dinge von einer glanzvollen Gloriole umgeben seien: eben einem anderen ‚Zwischen', das nichts physisch, aber alles mental verändert; vgl. *Giorgio Agamben*, Die kommende Gemeinschaft, Berlin 2003, 51 ff.; den Hinweis auf diesen Essay liefert *Christian Bauer*, Ortswechsel der Theologie, Berlin 2011, 791 f.

[14] *Jean-Claude Gautrand*, Robert Doisneaus Vermächtnis, in: *ders*., Robert Doisneau, Köln u. a. 2003, 177–183, hier 181. Das nachfolgende Zitat ebd., 177.

stammt von dem deutschen Künstler Thomas Bayrle. Dieser hat bei der letztjährigen Kasseler documenta 13 die Phänomene des Betens denen von Motoren gleichgestellt. Und es verblüfft, wie das Spiel funktioniert: Motoren sind ja, neben Prozessoren, die technische Grundlage der Cities: die wichtigsten Moleküle ihrer Kraft, ihrer Beschleunigung, ihrer Taktung. Wer Cities zuhört wie Jodie Foster in ‚The Brave One'[15], der hört vor allem Motoren. Stimmen, metallisches Kreischen, Bellen, das Reißen von Papier – all diese Klänge sind immer aufgemischt auf einem bleibenden Soundfloor von Motoren. Bayrle nun hat ausgestellte Motoren mit den Klangcollagen betender Menschen gemixt. Riesige Flugzeugmotoren stehen wie eine Monstranz in der Halle und werden von einem Rosenkranz durchbetet; kleine Scheibenwischermotoren eines Mercedes hört man, auf- und zuschwingend, beten: ‚Bitte für uns' – ‚Bitte für uns' – ‚Bitte für uns.' Ein ausgeweideter Großmotor ist angekoppelt an den ebenso ungeschützten Litaneigesang einer Gemeinde.[16]

Der Gottessucher in der Stadt besucht diese Installation. Er murmelt: „Du bist mein Antrieb." „Du bist mein Antrieb." Er weiß, dass Augustinus nur die halbe Wahrheit gesagt hat: „Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe hat in Dir." Denn es gibt auch diese anderen Gottessucher, die nur sehr selten Ruhe finden und für welche die äußere Schnelligkeit der Cities nur das liebgewordene Abbild ihrer inneren Rastlosigkeit ist.

Man findet diese Typen vor allem in den Städten. Ruhig war ihr Herz, bis die Ahnung sie verstört hat, es könne ein gutes, ein unzerstörbares Leben geben;[17] einen heilenden Gott in und über und unter allem. Seitdem suchen sie die Entsprechungen zu dieser Ahnung. Gerne suchen sie auch mal in Kirchen. Vor allem aber draußen. Einer ihrer Begleiter ist Georg Simmel.

Der Autor: *Jahrgang 1966, verh., drei Kinder; Studium der katholischen Theologie und der Sozialwissenschaften in Paderborn, Bonn und Münster; 1998–2008 stellv. Leiter der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle der DBK; Promotion 2006; seit 2009 Juniorprofessor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum; Berater der Jugendkommission der DBK; Mitglied des ZDK. Jüngste Publikationen: „Zuhören – Austauschen – Vorschlagen." Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012; „Gemeinde ohne Zukunft?" Theoretische Debatte und praktische Modelle, Freiburg i. Br. u. a. 2013 (Hg.); Katholische Kirche in den USA – Was wir von ihr lernen können, Freiburg i. Br. u. a. 2011.*

15 Deutscher Titel: Die Fremde in Dir, Warner Home Video Germany 2007.

16 Vgl. *Rose-Marie Gropp*, Die Frömmigkeit der Maschinen. Thomas Bayrle auf der Documenta 13, in: faznet vom 5. 6. 2012 (Zugriff 29. 12. 2012).

17 Vgl. diese Interpretation des Adjektivs ‚eu' in ‚eu-angelion' bei *Christoph Theobald*, Evangelium und Kirche, in: *Reinhard Feiter / Hadwig Müller* (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 110–138, bes. 112–116.

Gustav Schörghofer SJ

Die Schönheit des Glasscherbenviertels

Das ästhetische Potenzial der Stadt für Kunst und Religion

◆ **Städte faszinieren, urbanes Flair mit Glanz und Pracht vermittelt den Eindruck des stets Neuen und Unverbrauchten. Zugleich engen sie das Spielerische ein und drängen das Verbrauchte und Unansehnliche an den Rand. Damit Religion und Kunst in diesem Umfeld nicht zu widerstandslosen Begleiterscheinung der gegenwärtigen Konsumwelt werden, müssen sie – so das Plädoyer des Rektors der Jesuitenkirche in Wien – das ästhetische Potenzial der Glasscherbenviertel ent-decken und sich dem Armen und Unbedeutenden zuwenden. (Redaktion)**

Urbanität bedeutet Verfeinerung. Dem Wilden der Natur gegenüber stellt die Stadt den Kosmos des Geordneten, Kultivierten, vom Menschen Gestalteten dar. Im „heißen" geistigen Klima der Stadt wird der Fortschritt geboren. Wer es zu etwas bringen will, den zieht es in die Stadt. Die Städte wachsen und wachsen. Doch ist die Stadt so eindeutig gut? Hat sie nicht ihre abgründigen Seiten? Neben der heiligen Stadt Jerusalem gibt es auch das Urbild der üblen Stadt, Babel. Die Stadt also als Inbegriff der Sünde. Das müsste sich doch auch ästhetisch auswirken. Selbstverständlich ist die Stadt auch ästhetisch ein faszinierendes Phänomen. Doch stellt sich die Frage, ob nicht angesichts dieser Faszination eine Unterscheidung gut wäre. Die Architekturkritik unterscheidet zwischen guten und schlechten Bauten, selbst wenn auch die schlechten etwas Faszinierendes haben. In den kirchlichen Bereichen fehlt eine Kritik dieser Art. Da wird oft auch das, was ästhetisch mehr als zweifelhaft ist, freudig begrüßt, da es zum Glanz, zur Faszination der Stadt eine Beziehung herzustellen scheint. Es gibt in Kirchenbauten künstlerische Interventionen, die spektakulär und publikumswirksam sind. All das wirkt sehr städtisch, sehr urban. Aber wäre es nicht gut, sich von Seiten der Kirche Gedanken darüber zu machen, welche Ästhetik der Ästhetik des Glaubens entspricht? Es scheint weitgehend in Vergessenheit geraten zu sein, dass Glaube auch eine Frage der Ästhetik ist, dass er Unterscheidung und Entscheidung auch im Bereich des Ästhetischen fordert. Nicht alles, was die Stadt hervorbringt, mag es auch faszinierend sein, ist mit einer Ästhetik des Glaubens vereinbar. Ich werde daher im Folgenden der Frage nachgehen, welche ästhetischen Ansprüche der Glaube an die Stadt stellt.

Mein Vater ist in Schallmoos, einem Vorort von Salzburg, aufgewachsen. Er sprach von einem Glasscherbenviertel. Die Straßen waren damals, in den 20er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts, noch nicht asphaltiert. Automobile waren so selten, dass die Buben ohne weiteres auf der Stra-

ße spielen konnten. Eines dieser Spiele war, noch ferne Autos auf Grund des Motorengeräusches zu bestimmen. Kaum von der Schule nach Hause zurückgekehrt, waren die Kinder schon auf der Straße. Sie hatten ihre eigene Welt neben jener der Erwachsenen und fern von dieser. Zu erleben gab es das ganze Jahr über viel.

Heute sind die Wiesen von Schallmoos alle überbaut. Der Verkehr ist dicht und lässt keine Spiele zu. Die Vertreibung der Kinder von den Straßen hat in Wien schon viel früher begonnen als in Salzburg. In den Parks der Gründerzeit wurden Spielplätze freigehalten. Heute sind sie umzäunte Areale. Sie erinnern an kleine Gefangenenlager mit freundlicher Ausstattung. Für Kinder bietet die Stadt kaum mehr Freiräume. Wer spielt noch im öffentlichen Raum? Skateboarder sind zu finden. In den Fußgängerzonen der Wiener Innenstadt haben in den vergangenen zwei Jahrzehnten immer mehr Musiker und Artisten ihre Künste gezeigt. Doch all das wird heute streng reglementiert. Die Straßen werden von Bettlern freigehalten. Einer erzählte mir kürzlich, er habe Innenstadtverbot und dürfe unter keinen Umständen der Polizei unter die Augen kommen. Der öffentliche Raum der Wiener Innenstadt ist ganz darauf ausgerichtet, den Touristen strahlende Schönheit und den Kauflustigen ein zum Konsum verlockendes Flair zu bieten.

Die Ästhetik der Innenstädte wird von Pracht, Glamour und Glanz geprägt, durchmischt mit dem Zauber des Alten. Diese attraktive Mischung steht im Dienst des Konsums. Auch die Kunst trägt ihren Teil dazu bei, dass das Werk gelinge. Die Kirchen der Innenstädte fügen sich widerstandslos in das strahlende Erscheinungsbild dieser schönen Welt ein. Überall Musik, überall ein Fest für die Augen, überall gepflegte Räume, alte Kultur, die ehrfurchtgebietende Aura von Macht und altem Glanz. Sicher alles eine Scheinwelt, aber sie funktioniert. Die Kirche glänzt und strahlt schon lange nicht mehr in der Fülle alter Macht. Die Kunst zeigt dort, wo sie zu Schmuck und Aufputz wird oder sich den Gemeinplätzen öffentlicher Präsentation angleicht, ihr langweiliges Gesicht. Jeder vorüberziehende Festkarren verdrängt die Erinnerung an den vorhergegangenen. Und was von den Innenstädten gesagt wird, gilt auch für die neu errichteten Großbauten. Hotels, Bankgebäude, Bürohochhäuser und die Bauten für internationale Organisationen müssen so strengen Auflagen wirtschaftlicher Art genügen, dass für Überflüssiges, was gerade den Zauber der Kunst ausmacht, kein Raum bleibt. Nur in Kirchen und Museen kann das Überflüssige mitunter Feste feiern.

Wenn Kunst und Religion, und hier besonders das Christentum, nicht zu einer widerstandslosen Begleiterscheinung der gegenwärtigen Konsumwelt werden wollen, dann müssen sie die Ästhetik der Stadt anders deuten. Nicht dem Glanz, dem Prächtigen und Sensationellen gilt dann die Aufmerksamkeit, sondern dem, was in Randzonen oft übersehen wird. Dort gibt es das Unscheinbare zu entdecken, das als wertlos und unbrauchbar Verworfene, das Verbrauchte und Weggeworfene. Eine Ästhetik des Glasscherbenviertels lehrt jene Dinge zu schätzen, die von anderen übersehen werden. Sie lehrt dort Schönheit und Zauber zu erkennen, wo andere nur Schmutz und Abfall sehen. Sie wird gerade jenen Bereichen einer Stadt besondere Beachtung schenken, die von den Liebhabern der Glanzseiten verdrängt werden. Doch im Schmutz der Stadt sind Perlen zu entdecken. Eine Ästhetik des Glasscherben-

viertels wird auch die Stadt von neuem als Spielraum entdecken lehren.

Wie kann es zu dieser Kehrtwendung der Ästhetik und einer völlig neuen Art, die Welt wahrzunehmen, kommen? Sie ist alles andere als selbstverständlich. Es ist auch nicht die Erscheinung der Stadt, die für die Wahrnehmung und Wertschätzung neuer Seiten der Wirklichkeit die Sinne geöffnet hätte. Es ist vielmehr eine Entscheidung von Künstlerinnen und Künstlern, neue Seiten in der Stadt wahrzunehmen. Ebenso wenig hat die Stadt Christinnen und Christen dazu geführt, aus den behaglichen Häusern von Glanz und Macht auszuziehen und die Hütten der Vorstädte aufzusuchen. Es war vielmehr eine vom Glauben getragene Entscheidung, das Kostbare im Geringen, das Wertvolle im Unansehnlichen zu suchen. Die Wendung zu den armen Zonen der Städte, seien sie nun im Zentrum oder in der Peripherie, ist eine von Kunst und Glaube auf jeweils eigene Weise vollzogene Bewegung, die heutige Städte neu und anders sehen lehrt. Kunst und Glaube können also ein bisher nicht wahrgenommenes ästhetisches Potenzial der Stadt zur Entfaltung bringen und dadurch zur Gestaltung der Stadt beitragen.

Kurt Schwitters, in Hannover geboren, begann 1918 in seinen Merzzeichnungen und Merzbildern Abfälle aller Art als Material seiner Kunst zu verwenden. Er verließ Deutschland 1937 und lebte drei Jahre in Norwegen. 1940 floh er nach England, wo er 1948 starb. Die Bedeutung von Schwitters wurde zu seinen Lebzeiten nur von wenigen erkannt. Nach seinem Tod blieb er weitgehend unbekannt, bis eine Ausstellung in Hannover sein Werk 1956 schlagartig berühmt machte. Schwitters verwendete unansehnliche Dinge, Reste und Abfälle und baute aus ihnen mit reichlicher Verwendung von Klebstoff wunderbare Gebilde voller Poesie. Auf seine Kunst bezogen sich in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zahlreiche Künstlerinnen und Künstler. Mit ihren Werken hielten die verachteten oder als belanglos geltenden Dinge Einzug in Galerien und Museen. In den Betrachtern wurde die Fähigkeit wachgerufen, Schönheit und Zauber in armen und unansehnlichen Dingen wahrzunehmen. Mit dem Blick auf die Menschen hat die Kunst von Käthe Kollwitz in der ersten Jahrhunderthälfte das gleiche vermocht. In ihren Bildern bekommen die Geplagten und Leidenden, die Opfer und Elenden eine wunderbare Würde. In diesem Zusammenhang ist auch die Entdeckung der „Kunst der Geisteskranken", wie sie früher genannt wurde, zu sehen. Was von Menschen am Rand der Gesellschaft, die als Künstler keine Achtung genossen und in psychiatrischen Kliniken isoliert lebten, geschaffen wurde, erhielt Anerkennung, wurde als bedeutende Kunst erkannt. Alles das weist darauf hin, dass im vergangenen Jahrhundert vom Rand her, aus der Gemeinschaft der Opfer und Leidenden, aus den Zonen der als Abfall verworfenen Dinge ein Aufbruch geschieht. In der Wendung zum Schwachen und Unterlegenen, zum gering Geschätzten und Verworfenen wird etwas entdeckt, das für die Gemeinschaft der Etablierten und Erfolgreichen, für die Anerkannten und Starken von Bedeutung ist. Denn ihnen, die in der Wendung zum Eigenen und in der Beschäftigung mit den Dingen der eigenen Welt nur um sich selber kreisen und in Fruchtlosigkeit erstarren, wird eine neue Welt erschlossen. Mit der Schwäche der anderen entdecken sie die eigene Schwäche und mit der Wahrnehmung des Verworfenen lernen sie das anzunehmen, was sie bisher unterdrückt hatten.

Wer auf die Sprache der Evangelien achtet, wird staunen, wie oft von kleinen und unscheinbaren Dingen die Rede ist. Offenbar hatte Jesus eine besondere Freude an der Wahrnehmung des Besonderen und Wunderbaren im Geringen. Samenkörner, Teig knetende Frauen, der Weinstock, Schafe, Dinge und Lebewesen, die nichts Großartiges an sich haben, werden zu Bildern für die Art und Weise, wie Gott der Welt begegnet. Die Gegenwart des Größten wird im Kleinsten wahrnehmbar und der Glanz der Schönheit leuchtet im Unansehnlichen auf. Erstaunlich ist, dass die Zuwendung Gottes in Jesus nicht bloß den Hervorragenden und Mächtigen gilt, sondern vor allem den Armen. Hier, in den Randzonen der Gesellschaft, bei Kranken und Bettlern, bei den Bedeutungslosen, die der Willkür der Mächtigen ausgeliefert sind, wird die Gegenwart des Reiches Gottes offenbar. Es geht nicht darum, in einer beispiellosen karitativen Aktion aller Not ein Ende zu machen. Alle Armut zu eliminieren, war nicht das Anliegen Jesu. Ihm ging es offenbar darum, arm mit den Armen zu sein, da gerade hier der Ort der Gegenwart Gottes ist. Ein Wahrnehmen des Anderen und ein Bemühen um ihn, das ihn nicht wiederum zum Objekt eigener Interessen werden lässt.

Die Bedeutung der oben erwähnten Kunst und der Haltung Jesu wird nirgendwo so wichtig wie in den Städten. Sowohl jene Kunst als auch die Haltung Jesu bedingen eine eigene Ästhetik. Sie fordern ein Abrücken von der Bevorzugung des Glanzvollen, Eindeutigen, Kraftvollen, Unversehrten und Unverletzlichen. Sie fordern ein Abrücken von einer Position, in welcher die eigene Sicherheit, die Anhäufung materieller und ideeller Werte und ihr Konsum im Vordergrund stehen. Sie fordern auch ein Abrücken von einem Bild der Armen, das sie als bemitleidenswerte Mangelgeschöpfe zeigt, im besten Fall Objekte der Fürsorge jener, denen es besser geht. Jene Ästhetik, welche maßgebend das Bild der Städte prägt, eine Ästhetik des Glanzes und der Selbstzufriedenheit, steht in einem krassen Gegensatz zu einer Ästhetik der Armut und der Gefährdung, wie sie durch die Kunst des 20. Jahrhunderts und das Evangelium ermöglicht wird. Was vermag eine derartige Ästhetik im Hinblick auf die Stadt?

Ich will mich auf einen sehr kleinen Ausschnitt des Denkbaren beschränken und fragen, was sie im Hinblick auf ein Engagement der Kirche im Bereich der zeitgenössischen Kunst in einer Stadt vermag. Wenn, wie oben gesagt wurde, es sich nicht einfach um Geschmacksfragen handelt, sondern hier Entscheidungen nötig sind, die für eine Glaubwürdigkeit der Kirche in der Stadt von wesentlicher Bedeutung sind, dann sind Kriterien für eine Unterscheidung auch im Ästhetischen notwendig. Hier geht es um die Zukunft der Kirche in der Stadt. Auf welcher Seite steht sie? Und wie zeigt sich das in den Bereichen, deren Erscheinungsbild von der Kirche gestaltet wird?

Unter den Materialien, die beim Kirchenbau und in der Ausstattung von Kirchen eine Rolle spielen, ist Beton von besonderer Bedeutung. Er ist wenig geachtet. Beton gilt als unansehnlich. Dabei wäre die Architektur des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart ohne Beton gar nicht denkbar. Da er von sich aus so wenig bedeutsam erscheint, kommt es sehr auf die Verarbeitung an. Nur sehr präzise und sorgfältig gestaltete Architektur und Gegenstände aus Beton bringen die Qualität des Materials zur Geltung. Beton ist demütig in dem Sinn, dass er vielseitig verwendbar ist und zugleich als Material alles andere als

spektakulär, dass er sehr belastbar ist und sich optisch überhaupt nicht aufdrängt. Er kann ärmlich erscheinen, erweist sich aber bei guter Verarbeitung als edel. Diese Vornehmheit im Unscheinbaren und Schlichten lässt ihn der Stimmung der Evangelien, dem Wunderbaren im Einfachen, sehr nahe sein.

Etwas anderes ist die Frage nach der Bedeutung des Spielerischen. Normalerweise gibt es in den Kirchen nichts zu lachen. Die Kinder werden geduldet, sie haben vielleicht ihren Spielwinkel, einen abgegrenzten Bereich in der Kirche. Es wäre doch denkbar, dass die Gegenwart von Kindern weder als unumgängliche Notwendigkeit, da sonst die Eltern auch nicht kämen, oder als Störung empfunden wird, sondern als wunderbare Bereicherung. Wäre es nicht möglich, von den Kindern aus zu denken, von ihnen aus die Gestaltung eines Raumes und der Feier im Raum zu versuchen. Das heißt, dem Unvorhersehbaren, dem Spontanen Raum zu geben. In der Kunst des 20. Jahrhunderts gibt es genügend Beispiele dafür, dass die gestalterischen Fähigkeiten der Kinder wahrgenommen und ernst genommen worden sind. Paul Klee hat in seiner Kunst sichtlich immer wieder Bezug genommen auf die Gestaltungen von Kindern. Kunst ist Kindern sehr gut zugänglich, da sie auf eine spielerische Weise sehr einfach ist. Die Kinder also aus jener Enge, in die sie die Betriebsamkeit der Städte sperrt, zu befreien, wäre eine Aufgabe, die in der Kirche kreative Kräfte freisetzen könnte.

Eine andere Frage ist, wie mit dem Alten und dem Schäbigen, dem Verbrauchten und Unansehnlichen umgegangen wird. Das gilt für Dinge und auch für Menschen. Die Kirche kann ein Raum sein, wo dem mit besonderer Aufmerksamkeit begegnet wird, das die gegenwärtige Gesellschaft mit ihrer Sucht nach dem Neuen, dem Unverbrauchten und Strahlenden gar nicht mehr beachtet. Manche Künstlerinnen und Künstler wenden sich in ihrer Arbeit gerade diesen Bereichen zu. Sie zeigen Menschen, welche die Fähigkeit des sprachlichen Ausdrucks verloren haben, oder alte und gebrechliche Menschen. Sie lassen dort Leben aufleuchten, wo man sonst nur Verfall und Defizite zu sehen gewohnt ist. Sie lenken die Aufmerksamkeit auf Bereiche der Gesellschaft, die allzu leicht in Gefahr sind, ausgeklammert zu werden, auf Obdachlose, Arme, Arbeitslose und Fremde, Menschen am Rand der Gesellschaft. Auch Dinge, die schon längst als unbrauchbar verworfen wurden, können durch die Aufmerksamkeit von Künstlerinnen und Künstlern zu einem neuen Leben erweckt werden. Aus Gerümpel und Abfall entstehen so attraktive Möbel und Gebrauchsgegenstände. Das gilt nicht nur für den Umgang mit handlichen Gegenständen, sondern auch für die Art und Weise, wie Immobilien behandelt werden. Wird alte oder unansehnlich gewordene Bausubstanz einfach abgerissen und durch Neubauten ersetzt, oder macht man sich die Mühe, eine neue Form mit Hilfe des Alten zu suchen. Auffallend ist, dass bedeutende Architekturpreise in letzter Zeit gerade an Architektinnen oder Architekten vergeben wurden, die Neues geschaffen haben, indem Altes einbezogen und erhalten wurde. Diese Art des Umgangs mit der Bausubstanz der Städte wird zunehmend wichtig, da sie wertvolle Substanz erhält und das Neue aus der Wahrnehmung von Möglichkeiten des Alten gewonnen wird.

Zum Schluss noch ein Hinweis auf die Art und Weise, wie ich persönlich im Sinn dieser Ästhetik des Glasscherbenviertels von Möglichkeiten Gebrauch mache. In der Jesuitenkirche im Zentrum von Wien

steht seit einigen Jahren ein von Michael Kienzer entworfenes Ensemble von Altar, Ambo und Priestersitz. Alle diese Gegenstände sind aus Beton gefertigt. Immer wieder bekomme ich zu hören, wie wenig das zum prachtvollen barocken Raum der Kirche passe. Das stimmt. Beton ist unscheinbar und meist grau. Er ist das dienstbare Material schlechthin, ohne ihn wäre die Architektur der Moderne und der Gegenwart nicht möglich. Beton ist demütig, unscheinbar, vielseitig verwendbar. Er spielt sich nicht in den Vordergrund, sondern tut seinen Dienst ohne glanzvollen Auftritt. Neben den herrlichen Bänken und Türen der Jesuitenkirche, neben dem Gold und den Farben der Wände und Gewölbe wirken Altar und Ambo wie Bettler. Wer sich aber die Mühe macht, genau zu schauen, der entdeckt, dass die Proportionen des Altars präzis auf die Umgebung abgestimmt sind, dass auch der Ambo, so einfach er ist, als Gestalt etwas mitteilt. Beton verdient deswegen besondere Beachtung im kirchlichen Kontext, da er für eine Ästhetik der Armut bedeutsam ist. Seine Eigenschaften lassen ihn besonders gut geeignet sein, eine Nähe der Dinge zum Evangelium und zur Gestalt Jesu Christi darzustellen. Selbstverständlich erfordert das auch eine gute Verarbeitung. Die Wertschätzung des Unbedeutenden und Unbeachteten muss sich im Umgang mit Beton in der Sorgfalt der Ausführung zeigen. Wenn aber Kirchen aus diesem Material errichtet werden, dann stellen sie schon aufgrund dessen die Wertschätzung Jesu für die Armen dar.

In der Wiener Jesuitenkirche gibt es auch ein Kreuz, das Manfred Erjautz aus Legosteinen gebaut hat. Der in den horizontalen Kreuzarm eingebaute Lastwagen hat einige Irritationen hervorgerufen. Dabei kann gerade dieses Kreuz helfen, spielerische Elemente des Glaubens neu zu entdecken. Das Lastauto als Transportmittel. Kreuz als Transportmittel, hier wird etwas getragen, hier wird ein Weg gegangen. Lukas spricht im Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu von einem Schauspiel (Lk 23,48). Das Spiel ist aus den Kirchen weitgehend vertrieben worden. So wie die spielenden Kinder in den Städten keinen Freiraum mehr haben, wird Spiel auch in Kirchen nur in abgegrenzten Zonen geduldet.

Ein Engagement der Kirchen im Bereich der zeitgenössischen Kunst kann sich nicht nur auf Kirchenräume begrenzen. Es sollte in den Raum der Stadt hinauswirken. Die Jesuiten im ersten Wiener Gemeindebezirk veranstalten gemeinsam mit dem Otto Mauer Fonds seit 2006 die „Zacherlfabrik", eine Art Parallelunternehmen zur Jesuitenkirche in der Wiener Innenstadt im säkularen Bereich. Das Gebäude der Zacherlfabrik ist ein Industriedenkmal, errichtet um 1890 und zur Straßenseite mit Elementen persischer Architektur verkleidet. Es ähnelt einer Moschee und befindet sich in Wien 19, einem Randbezirk der Stadt. Früher wurde hier ein Mottenpulver hergestellt, später waren die Hallen ein Lager für Teppiche und Pelze. Aber seit

---

Weiterführende Literatur:

Kurt Schwitters, „Eile ist des Witzes Weile", Stuttgart 1987.

Philippe Jaccotet, Der Pilger und seine Schale. Giorgio Morandi, München–Wien 2005.

Gerard Manley Hopkins, Geliebtes Kind der Sprache. Gedichte. Übertragen von Dorothea Grünzweig, Hörby 2009 (Edition Rugerup). Hier wird die von mir angesprochene Ästhetik auf hohem Niveau künstlerisch entfaltet, eine Schulung der Sinne.

über sechzig Jahren ist es damit vorbei und seit Jahrzehnten war die Fabrik nicht zugänglich. Dann wurde vom Eigentümer eine Halle adaptiert, und es wurden Künstlerinnen und Künstler eingeladen, für diesen Ort etwas zu schaffen. Das in einem großen Park gelegene Gebäudeensemble ist großteils unansehnlich und renovierungsbedürftig, ohne allen Glanz. Hier begegnen sich nun Menschen aus allen sozialen Schichten, hören Musik, essen miteinander, erfahren zeitgenössische Kunst, die den Ort in seiner Armut als zauberhaft erfahrbar macht. Ermöglicht wird das alles nicht durch einen reichen Geldgeber, sondern durch ein Netzwerk privater Förderer, den Otto Mauer Fonds der Erzdiözese Wien und durch das Engagement der Organisatoren und der beteiligten Künstlerinnen und Künstler. Mit verhältnismäßig geringen Mitteln kann viel erreicht werden, wenn das Gegebene in all seiner Unzulänglichkeit anerkannt und geliebt wird und wenn die Möglichkeiten des Vorhandenen erkannt und genutzt werden.

Die Stadt bietet immer noch die Möglichkeit zu spielen. Nicht mehr in jener Weise, wie es mein Vater in seiner Kindheit erfahren hat. Aber ganz so verschieden davon ist es auch wieder nicht. Es genügt nicht, sich bloß an die von den Planern vorgesehenen Spielplätze zu halten. Abseits davon gibt es Orte genug, wo sich Neues und Unerwartetes frei entfalten kann. Ein großes ästhetisches Potenzial der Städte liegt in den Glasscherbenvierteln. Künstlerinnen und Künstler entdecken das. Die Kirche kann es auch entdecken, wenn sie die Kultivierung einer Ästhetik des Armen und Unbedeutenden als integrierenden Bestandteil karitativer Tätigkeit entdeckt.

Der Autor: *geboren 1953 in Salzburg, Studium der Kunstgeschichte und der Klassischen Archäologie in Salzburg bei Wilhelm Messerer und Hans Walter, 1981 Eintritt in die Gesellschaft Jesu (Jesuiten), Studium der Philosophie und der Theologie in München und Rom, 1988 Priesterweihe, seit 1998 Rektor der Jesuitenkirche – Universitätskirche Wien 1; Projekte mit Künstlerinnen und Künstlern: Jesuitenkirche, Zacherlfabrik, JesuitenFoyer (www.jesuitenwien1.at; www.zacherlfabrik.at); Publikationen: Danke tausendmal, Wien–Graz–Klagenfurt 2011; Drei im Blau – Kunst und Glaube (erscheint im Herbst 2013, Salzburg).*

Peter Pilhofer

Städtische Wurzeln des frühen Christentums

◆ **Die Stadt wird gewöhnlich als jener Lebensbereich angesehen, von welchem entscheidende Anstöße für die Entwicklung einer Gesellschaft ausgehen. Umso auffälliger ist, dass Jesus nach den ältesten Zeugnissen seines Wirkens die Städte meidet und seine Botschaft vor allem in den kleinen Ortschaften Galiläas verbreitet. Man fragt sich daher, wie es möglich war, dass die christliche Botschaft so bald nach Jesu Tod in den großen Städten des Reiches angekommen ist. Der Autor, Professor für Neues Testament an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg gibt darauf eine interessante Antwort, indem er die Wirkweise der paulinischen Mission skizziert. (Redaktion)**

1 Jesus und die Evangelien

Der historische Jesus hat, soweit unsere Quellen einen Schluss erlauben, mit Ausnahme der letzten Tage in Jerusalem ausschließlich auf dem Land gewirkt. In der viel längeren galiläischen Phase seiner Wirksamkeit hat er es offensichtlich strikt vermieden, eine der griechischen Poleis der Region (etwa Tiberias, Sepphoris, Skythopolis oder Gadara) zu betreten. Wo eine wirkliche Stadt in den Blick kommt, ist ausdrücklich nicht von ihrem Besuch die Rede. Das gilt von Tyrus ebenso wie von Caesarea Philippi: In Bezug auf Tyrus ist nur vom Territorium, nicht von der Polis selbst die Rede,[1] und noch deutlicher heißt es im Fall von Caesarea Philippi: „Er ging in die Dörfer von Caesarea Philippi hinein."[2] Die in den synoptischen Überlieferungen wie auch in andern Quellen genannten Örtlichkeiten, die in Zusammenhang mit der Tätigkeit Jesu begegnen, sind ausschließlich Dörfer, nicht Städte.

Dieses charakteristisch ländliche Ambiente ist bei *Markus* durchweg gewahrt: Es ist gewiß kein Zufall, dass das Wort πόλις (*polis*, Stadt) bei Markus vor dem Einzug in Jerusalem in Kapitel 11 nur an fünf Stellen eher am Rande begegnet. Nach der Ouvertüre in der Wüste (Mk 1,1–13) findet die Verkündigung in einem offenbar nicht städtisch geprägten Raum statt, wie die einschlägigen topografischen Angaben zeigen: am „Meer" (d. h. am See Gennesaret, Mk 1,16) trifft Jesus auf Fischer; Kafarnaum ist trotz seiner Synagoge (Mk 1,21) ein Dorf, keine Stadt. Der Ruhm Jesu strahlt aus „in die ganze Gegend Galiläas"[3] – einen offenbar nicht urban geprägten Raum. Im markinischen Summarium (1,32–34) findet sich zwar das Stichwort πόλις (*polis*, Stadt)[4], aber unbetont; der Kontext macht deutlich, dass nicht an eine

[1] εἰς τὰ ὅρια Τύρου heißt es in Mk 7,24, vgl. gleich 7,36; mit ὅρια wird das Territorium einer Stadt bezeichnet im Unterschied zu der jeweiligen Stadt selber.

[2] εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου (Mk 8,27).

[3] εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας (Mk 1,28).

[4] An dieser Stelle muss mit „Stadt" Kafarnaum gemeint sein – ein Kaff, das man auch mit viel gutem Willen nicht „Stadt" nennen kann …

Polis im eigentlichen Sinn gedacht sein kann (die ganze „Stadt" ist hier vor der Tür Jesu versammelt). In V. 38 wird der rätselhafte Begriff κωμοπόλεις (*kōmopo̱leis*, „Marktflecken") verwendet; solche sind es, die Jesus antrifft, wenn er „in ganz Galiläa"[5] predigt. Das Hapaxlegomenon im Neuen Testament mutiert in der lukanischen Parallele charakteristischerweise zu „Städten"[6] getreu der Maxime des Lukas: „Denn dies ist nicht im Winkel geschehen"[7].

Der Ruhm Jesu breitet sich in einer so atemberaubenden Weise aus, dass er nicht mehr öffentlich (φανερῶς *[phanerō̱s]*) die „Stadt" betreten kann (Mk 1,45) – gemeint ist noch immer Kafarnaum, ein „Marktflecken" wie all die andern Ortschaften Galiläas, die Markus im Blick hat. Das erste Kapitel des Markusevangeliums ist insofern repräsentativ für alle Kapitel bis zum Einzug in Jerusalem: Der Raum der Verkündigung Jesu in Galiläa und Umgebung ist ein ländlich strukturierter Raum. Die Wirksamkeit Jesu spielt sich ausschließlich auf dem Land ab.

Bereits *Matthäus* modifiziert das markinische Bild, wenn er etwa Nazaret, die auch Markus (1,9) bekannte Ortschaft Galiläas, ausdrücklich πόλις (*po̱lis*, Stadt) nennt.[8] Jesus stammt demnach nicht aus einem Dorf, sondern aus einer Stadt.[9] Anders kann man sich das als Christ am Ende des ersten Jahrhunderts gar nicht mehr vorstellen.

Symptomatisch ist die redaktionelle Rahmung der Weherufe über die „Städte" Galiläas aus Q (Mt 11,20): Die Kritik Jesu richtet sich gegen die „Städte" (πόλεις [*po̱leis*]) Chorazin, Betsaida und Kafarnaum. Damit wird Galiläa als ein städtisch geprägter Raum gekennzeichnet; die eher an den historischen Realitäten ausgerichtete markinische Perspektive ist entscheidend modifiziert.

Viel weiter auf diesem Weg geht der andere synoptische Seitenreferent, *Lukas*. Die Urbanisierung Galiläas ist ihm Programm: Nazaret ist selbstverständlich eine Stadt Galiläas (Lk 1,26; 2,4; 2,39; 4,29; abwegig ist die etwa von Rohrbaugh vertretene Auffassung: „it may also be that like many ancient authors he simply uses the term ‚city' in a nontechnical sense"[10]), aber auch sonst wimmelt es in dieser Region von Städten: Kafarnaum ist eine „Stadt Galiläas"[11] ebenso wie Nain[12] und Betsaida[13]. Aber auch Judäa (Lk 1,39; 2,4; 2,11) und Samaria (Lk 9,52) weisen Städte auf – die gesamte Region ist offenbar städtisch geprägt. Anders als bei Markus ist die Wirksamkeit Jesu bei Lukas keineswegs in ländlichem Raum situiert.

Was sich schon bei Matthäus angebahnt hatte, setzt sich bei Lukas in verstärktem Maß fort: Jesus wirkt nicht, wie es historisch gesichert ist und bei Markus entsprechend geschildert wird, in einer ländlichen Region, sondern er ist in Städten tätig, wie man das

5 εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν, Mk 1,39.
6 ταῖς ἑτέραις πόλεσιν, Luk 4,43.
7 οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο, Apg 26,26.
8 Mt 2,23: εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ.
9 Vgl. Mt 9,1: ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.
10 *Richard L. Rohrbaugh*, The Pre-industrial City in Luke-Acts. Urban Social Relations, in: The Social World in Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody 1991, 125–149, hier 126.
11 πόλιν τῆς Γαλιλαίας, Lk 4,31.
12 εἰς πόλιν καλουμένην Naΐν, Lk 7,11.12.
13 εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά, Lk 9,10.

als Christ am Ende des ersten Jahrhundert sich gar nicht anders vorstellen kann.

Stammt Lukas in der Tat aus einem urbanen Zentrum im ägäischen, näherhin makedonischen Raum,[14] so überrascht solche Perspektive nicht. Sie setzt sich auch in der Apostelgeschichte fort.

2 Das Bild, das Lukas in der Apostelgeschichte zeichnet

Von Gemeinden in Galiläa ist überhaupt nicht die Rede,[15] vielmehr wird Jerusalem als Zentrum der frühen christlichen Gemeinde herausgestellt (schon in 1,4 zum Programm erhoben). In den ersten Kapiteln gibt es dazu keine Konkurrenz.

Damit haben wir es erstmals im lukanischen Doppelwerk mit einer wirklichen Stadt zu tun, wenngleich mit einer kleinen, unscheinbaren und – aus antiker Sicht – sehr randständigen.[16]

Über *Jerusalem* wird dann erstmals in Apg 5,16 hinausgegriffen – aber auch die Umgebung der Stadt Jerusalem, die hier in den Blick kommt, besteht ihrerseits wiederum aus Städten – so jedenfalls stellt Lukas es dar.[17]

In den ersten sieben Kapiteln der Apostelgeschichte spielt sich alles in Jerusalem ab. Eine Änderung tritt in 8,1 ein, wo eine große Verfolgung (διωγμὸς μέγας *[dihōgmos megas]*) über die Gemeinde in Jerusalem hereinbricht mit der Folge, dass alle (mit Ausnahme allerdings der Apostel!) aus Jerusalem vertrieben werden in die angrenzenden Gebiete von Judäa und Samaria[18] – im Unterschied zu 5,16 ist hier einmal nicht von Städten, sondern ausdrücklich von Dörfern (χώραι *[chōrai]*) die Rede; die Handlung verlagert sich also aus der Stadt hinaus auf das Land.

Das bleibt freilich ein Zwischenspiel, denn auf diese Weise wird lediglich der große Sprung von Jerusalem nach *Antiochien am Orontes* vorbereitet, der Hauptstadt der Provinz Syrien, einem großen städtischen Zentrum. Die aus Jerusalem Vertriebenen gründen in Antiochien eine neue Gemeinde, die offenbar viel attraktiver ist als die in Jerusalem es je war: Antiochien entwickelt sich sehr schnell zu *dem* christlichen Zentrum neben Jerusalem. Der Name ‚Christen' stammt aus Antiochien, wurde hier erstmals geprägt, wie Lukas berichtet (Apg 11,26). „Als christliches Zentrum ist Antiochien bald wesentlich bedeutender als Jerusalem. Von hier gehen die entscheidenden missionarischen Aktionen im Weltmaßstab aus."[19] Diese werden im Wesentlichen von Paulus ge-

[14] Vgl. *Peter Pilhofer*, Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995, 153–159; *ders.*: Lukas als ἀνὴρ Μακεδών. Zur Herkunft des Evangelisten aus Makedonien, in: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel (WUNT 145), Tübingen 2002, 106–112.

[15] Zum Problem vgl. *Ernst Lohmeyer*, Galiläa und Jerusalem (FRLANT 36), Göttingen 1936, passim.

[16] „Jerusalem war ein kleines Städtchen am Rande der Welt. Seine Einwohnerzahl schätzen moderne Gelehrte auf ‚rund 25000 bis 30000 Einwohner.'" (*Peter Pilhofer*, Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung [UTB 3363], Tübingen 2010, 112; das Zitat mit den Zahlenangaben stammt aus *Joachim Jeremias*, Die Einwohnerzahl Jerusalems, in: *ders.*: Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 335–341; Zitat Seite 341.)

[17] συνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἰερουσαλὴμ φέροντες ἀσθενεῖς κτλ.

[18] πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας.

[19] *Peter Pilhofer*, Das Neue Testament und seine Welt (s. Anm. 16), 113.

tragen, dem wir uns nun in einem eigenen Abschnitt zuwenden.

3 Die Missionsstrategie des Paulus

Bei Paulus befinden wir uns erstmals in ausschließlich städtischem Milieu. Im Unterschied zu Jesus stammt Paulus nicht aus einem kleinen Dorf, sondern aus einer nicht unbedeutenden Stadt, Tarsus, der zeitweiligen Hauptstadt der Provinz Kilikien (Apg 21,39). Schon von daher wundert es also nicht, dass die Strategie des Paulus auf Städte zielte; in Städten hat er seine neuen Gemeinden gegründet.

Paulus wollte vor Einbruch der Parusie mit der Mission fertig sein. Und die Parusie stand nach seiner Überzeugung unmittelbar bevor. Fertig, das hieß: Von Jerusalem im Kreis bis Illyrikon[20] und von da weiter über Rom bis nach Spanien.

Das Ziel Spanien bedingt, dass der Missionar Paulus ganz anders vorgeht, als wir das von unseren deutschen Missionsgesellschaften aus dem 19. und 20. Jahrhundert gewohnt sind.

Ich erläutere das kurz an der Neuendettelsauer Neuguinea-Misson.[21] Diese Mission ist gekennzeichnet durch feste Stationen, die über Jahre und Jahrzehnte hinweg bestehen. Die kontinuierliche Betreuung der neu gegründeten Gemeinden durch einen Missionar ist in den Anfangsjahren grundlegend und offensichtlich unverzichtbar.[22] *So viel Zeit hatte Paulus nicht!* Die Parusie stand – wie er glaubte – unmittelbar bevor. Nächste Woche schon konnte es soweit sein. Bis dahin, also notfalls bis nächste Woche, musste Spanien erreicht sein.

Daher konzentriert sich Paulus auf die Missionierung der *Metropolen*. Man muss sich an modernen Beispielen klarmachen, was das bedeutet. Wer einen solchen Plan verfolgt, kann nicht in Erlangen missionieren oder in Nürnberg oder in Fürth. Auch München ist ihm zu klein und unbedeutend, das besucht er allenfalls, wenn es am Weg liegt. Über Frankfurt könnte man gegebenenfalls nachdenken.

Aber *eigentlich* geht es um Berlin, um Paris und um London – für kleinere Orte bleibt schlicht keine Zeit.

Ausgangspunkt war Damaskus[23]

Antiochia – Hauptstadt der Provinz Syrien (Apg 11–14)

Paphos – Hauptstadt der Provinz Zypern (Apg 13)

[20] Vgl. dazu den vielbemühten Vers aus dem Römerbrief: ὥστε με ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Röm 15,19b).

[21] Vgl. dazu *Georg Pilhofer*, Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea. Band 1: [Von den ersten Anfängen bis zum Kriegsausbruch 1914,] Neuendettelsau 1961; Band 2: Die Mission zwischen den beiden Weltkriegen mit einem Überblick über die neue Zeit, Neuendettelsau 1963; Band 3: Werdende Kirche in Neuguinea – Kopie oder Original?, Neuendettelsau 1962.

[22] In Bezug auf die Darstellung der Apostelgeschichte sprechen wir von *Missionsreisen*, obgleich Paulus bei der zweiten Missionsreise eineinhalb Jahre in Korinth verweilt und bei der dritten drei Jahre oder länger in Ephesus – trotzdem ist die Idee der *Reise* das grundlegende Konzept. Ganz anders die moderne Mission in Neuguinea: Der Missionar ist in der Regel an seine Station gebunden wie der Pfarrer in der Heimat an seine Gemeinde. Zwar unternehmen auch die Neuendettelsauer Missionare Reisen ins Landesinnere, aber das sind dann zum einen die Ausnahmen von der Regel und zum andern nicht eigentlich *Missions*-, sondern eher *Forschungs*reisen.

[23] Damaskus lässt sich sowohl in der Apostelgeschichte als auch in den Briefen des Paulus selbst als Ort der Tätigkeit verifizieren, vgl. Apg 9 und öfter einerseits, 2 Kor 11,32 sowie Gal 1,17 andrerseits.

Ephesus – Hauptstadt der Provinz Asia (Apg 19)

Thessaloniki – Hauptstadt der Provinz Makedonien (Apg 17)

Korinth – Hauptstadt der Provinz Achaja (Apg 18)

Rom – Hauptstadt des Römischen Reiches (Apg 28).

Diese Liste zeigt: Paulus kümmert sich nicht um das flache Land – das schon gar nicht! Paulus ist auch nicht an irgendwelchen Städten, seien es große oder kleine, interessiert – die lässt er fast immer links liegen. Paulus zielt auf die Metropolen, d. h. auf die Hauptstädte der einzelnen Provinzen, und auf Rom, die Hauptstadt des Reiches.

Aber wie war das mit Spanien? Spanien war ganz anders als alles, was Paulus kannte. Der große Unterschied beginnt bei der *Sprache*: Überall konnte Paulus sich in seiner Muttersprache, dem *Griechischen*, verständigen, in seiner Heimatstadt Tarsus ebenso wie in Damaskus oder Jerusalem, ganz zu schweigen von Ephesus oder Korinth oder Rom. Anders steht es aber in *Spanien*. Kein Mensch kann da Griechisch.

Ein Missionar, der die Landessprache nicht beherrscht, steht auf verlorenem Posten.[24] Das war dem Paulus klar. Also galt es, dafür Vorbereitungen zu treffen.

Der Römerbrief beweist, dass Paulus seine Hausaufgaben gemacht hat: Er spricht in diesem Schreiben an die römische Gemeinde an mehreren Stellen von seinem Plan, von Rom aus weiter nach Spanien zu reisen (Röm 15,24.28). Das Überraschende ist: Im griechischen Text des Paulus steht da Σπανία (*Spaṇia*), was gar kein griechisches Wort ist.

Ich bin der Sache nachgegangen und habe festgestellt, dass in der griechischen Literatur dieses merkwürdige Σπανία (*Spaṇia*) vor Paulus an keiner einzigen Stelle begegnet, obgleich es dicke Bücher über Spanien in griechischer Sprache gibt. Ich wähle als Beispiel den griechischschreibenden Geografen Strabon (er ist nur wenig älter als Paulus), der sehr viele Seiten über Spanien schreibt, ohne auch nur ein einziges Mal – wie Paulus – das nicht vorhandene Wort Σπανία (*Spaṇia*) zu benutzen. Auf Griechisch heißt Spanien nämlich Ἰβηρία (*Ibērịa*). Daran können wir sehen, wie sehr Paulus sich mit der lateinischen Sprache vertraut gemacht hat, um später in Spanien erfolgreich missionieren zu können …

Noch wichtiger als die Sprache ist der *zweite* hier zu nennende Unterschied: Dieser betrifft Mentalität und Weltanschauung.

Ganz besonders wichtig für Paulus ist die Tatsache, dass sein bewährter Anknüpfungspunkt bei der jüdischen Synagoge in Spanien wertlos ist. Denn: In Spanien gibt es zur Zeit des Paulus gar keine Juden![25]

Spanien bildete daher eine ganz besondere Herausforderung. Und Paulus, der als Missionar strategisch dachte, stellte sich darauf von Anfang an ein, indem er neben den Metropolen – die wir uns vorhin ange-

[24] Hier könnte man die Bemühungen der Neuendettelsauer Missionare, die sich in Neuguinea mit unglaublich vielen verschiedenen indigenen Sprachen konfrontiert sahen, als Illustration heranziehen.

[25] Vgl. dazu die Diskussion bei *Angelika Reichert*, Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik (FRLANT 194), Göttingen 2001, 83–85. In Anm. 6 (Seite 84) werden alle einschlägigen Belege diskutiert mit dem Ergebnis, dass es keine epigraphischen Zeugnisse für Juden in Spanien im ersten Jahrhundert gibt.

sehen haben – fast ausschließlich römische Kolonien besuchte.[26]

Das pisidische Antiochia (Apg 13)
Lystra (Apg 13)
Ikonion (Apg 14)
Derbe (Apg 14)
Alexandria Troas (Apg 16,18 und 2 Kor 2,12)
Philippi (Apg 16; Phil u. ö.)[27]

– um nur die wichtigsten zu nennen.[28]

Auf diese Weise hoffte er, sich nicht nur mit der lateinischen Sprache, sondern besonders auch mit der römischen Weltanschauung und Religion vertraut zu machen. Nur auf dieser Basis erschien ihm eine Mission in Spanien überhaupt denkbar. Ohne diese Grundlage brauchte er das Projekt Spanien gar nicht in Angriff zu nehmen.

Im Blick auf die paulinischen Gemeinden können wir also festhalten: Paulus hat seine Gemeinden in erster Linie in den Provinzhauptstädten gegründet; daneben waren ihm die römischen Kolonien wichtig, die er aufsuchte, wo er sie fand. Auch in diesen entstanden wichtige Gemeinden, wie etwa das Beispiel Philippi zeigt. Für Paulus gilt ohne Abstriche: Das Christentum ist eine städtische Religion. Außerhalb des paulinischen Bereichs gibt es jedoch auch andere Phänomene, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden.

4 Ausblick auf die weitere Entwicklung: Das zweite Jahrhundert

Dass die christlichen Gemeinden schon zwei Generationen nach Paulus sich keineswegs mehr auf die großen Zentren beschränkten, erfahren wir durch einen ganz unverdächtigen Zeugen, Plinius den Jüngeren, der um 110 Statthalter der Provinz Bithynien und Pontus gewesen ist. Er hat Probleme mit Christen in seiner Provinz und wendet sich deswegen an Kaiser Trajan in Rom.[29] Seinen Bericht über die Christen lässt Plinius besonders dringlich erscheinen, indem er schreibt: „Nicht nur über die Städte, auch über Dörfer und Felder hat sich die Seuche dieses Aberglaubens verbreitet, aber ich glaube, man kann ihr Einhalt gebieten und Abhilfe schaffen."[30]

Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts hat – mindestens in Bithynien und Pontus – die Ausbreitung des Christentums auch das flache Land erreicht. Dafür gibt es auch aus andern Gegenden Kleinasiens Belege. Ich nenne hier abschließend lediglich noch epigrafische Zeugnisse, Grabsteine von Christen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die in einer Region südwestlich der Provinz des Plinius in beträchtlicher Zahl gefunden wurden. Die Herausgeber der einschlägigen Inschrif-

[26] Eine Ausnahme bildet beispielsweise Athen, das weder Provinzhauptstadt noch Kolonie war.

[27] Zu den römischen Kolonien, speziell zu Antiochia und zu Philippi, vgl. *Peter Pilhofer*, Antiochien und Philippi. Zwei römische Kolonien auf dem Weg des Paulus nach Spanien, in: *ders.*, Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel (WUNT 145), Tübingen 2002, 154–165.

[28] In der Forschung ist umstritten, ob Paulus auch in Nord-Galatien gewirkt hat; Ankara wäre dann in der Liste der Metropolen nachzutragen, da es die Hauptstadt der Provinz Galatien war.

[29] Plinius: Epist. X 96. Zu diesem sogenannten „Christenbrief" des Plinius vgl. *Peter Pilhofer*, Das Neue Testament und seine Welt (s. Anm. 16), 420–425. Hier findet sich der lateinische Originaltext, eine deutsche Übersetzung, die wichtigste Literatur und eine kurze Würdigung des Briefes.

[30] Plinius: Epist. X 96,6; das lateinische Original: neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. (Ebd., 423; die Übersetzung stammt von Helmut Kasten.)

tensammlung bewerten dieses Material folgendermaßen:

„Even more than the well-known material from the Upper Tembris Valley, and the many Christian inscriptions from southern Phrygia, such as Eumeneia, Apamea, and Dionysopolis, the otherwise unremarkable early Christian gravestones found in the city territories west and southwest of Aezani imply that these rural areas – none of the stones comes from the city sites themselves – contained an appreciable Christian population, often substantially before the end of the second century. They provide welcome corroboration for Pliny's observation that Christians were to be found in both town and country and in all classes of society in early second-century Pontus, and offer a challenge to the common view of post-Pauline Christianity, that it was almost exclusively an urban phenomenon."[31]

5 Ergebnisse

Wenn wir die Terminologie aufnehmen, die einst Eduard Meyer geprägt hat,[32] als er den „Ursprung" und die „Anfänge" des Christentums voneinander unterschied, so kommen wir zu dem Ergebnis, dass der *Ursprung* – die Wirksamkeit Jesu – ausschließlich ländlich geprägt war. Nach der synoptischen Überlieferung führten die Wege Jesu durch Galiläa und Umgebung stets an den wirklichen Städten vorbei. Jerusalem spielte erst ganz am Ende seines Lebens eine Rolle.

Was die *Anfänge* des Christentums angeht, so liegen diese weitgehend im Dunkeln. Über Gemeinden in Galiläa beispielsweise berichten unsere Quellen nichts. Einer dieser Anfänge – die von Lukas so stilisierte Urgemeinde – ist in Jerusalem beheimatet, einer kleinen Stadt, die in der römischen Welt eine ganz untergeordnete Bedeutung hat.

Die Mission des Paulus schließlich greift von dem ersten großen Zentrum außerhalb Jerusalems, Antiochia am Orontes – einer der größten Städte der damaligen römischen Welt –, zu den Metropolen Thessaloniki, Korinth und Ephesus aus. Rom war zur gleichen Zeit ohne Zutun des Paulus zu einem weiteren wichtigen christlichen Zentrum geworden.

Neben den genannten Provinzhauptstädten (bzw. der Hauptstadt des römischen Reichs, Rom, die Paulus erst am Ende seines Lebens kennenlernte) galt das Interesse des Apostels den römischen Kolonien, die er von Anfang an gezielt auf-

Weiterführende Literatur:
Peter Pilhofer, Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung (UTB 3363), Tübingen 2010. Ein Werk, das insbesondere die Städte der frühen Christenheit würdigt.
Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012. Das neueste Buch zum Thema.

[31] *Barbara Levick / Stephen Mitchell*, Monuments from Appia and the Upper Tembris Valley, Cotiaeum, Cadi, Synaus, Ancyra Sidera and Tiberiopolis, Recorded by C. W. M. Cox, A. Cameron, and J. Cullen, MAMA X (1993), XXXIX.

[32] *Eduard Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums. Erster Band: Die Evangelien, Stuttgart / Berlin 1924; Zweiter Band: Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret, Stuttgart / Berlin 1925; Dritter Band: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums, Stuttgart / Berlin 1923.

suchte. Beispiele dafür sind in Kleinasien Antiochia *ad Pisidiam*, Ikoniom, Lystra, Derbe und Alexandria Troas, im griechischen Raum etwa Philippi.

Die paulinischen *Anfänge* finden wir also in zwei ganz unterschiedlichen Gruppen von Städten, einerseits in den Provinzhauptstädten des Ostens, andererseits in römischen Kolonien, die Paulus trotz ihrer bescheidenen Größe systematisch besuchte, um seine Mission in Spanien vorzubereiten.

Seit dem zweiten Jahrhundert dringt das Christentum dann auch in den ländlichen Raum vor, ein Phänomen, das sich insbesondere in Kleinasien nachweisen lässt.

Der Autor: *Geboren 1955, Studium der Mathematik, Philosophie und Theologie, nach Wehrdienst und Vikariat an verschiedenen Universitäten tätig (Münster, Aachen, Greifswald; seit 2002 in Erlangen); er vertritt das Fach Neues Testament; Publikationen: Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995; Neues aus der Welt der frühen Christen. Unter Mitarbeit von Jens Börstinghaus und Jutta Fischer (BWANT 195), Stuttgart 2011; aktuelle Texte im Internet z. B. unter der Adresse http://www.neutestamentliches-repetitorium.de (wird wöchentlich erweitert und ergänzt).*

Wilhelm Lütterfelds

Ist das Christentum „keine Lehre“ und „keine Theorie“? (Ludwig Wittgenstein)[1]

Auf den ersten Blick handelt es sich bei Wittgensteins These um eine äußerst befremdliche, ja falsche These, die dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens und seiner Theologie nicht gerecht wird.[2]

1 Wittgensteins negativ-kritische These und das Selbstverständnis des christlichen Glaubens

Es scheint so, dass Wittgenstein religiöse Überzeugungen nicht kognitiv auf eine religiöse transzendente Wirklichkeit bezieht, und ihnen damit den Charakter eines doxastischen Glaubens generell abspricht. Ein Blick in den Katechismus und in die Dogmatiken (z. B. von Ludwig Ott oder von Gerhard L. Müller)[3] belegt dies. So gilt darin der Glaube zwar als eine persönliche Gottesbindung, aber vor allem als freie Annahme von Offenbarungswahrheiten und als Glaubensgehorsam; oder der Glaube wird als Bekenntnisglaube verstanden, worin göttliche Offenbarungswahrheiten für wahr gehalten werden; schließlich ist der Glaube – als objektives und subjektives Phänomen – ein Glaube an geoffenbarte Wahrheiten, die in Glaubensartikeln formuliert werden. In all dem dominiert ein Glaubensverständnis, worin der Glaube immer auch oder sogar zentral Glaubenslehre (Wissen) ist.

Wenn das Christentum dagegen „keine Lehre“ ist, dann lehrt es natürlich auch keine (Offenbarungs-)Wahrheiten, die geglaubt werden und die zudem in einer Theologie theoretisch erörtert werden können. Damit ist die These Wittgensteins für das christliche Selbstverständnis inakzeptabel. Das bedeutet freilich nicht, dass der christliche Glaube nur und ausschließlich eine – theoretische – Lehre ist. Vielmehr ist er durch einen Dualismus geprägt. Auf der einen Seite ist er ein dog-

[1] Aus *Ludwig Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a. M. 1977.

[2] Wittgensteins Einstellungen zum religiösen Glauben und zu religiösen Glaubensaussagen sind im frühen und späten Werk sehr unterschiedlich. Während religiöse Phänomene im Frühwerk zum Bereich des „Mystischen“ gehören – wobei dieses „Mystische“ für das Leben höchst bedeutsam ist – und damit eine gewisse Transzendenz betreffen, bestimmt in Wittgensteins Spätwerk die These, dass Theologie Grammatik sei, seine Einstellung zu religiösen Phänomenen wie auch seine These von religiösen Sprachspielen. Von diesen unterschiedlichen Einstellungen gegenüber religiösen Phänomenen bei Wittgenstein ist wiederum seine sehr persönliche Stellungnahme zur Religion in seinen frühen und späten Tagebüchern zu unterscheiden. All dies kommt in den folgenden Überlegungen nicht zur Sprache. Darüber hinaus handelt es sich bei den folgenden Ausführungen um religionsexterne, vor allem um theologieexterne Bemerkungen, die theologisch unzureichend und schief sein können.

[3] Vgl. dazu Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 142 ff.; Youcat, München 2012 („Glaube ist Wissen und Vertrauen“, 21); *Ludwig Ott*, Grundriss der Katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. u. a. ^{7}1956, 5 ff., 302 ff.; *Gerhard L. Müller*, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 22 ff., 72 ff.

matischer Glaube, der objektiv ist, der eine *fides quae* darstellt, der *doxa* ist oder auch ein Dass-Glaube. Und in all dem ist er auf Offenbarungswahrheit bezogen. Aber auf der anderen Seite ist der christliche Glaube immer auch eine persönliche Gottesbindung und als solcher Vertrauensglaube, subjektiv, *fides qua*, *pistis* oder Du-Glaube.

Es scheint aber keine Frage zu sein, auf welcher Seite in diesem dualistischen Glaubensbegriff der Akzent liegt, und zwar innerhalb des christlichen Glaubensverständnisses. Auch ist das Christentum offenbar erst seit dem 12. und 13. Jahrhundert primär an einem logisch-wissenschaftlichen, religiösen Wahrheitsbegriff und Glaubensbegriff orientiert, worin die Darstellungsweise von Begriff, Urteil und Schluss der Aussagenlogik dominiert. Der Glaube als Glaubensweisheit, die übernatürlich begründet ist, die sich freilich der bloßen Lehre entzieht, tritt zurück – als erfahrungsgesättigtes, orientierendes Vertrauen des menschlichen Lebens auf die Offenbarung Gottes.

2 Wittgensteins positive These vom religiösen Glauben als „Lebensform“ oder „Art des Lebens“

Die insofern für das christliche Selbstverständnis inakzeptable These Wittgensteins ist nicht nur negativ. Denn er verbindet seine negative These – das Christentum sei „keine Lehre“ und „keine Theorie“ – mit der positiven These, die insofern seine Kritik begründet, als das Christentum eine „*ganz* andere“ „Art des Lebens“ als die übliche und normale sei, es also eine bestimmte „Lebensform“ sei, die grundsätzlich von anderen, nicht-christlichen Lebensformen unterschieden ist (59, 67 f., 102, 122)[4].

Aber damit stellt sich weiters die entscheidende Frage, wodurch denn die christliche Lebensform selber identifiziert wird und was sie von der nicht-christlichen Lebensform unterscheidet. Um diese Frage zu beantworten, ist Wittgensteins Begriff der *Lebensform* kurz zu skizzieren. Für ihn besteht sie in der Gesamtheit eines komplexen menschlichen Handelns und seiner Verhaltensmuster, die durch Regeln geordnet sind; eine Lebensform besteht insbesondere aus den Sprachspielen einer Kultur. Allerdings zählt Wittgenstein zu dieser Lebensform die geistig-seelische Realität des Lebens gerade nicht, weil er anticartesianisch einen anthropologischen Begriff vom Menschen hat, der vor allem an sprachlichem Handeln orientiert ist. In Wittgensteins These in seinen *„Vermischten Bemerkungen“* muss dieser Begriff der Lebensform freilich erweitert werden, nämlich um genau diese geistig-seelische Realität des Menschen, und zwar als Handlungsbasis. Andernfalls wäre es unmöglich, die religiösen Phänomene von einem fundamentalen Glaubensverständnis her zu beschreiben.[5]

Zur Frage, worin eine christliche Lebensform besteht und sich von einer nicht-christlichen unterscheidet, legt sich auch eine weitergehende Frage nahe, nämlich, ob sich in der christlichen Lebensform der Dualismus von Lebenspraxis und christ-

[4] Die Überlegungen beziehen sich auf *Ludwig Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a. M. 1977. Die Seitenangaben im Text geben die Seiten dieser Ausgabe an.

[5] Zum Begriff von Wittgensteins Lebensform vgl. *Hans-Johann Glock*, Wittgenstein-Lexikon, Darmstadt 2000, Stichwort „Lebensform“.

licher Lehre nicht doch wiederum neu einstellt, so dass es die Lebensform eines Christen keineswegs ohne Lehre gibt, also ohne einen doxastischen Glauben an religiöse Wahrheiten. Wenn dieses Problem jedoch positiv entschieden werden sollte, dann offenbar mit einer entscheidenden Modifikation gegenüber dem früheren christlichen Glaubensverständnis: Es wäre dann gerade die spezifische christliche Lebensform, die über Sinn und Bedeutung der christlichen Wahrheiten und deren Lehre entscheidet und sie mitbestimmt. Leben und Lehre wären eine untrennbare Einheit. Was die Lehre aussagt, das sagt das Leben eines Christen aus, und was das Leben eines Christen aussagt, das lässt sich in Glaubensaussagen formulieren. Religiöse Wahrheiten lägen dann nicht einfach als übernatürliche Tatsachen der christlichen Lebensform voraus und zugrunde, sondern erhielten Sinn und Bedeutung (zumindest auch) aus dieser Lebensform.

An einem konkreten Beispiel lässt sich dies erläutern: Wenn derselbe Satz „Gott existiert“ für den gläubigen Christen nicht nur sinnvoll ist, sondern im Unterschied z. B. zum Agnostiker auch als wahr bejaht wird, dann hat er für den Christen eine ganz andere Bedeutung. Aber diese Bedeutung besteht nicht bloß in dem Sachverhalt einer tatsächlichen Existenz Gottes, im Unterschied zu jener bloß fiktiven Existenz Gottes für den Agnostiker, sondern die religiöse Bedeutung dieser Existenz Gottes müsste sich in der spezifisch christlichen Lebensform zeigen – allein lehrbar wäre sie dann dem bloßen Agnostiker nicht, und auch nicht in noch so vielen Gottesbeweisen. Ist also der christliche Glaube primär nicht ein lehrbares Wissen um übernatürliche Wahrheiten, sondern ist er primär die Überzeugung von der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, die dem Leben zu allererst Sinn gibt und das Leben prägt?[6] Dies würde freilich auch implizieren, dass derselbe Satz „Gott existiert“ für einen gläubigen Christen und für einen Agnostiker eben nicht semantisch identisch ist oder denselben Sinn hat – was das Problem einer Kommunikation und eines Diskurses zwischen beiden Positionen natürlich in ein helles Licht rückt.

Für ein Verständnis der gegenwärtigen Glaubenskrise ist dies nicht unerheblich. Denn man könnte dann gerade die Trennung zwischen der christlichen Lehre und der christlichen Lebensform als einen Grund für diese Glaubenskrise verstehen. Und es wäre nicht nur so, dass man einen solchen Grund bloß im „Materialismus“, im „Hedonismus“ oder im „Relativismus“ zu erblicken hätte, sondern eben vor allem darin, dass es die christliche Wahrheit nicht mehr oder nicht mehr dominant und überzeugend in einer ganz speziellen christlichen Lebensform gibt und dass sie eben darin nicht mehr in einer besonderen Weise gelebt wird.

Wenn das Christentum für Wittgenstein also „keine Lehre“ ist, die unabhängig vom Lebenskontext und unabhängig von der Lebensform, sozusagen als ein rein rationales Phänomen, existiert, so stellt sich auch für Wittgenstein die Frage, was denn dann Sinn und Bedeutung der christlichen Lehre ist, und zwar innerhalb der Lebensform, also etwa im Sinn und in der Bedeutung von Dogmen, religiösen Gleichnissen, Gnadenwahl, von den historischen Berichten der hl. Schrift, der Feststellung, dass Jesus der Herr sei, vom Auferstehungsglauben, vom Glauben an die ewige Verdammnis und an das ewige Leben usw.

6 Vgl. *Gerhard L. Müller*, Katholische Dogmatik (s. Anm. 2), 82.

Sollen diese Glaubenswahrheiten alle nur im Kern religiöse Phänomene der christlichen Lebensform sein? Was ist folglich ihr sogenannter propositionaler Glaubensgehalt, der in ihren Überzeugungen Ausdruck findet?

Bevor diese Frage bei Wittgenstein erörtert wird, soll sie aufgrund unserer Alltagsüberzeugungen – Wittgenstein-extern – beantwortet werden. Wie unterscheiden wir heute unsere „christliche Art des Lebens“ von der nicht-christlichen Lebensform anderer Religionen, oder auch eines Agnostikers bzw. Atheisten, und zwar innerhalb unserer pluralistischen Kultur und Gesellschaft?

Gibt es äußerliche Unterschiede? Natürlich existiert ein spezifisch christliches, äußeres Leben in der Kultur einer Gesellschaft. Darunter verstehen wir üblicherweise, dass ein Christ Kirchensteuer zahlt, dass er die christlichen Riten, Sitten und Gebräuche – zumindest bisweilen – praktiziert, z. B. den Gottesdienst besucht und öffentlich an der Liturgie teilnimmt. Doch merkwürdigerweise gibt es keinen christlichen Autofahrer, keinen christlichen Konsumenten, keinen christlichen Firmenangestellten, Urlauber, Deutschlehrer usw. im Unterschied zum Nicht-Christen.

Wenn eine solche Feststellung Unfug ist, weil es in all diesen Fällen offenbar nicht sinnvoll ist, von christlichen Lebensformen zu sprechen, ist diese christliche Lebensform also nicht einfach äußerlich anders, sondern subjektiv innerlich unterschieden von der nicht-christlichen Lebensform? Ein solcher Unterschied könnte in den internen Überzeugungen liegen, die ein Christ über die Menschen, über die Welt und Gott hat. Es könnte ein Unterschied darin bestehen, dass ein Christ von Glaube, Liebe (Barmherzigkeit) und Hoffnung geprägt ist, dass er eine andere Einstellung hat zum Leid, zum Unglück, zur Macht, zum Bösen, zum Tod usw.

Eine weitere Möglichkeit, diese christliche Lebensform zu bestimmen, besteht auch in einer Mischung aus externen und internen Faktoren des Unterschiedes. Hier könnten etwa das klösterliche Leben und die Seligpreisungen der Bergpredigt – als Einheit von Überzeugung und Handlung – (z. B. Armut, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Friedfertigkeit) eine große Rolle spielen, oder die persönlichen Formen des privaten und öffentlichen Gebetes, in denen die internen Faktoren ihren Ausdruck in der Lebenspraxis des Christen erhalten. Ist der Christ also moralischer, sozialer, humaner, gerechter usw.? Oder ist die christliche Lebensform innerhalb einer neutralen, säkularen, pluralistischen Gesellschaft äußerlich unauffällig, quasi gleich und normal und unterschiedslos gegenüber dem Leben der anderen Menschen, die weltanschaulich anders orientiert sind? Wird also die christliche Lebensform nur subjektiv über die erwähnten internen Faktoren unterschieden? Dies würde jedoch bedeuten, dass christliches Leben verträglich ist, ja gleich mit einer sehr unterschiedlichen, immer auch nicht-christlichen sowie mit einer gegensätzlichen, kulturell pluralistischen „Art des Lebens“.

Vielleicht ist es dieser Dualismus der Identifikation der christlichen Lebensform mit Hilfe von teilweise externen, teilweise aber vor allem subjektiv-internen Faktoren (in unterschiedlicher Abstufung oder Mischung), der irgendwie unbefriedigend ist, obwohl er durchwegs praktische Realität zu sein scheint. Sind dann die reformierenden Bewegungen in der gegenwärtigen Kirche, die man unter dem Stichwort Kirche der Armen, der Machtlosen, der nicht Privilegierten fassen kann, quasi als Gegenreaktion zu dieser dualistischen

Spaltung von externen und internen Faktoren des christlichen Lebens aufzufassen? Auch kann man den antirelativistischen Rückzug in ein fundamentalistisches Glaubensverständnis als eine Gegenreaktion auffassen.

3 Wittgensteins Interpretation der christlichen Lehre als „Lebensform“

Offenbar aber haben nicht nur wir massive Schwierigkeiten, die christliche Lebensform so zu identifizieren, dass sie nicht durch einen unbefriedigenden, quasi harmlosen Dualismus von Außen und Innen entschärft wird. Denn darin ist die christliche „Art des Lebens“ gerade nicht „*ganz* anders“ als die üblich-normale. Dies sind jedoch auch die Probleme, die sich für Wittgenstein stellen, wenn er der christlichen Lehre, dem christlichen Glauben, den Charakter einer Lehre abspricht und diese auf eine bestimmte Lebensform uminterpretieren möchte.

Was sind also die christlichen Züge einer Lebensform, wenn sie „tatsächliche[]“ Vorgänge „im Leben des Menschen“ sind, und wenn sich eben gerade darin Sinn und Bedeutung des christlichen Glaubens zeigen soll (59)?

Zwei massive Probleme stellen sich Wittgenstein jedenfalls in seinem Versuch dieser Uminterpretation: zum einen das Problem, was es genau heißen soll, dass sich in einer christlichen Lebensform die religiösen Glaubensüberzeugungen darstellen; und zweitens, ob Wittgenstein damit nicht die christliche Lehre als Glaubenslehre auf nicht-religiöse, bloß moralische, soziale, psychologische Phänomene des Lebens und seiner Verhaltensformen fälschlicherweise und völlig inakzeptabel für die religiöse Überzeugung reduziert. Geht nicht der religiöse Sinn der Glaubenswahrheiten verloren, wenn man versucht, ihn in säkulare Vernunft zu transformieren (Habermas[7])?

An den bereits genannten Beispielen der christlichen Lehre, wie etwa an den Dogmen, an der Erlösung durch den Glauben, an den Evangelien, an der Gnadenwahl, an dem ewigen Leben usw., soll Wittgensteins Deutung erläutert, aber auch kritisiert werden. Denn in seinen „Vermischten Bemerkungen“ scheint Wittgenstein seine Auffassung in der Tat so zuzuspitzen, dass der christliche Glaube radikal auf irgendeine Lebenspraxis reduziert wird, dass er also jeden doxastischen Charakter an eine Transzendenz Gottes verliert.[8]

Denn dann scheint es so, dass auf diese Weise etwa die „Erlösung durch den Glauben“ (59) nichts mehr besagt als ein praktisches Ereignis innerhalb des menschlichen Lebens selber, dass sie also nur noch in einem Vertrauen auf einen absoluten Lebenssinn besteht, der die eigene Existenz orientiert und sichert. So wäre die „Erlösung durch den Glauben“ eben nicht auch ein eigener religiöser Sachverhalt, worin das Leben des fehlbaren, sündigen Menschen eine Erklärung für sich findet.

Weiters kann man das religiöse Phänomen einer „Erkenntnis der Sünde“ so

[7] Vgl. etwa Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 9: Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004; oder auch: *ders*., Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001.

[8] Vgl. dazu *Ludwig Wittgensteins* „Vortrag über Ethik“, in: *ders*., Vortrag über Ethik, Frankfurt a. M. 1989.

uminterpretieren, wie es etwa auch Kant[9] tut, dass es sich dabei um die Erkenntnis der generellen Schlechtigkeit des Menschen und seines moralischen Versagens handelt. Denn auch hier ist der religiöse Sinn von „Sünde“, die eine Ablehnung Gottes ist oder auch ein Missbrauch seines Vertrauens, generell verloren gegangen, was ähnlich ebenso für den Ausdruck „Erlösung durch den Glauben“ (57) gilt. Kann man also ein derartiges Sündenbekenntnis und einen derartigen Glauben gleichsam ohne spezifisch religiöse Phänomene folglich überhaupt noch verstehen, oder wird dies alles nicht auf einen quasi radikalen Lebensoptimismus verkürzt?

In der christlichen Auffassung ist das Dogma die Aussage einer Offenbarungswahrheit, die infallibel ist, überzeitlich, universal gültig, absolut. Für Wittgenstein dagegen sind Dogmen der katholischen Kirche „gewisse bildhafte Sätze“. Sie verpflichten und überzeugen Menschen nicht zu bestimmten religiösen „Meinungen“. Dogmen haben für die „praktische[n] Meinung[en]“ der Menschen nur die Funktion, dass sie bloß den „*Ausdruck*“ dieser Meinungen bestimmen, indem sie ihn völlig „beherrsch[en]“. Es wird also nicht der Inhalt der Meinungen durch die Dogmen bestimmt. Wenn diese aber nur deren „*Ausdruck*“ bestimmen, dann haben sie lediglich eine meinungs-praktische Funktion, denn sie sind eher so etwas wie die „*Bremse*“ einer Meinungsbeschränkung, sie sind weniger eine „*Wand*“, die den Menschen hindert, bestimmte inhaltliche Meinungen zu vertreten. Und es ist für Wittgenstein dieser Sachverhalt, der begründet, warum er Dogmen inhaltlich für „unwiderlegbar“ hält (60).

Dann stellt sich wiederum die Frage, was denn das Spezifische einer durch Dogmen bestimmten Lebensform sein soll, falls diese Dogmen nur den „*Ausdruck*“ der (praktischen) Überzeugungen bestimmen. Bedeutet dies, dass diese Überzeugungen eine gewisse Unbedingtheit und Entschiedenheit haben, dass sie durch eine Radikalität bestimmt sind und durch eine nicht-relative Konstanz? Aber so scheint jeder spezifisch religiöse inhaltliche Gehalt dogmatischer Sätze verloren zu gehen.

Dem entspricht, dass religiöse Gleichnisse für Wittgenstein „Lebensregeln“ darstellen, die „in Bilder gekleidet“ sind. Durch solche Regeln würden gewisse Handlungsweisen und Denkformen vorgeschrieben, gewisse andere ausgeschlossen. Doch damit „*beschreiben*“ Lebensregeln als „Bilder“ nur unsere Handlungsintentionen und Handlungsrealisierungen, ohne sie zu „*begründen*“. Man kann deshalb auch im Fall von Wittgensteins Auffassung der religiösen Gleichnisse den Eindruck haben, dass er hier eine nicht akzeptable Reduktion religiöser Phänomene auf die Lebenspraxis vorlegt. Denn es fehlen gerade spezifisch religiöse praktische Regeln für die Lebensform, die das Leben auch auf einen religiösen Inhalt hin normativ orientieren. Wittgenstein hat ein schönes Beispiel für seine Uminterpretation der religiösen Gleichnisse vorgelegt. Er bemerkt einmal kritisch gegenüber dem Gleichnis, man solle Gott für das Gute danken, wie man einem Menschen für das von ihm erfahrene Gute dankt, dass dieses Gleichnis seine eigene Unstimmigkeit verschweigt

[9] Vgl. dazu *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Karl Vorländer. Mit einer Einleitung von Hermann Noack und einer Bibliografie von Heiner Klemme (Philosophische Bibliothek 45), Hamburg [9]1990.

(62). Denn irgendwie scheint es nicht zu stimmen. Im Falle einer guten Behandlung seitens eines Menschen bedankt man sich selbstverständlich dafür, aber im Fall einer üblen Behandlung durch einen Menschen beklagt man sich – genau dies tut man jedoch im Falle Gottes nicht, obwohl Gott – wie die Theodizeeproblematik zeigt – auch Adressat für menschliche Klage über das Übel ist. Mit Wittgenstein müsste man korrekter sagen: „Danke Gott für das Gute, was du empfängst. Danke auch dann, wenn du dich ihm gegenüber über das Übel beklagst“, und genau dies kann das Gleichnis vom Dank gegenüber Menschen nicht ausdrücken, denn ihnen dankt man nur für das erfahrene Gute. So stellt sich das Ijob-Problem des Alten Testamentes.

Es gibt nach Wittgenstein die religiöse Aussage einer göttlichen „Gnadenwahl“, wobei er das Freiheitsproblem nicht erwähnt. Für Wittgenstein sagt dies aus, dass Gott Menschen auserwählt und andere verwirft. Dies bedeutet aber, dass ein Mensch die Konsequenzen einer solchen Aussage als „fürchterlichste[s] Leiden“ erfahren kann, und umgekehrt, dass er auf Grund der göttlichen Gnade ein glückendes Leben erfährt, das sich wiederum im Ausdruck großer Freude äußern kann. Doch auch hier wird die Semantik des Ausdrucks „Gnadenwahl“ von Wittgenstein uminterpretiert, und zwar expressiv – als „Schrei“ angesichts einer schweren Leiderfahrung des nicht-erwählten Menschen, oder auch als resignierender „Seufzer“ (63). Dann aber stellt sich auch hier erneut die Frage, ob Wittgenstein nicht den religiösen Bedeutungsgehalt von Ausdrücken wie „Gnadenwahl“ auf ein psychologisches, lebenspraktisches Phänomen reduziert, und zwar gerade auch dann, wenn es sich bei Ereignissen und Erfahrungen des Lebens selber, in denen sich eine religiöse Semantik ausdrückt, keineswegs um beliebige und zufällige Phänomene handelt, sondern um solche, in denen letztlich Sinn und Unsinn der menschlichen Existenz zum Ausdruck kommt.

Es scheint so zu sein, dass auch Wittgenstein diese Problematik sieht. Denn gelegentlich formuliert er die These, dass die religiöse „Art des Lebens“ ein „leidenschaftliches Ergreifen *dieser* Auffassung“ ist, d. h. der religiösen Auffassung. Dabei wird eine solche „Auffassung“ von ihm als ein „Bezugssystem“ des Lebens verstanden, und die religiöse, doxastische Lehre wäre dann die „Darstellung“ dieses „Bezugssystems“ (122).

Offenbar verändert sich so auch das Verständnis von „Lebensform“. Wenn der Satz „Gott existiert“ mit einer „Lebensform“ verknüpft wird, so kann dies zweierlei nicht heißen: nämlich einesteils, dass Gott existiert, und zwar unabhängig davon, ob man an seine Existenz glaubt und in Gemeinschaft mit ihm lebt oder auch auf ihn hin orientiert ist. Denn dies würde – andernteils – auch besagen, dass die Bedeutung des Satzes „Gott existiert“ intersubjektiv gleich ist, für Christen wie für Nicht-Christen. Und der Unterschied der christlichen Lebensform läge dann darin, dass dieser an sich existente Gott irgendeine Bedeutung für das Leben hat, oder aber nicht.

Aber die Verknüpfung von „Gott existiert“ und „Lebensform“ in einem religiösen „Bezugssystem“ kann eben nicht nur darin bestehen, dass der Mensch im Glauben eine sehr intensive Gemeinschaft mit Gott pflegt, dass er sich radikal an Gottes Existenz, an seine Gnade, an seine Güte, an seine Erlösung usw. gebunden weiß, sondern dies müsste die Lebensform selber wesentlich ändern. Das religiöse „Bezugssystem“ der Lebenspraxis prägt diese als

ganze und besteht nicht nur aus gewissen Zügen, die irgendwie zum Ausdruck bringen, dass es Gott gibt.

Es scheint sich nur eine dritte Interpretation als aussichtsreich für das Verhältnis von „Gott existiert“ und einer christlichen Lebensform zu ergeben. Wenn die religiöse Überzeugung ein „Bezugssystem“ des Lebens und seiner fundamentalen „Einstellungen“ (68) ist, dann ist sie transzendentalphilosophisch so etwas wie eine Möglichkeitsbedingung des Lebens, dann versteht sich das Leben in all seinen Vollzügen und Handlungsformen immer aus einem solchen religiösen „Bezugssystem“ heraus. Es gibt quasi kein Lebensphänomen, das nicht durch eine solche Möglichkeitsbedingung positiv bestimmt wäre, in seinem Sinn, in seinem Wert, in seiner praktischen Erfüllung – und zu dieser prinzipiellen Sinnbestimmung eines religiösen „Bezugssystems“ gehört natürlich auch, dass ein solches Leben Tod, Übel, Leid, Zerstörung, Vernichtung usw. als religiöse Sinnphänomene auffassen kann – mit allen Folgen des Theodizeeproblems, ja, letzteres ist selber ein wesentlicher Zug eines solchen „Bezugssystems“.

So ist dann der Satz „Gott existiert“ keine lehrbare und beweisbare Aussage. Und jeder Versuch eines Gottesbeweises ist gleichsam von vorneherein zum Scheitern verurteilt – aber nicht, weil er rational-logisch prinzipiell misslingen muss, sondern weil seine Beweiskraft – gerade dann, wenn er argumentativ gelingt – ausschließlich durch die christliche Lebenspraxis garantiert wird und eben nur in dieser besteht.

Ein schönes Beispiel für eine solche lebenspraktisch-religiöse Uminterpretation der christlichen Lehre als „Bezugssystem“ ist schließlich Wittgensteins These, dass historische Berichte der Evangelien für den christlichen Glauben nicht wesentlich sind. Die Tatsache, dass vier Evangelisten in ihren Darstellungen über den „Gottmenschen“ immer wieder voneinander abweichen, darin „im historischen Sinn erweislich falsch sein“ können, ist für Wittgenstein kein negativer Sachverhalt einer Undeutlichkeit, einer Mittelmäßigkeit der Darstellung der Evangelien oder gar ihrer Sinnlosigkeit. Denn diese Evangelien stellen einen religiösen Glauben dar, der sich gerade nicht am „*Buchstabe[n]*“ orientiert, sondern ausschließlich am „*Geist*“. Deshalb ist die Mittelmäßigkeit der Darstellung der Evangelien völlig unerheblich, im Gegenteil, alle Klarheit des Buchstabens würde den Glauben und seinen Geist verfehlen (66 ff.).

Versucht man die bisherigen Überlegungen abschließend zusammenzufassen und Wittgensteins These, dass der christliche Glaube eine Lebensform sei, auf dem Hintergrund seiner kritischen Uminterpretation ernst zu nehmen, dann scheint sich eine dialektische Einsicht zu ergeben. Denn die bisher immer wieder aufgetretene Frage nach der typisch religiösen christlichen „Art des Lebens“ scheint bei ihm offen zu bleiben. Sie scheint auch nicht mit Wittgensteins Hinweis auf die „erlösende Liebe“ (69) als Kern der evangelischen Botschaft beantwortet zu werden. Denn auch unter dieser „*Liebe*“ versteht Wittgenstein wiederum eine bestimmte Lebenspraxis, die vor allem dadurch gekennzeichnet ist, dass man auf jede exklusive Sonderstellung des eigenen Lebens gegenüber dem Leben der anderen in der gemeinschaftlichen Lebensform radikal verzichtet.[10]

[10] Vgl. *Ludwig Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen, in: Werkausgabe. Band 8, Frankfurt a. Main 1989, 514.

Die erwähnte Dialektik scheint demgegenüber darin zu bestehen, dass die religiösen Aussagen zwar ihren Sinn und ihre Bedeutung immer von einer bestimmten christlichen Lebensform her erhalten: „Die *Praxis* gibt den Worten ihren Sinn“ (161). Aber darin werden sie eben nicht auf die Züge einer nicht-religiösen säkularen Lebenspraxis reduziert. Soll dies vermieden werden, dann muss sich die christliche Lebensform aber immer auch – umgekehrt – zugleich von einer Offenbarung Gottes her und seiner transzendenten Wirklichkeit sowie von einem religiösen Glauben her verstehen. Die „Nachricht (die Evangelien) wird glaubend (d. h. liebend) vom Menschen ergriffen“ (68), wodurch die „*Richtung* des Lebens“ geändert wird (102) sowie auch die „Art, das Leben zu beurteilen“ (122). Doch dann ergibt sich ein widersprüchliches Verhältnis der gegensätzlichen Priorität von christlicher Glaubens-Lehre und christlicher Lebensform.[11] Eines machen Wittgensteins Überlegungen jedenfalls überdeutlich: Christliche Wahrheiten und Lehren, die ihren Sinn und ihre Bedeutung auch in den „tatsächliche[n]“ Vorgängen eines christlichen Lebens haben, wodurch dieses eben „*ganz* anders“ wird als das Leben eines Nicht-Christen –, diese christlichen Wahrheiten und Lehren sind ohne überzeugenden, kommunikativen Gehalt, so wahr sie auch im internen eigenen Glaubensverständnis sein mögen, wenn sie nicht in der Lebensform ihren authentischen Ausdruck finden.

Der Autor: *geb. 1943, Studium der Katholischen Theologie und Pädagogik in Bonn, München und Tübingen, Promotion 1974 (Tübingen), 1980 Habilitation an der Universität Wien, 1985–2009 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Passau, seit dem Sommersemester 2010 Lehrauftrag an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, seit 2012 Honorarprofessor ebenda. Publikationen: Eine Welt – Eine Moral? (1997) (Hg. zusammen mit Thomas Mohrs); Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache (1999) (Hg. zusammen mit Andreas Roser); Globales Ethos – Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion (2000) (Hg. zusammen mit Thomas Mohrs); Erinnerung an Wittgenstein „kein Sehen in die Vergangenheit“ (2004) (Hg.); Wahr oder tolerant? Religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz (2005) (Hg. zusammen mit Thomas Mohrs); Das Erklärungsparadigma der Dialektik – Zur Struktur und Aktualität der Denkform Hegels. (2006).*

[11] Zu diesem positiven Begriff der Dialektik im religiösen Kontext vgl. *Joseph Ratzinger*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 270 ff.

Matthias Reményi

Viele, die für alle stehen

Zum „pro multis"-Entscheid Papst Benedikts XVI.

1 Das Schreiben des Papstes: autoritativ, aber nicht autoritär

Autorität, so formuliert es Theodor Mommsen in seinem epochalen Werk über das römische Staatsrecht, beinhaltet das „verbindliche Beratungsrecht" – in diesem Fall das des römischen Senats, dem es innerhalb der *res publica* zukommt, vonseiten der Volksversammlung und des Magistrates um Rat gefragt und angehört zu werden. Der Spruch einer solchen Autorität zieht seine Verbindlichkeit nicht aus der Durchsetzungsgewalt dessen, der am Hebel der Macht sitzt und vom systemisch Unterlegenen nun blinden Gehorsam einfordert. Er ist aber dennoch weit mehr als nur eine lose Meinungsäußerung. Es handelt sich dabei, so Mommsen, um einen „Ratschlag, dessen Befolgung man sich füglich nicht entziehen kann"[1]. Seine Bindekraft zieht er einmal aus dem Umstand, dass Autoritätsverhältnisse nicht losgelöst von Begründungsstrukturen bestehen: Auch Autoritätsargumente müssen geprüft und auf ihre rationale Tragfähigkeit hin befragt werden können, weil andernfalls mit der Bindekraft des Argumentes auch die Autorität selbst (zumindest langfristig) zerfällt. Zum anderen aber ist ein solcher Entscheid bindend, weil Autorität in einem Freiheitsgeschehen vorgängig zuerkannt und zugebilligt wird, Autoritätsverhältnisse im Unterschied zu Gewaltverhältnissen also (zumindest *idealiter*) Freiheitsverhältnisse sind: Ich akzeptiere frei (aus welchen Gründen auch immer, aber niemals grundlos) die Autorität eines Amtes, eines Expertenurteils oder einer charismatischen Person.

Dass das im Einzelnen bisweilen nicht ohne äußere und innere Konflikte verläuft, zeigt in aller Deutlichkeit ein vom 14. April 2012 datiertes Schreiben Papst Benedikts XVI. an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes in der Eucharistie. Es ging zeitgleich auch an die übrigen deutschsprachigen Bischöfe, betrifft also den gesamten deutschen Sprachraum. Benedikt XVI. verfügt hier kraft seiner päpstlichen Autorität, dass in den nun anstehenden Neuübersetzungen des deutschen Messbuchs und des Gotteslobes die Wandlungsworte über den Kelch, die in der lateinischen Vorlage *pro multis* lauten, nicht mehr wie bisher im Deutschen mit „für alle", sondern mit „für viele" wiederzugegeben sind. Künftig wird es im deutschsprachigen Gottesdienst heißen: „Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und *für viele* vergossen wird zur Vergebung der Sünden." Diese Entscheidung ist verbindlich und bindend, es handelt sich mithin um einen autoritativen Akt. Dabei ist der Brief in keiner Weise autoritär: Der Stil ist werbend, einladend, diskursiv, manchmal fast flehentlich. Schwierigkeiten werden

[1] *Theodor Mommsen*, Römisches Staatsrecht III, Tübingen o. J., 1032 ff., zitiert in: *Theodor Eschenburg*, Über Autorität (Suhrkamp Taschenbuch 178), Frankfurt a. M. 1976, 14 f.

offen benannt: Bedeutet ein solcher Schritt nicht einen „Bruch mitten im Zentrum des Heiligen"?[2] Ist hier nicht eine antikonziliare Reaktion am Werk? Der Papst weiß, dass solche und ähnliche Fragen bei den Gottesdienstbesuchern auftauchen werden. Deshalb mahnt er nachdrücklich eine „gründliche Katechese" an, die den Sprachwechsel vorbereiten und plausibilisieren soll.[3] Ein Großteil des Briefes besteht aus inhaltlichen Leitlinien, wie eine solche Unterweisung auszurichten wäre.

Vor allem aber wird der päpstliche Entscheid ausführlich begründet.[4] Zwei Argumente stehen dabei besonders im Vordergrund: Zum einen geht es Benedikt um die Einheitlichkeit im liturgischen Sprechen und Beten, im intimsten Kern der Eucharistiefeier zumal. Es gilt für ihn, einer „Spaltung im innersten Raum unseres Betens zuvorzukommen". Benedikt denkt hier nicht nur an eine mögliche Uneinheitlichkeit innerhalb des deutschen Sprachraums, sondern hat natürlich auch die weltweite Vielfalt der unterschiedlichen landessprachlichen Übersetzungen im Blick.[5]

Zum anderen fordert Benedikt, stärker als in der bisherigen Übertragung auf den Unterschied zwischen Übersetzung und Auslegung zu achten.[6] Maßgebliche

[2] Das Schreiben Benedikts wurde in einer Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24.04.2012 (Nr. 068) veröffentlicht. Sie ist leicht im Internet aufzufinden (zuletzt aufgerufen am 21.06.2012): http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=2091&cHash=a73624e1fe19363371ca03c812dbf396.

[3] Wörtlich heißt es: „Das Vorausgehen der Katechese ist die Grundbedingung für das Inkrafttreten der Neuübersetzung." Damit ist einem eigenmächtigen Handeln einzelner Priester, die in vorauseilendem Gehorsam womöglich jetzt schon „für viele" beten, der Boden entzogen. Der Grundsatz des einheitlichen Betens gilt auch hier. *Termini a quo* sind also die bischöfliche Katechese und die Einführung des neuen Messbuchs. Danach, so ist zu hören, soll dann außerdem eine gewisse Übergangszeit gelten.

[4] Im Folgenden beziehe ich mich – neben einem mir sehr hilfreichen Internetblog des Münchner Neutestamentlers *Gerd Häfner* (Lectio brevior. Aufzeichnungen eines Neutestamentlers, Eintrag vom 1. Mai 2012) – vor allem auf die instruktiven Darlegungen zum Papstschreiben von *Jan-Heiner Tück*, Für viele und für alle. Marginalien zur „pro multis"-Entscheidung des Papstes, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 41 (2012), 348–356. Dieser Text ist insofern bemerkenswert, als Tück hier im Sinne des Papstentscheids votiert und damit seine frühere Position zugunsten des „für alle" ausdrücklich (vgl. ebd., 356) revidiert. Die jetzt wieder losgetretene Diskussion wurde im Wesentlichen bereits in den Jahren 2006/2007 im Zusammenhang mit dem Brief (17. Oktober 2006) von Francis Kardinal Arinze an alle Bischofskonferenzen aufgearbeitet. Vgl. hierzu *Magnus Striet* (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis". Freiburg i. Br 2007; mit Beiträgen von Thomas Söding, Michael Theobald, Albert Gerhards, Helmut Hoping, Magnus Striet und eben Jan-Heiner Tück.

[5] Während sich im Polnischen, Schwedischen und Russischen „für viele" findet und im Norwegischen sowie im Französischen „für die Vielen" (*pour la multitude*) gebetet wird, stehen im Spanischen, Portugiesischen und Italienischen die entsprechenden Äquivalente des deutschen „für alle". Bis 2010 galt das auch für die katholische Kirche Amerikas, dann wurde auf Geheiß des Vatikans das *for all* in *for many* geändert. Vgl. die entsprechenden Angaben bei *Jan-Heiner Tück*, Für viele und für alle (s. Anm. 4), 350, bei *Helmut Hoping*, „Für die Vielen". Der Sinn des Kelchwortes in der römischen Messe, in: *Magnus Striet* (Hg.), Gestorben für wen? (s. Anm. 4), 65–79, hier 68 sowie bei *Thomas Söding*, Für euch – für viele – für alle. Für wen feiert die Kirche Eucharistie?, in: ebd., 17–27, hier 17.

[6] *Jan-Heiner Tück*, Für viele und für alle (s. Anm. 4), 349 nennt das treffend das „philologische Argument".

Norm der anstehenden landessprachlichen Neuübersetzungen ist die im Jahr 2002 erschienene *Editio typica tertia* des *Missale Romanum*. Dort steht – wie in den vorherigen Fassungen des *Missale* Pauls VI. und natürlich wie auch in den vorkonziliaren lateinischen Messbüchern – beim Kelchwort nicht *pro omnibus*, sondern *pro multis* zu lesen. Es zitiert die lateinische Bibelübersetzung (Vulgata), die damit den griechischen Urtext bei Mt 26,28 (*peri pollôn*) bzw. Mk 14,24 (*hyper pollôn*) transkribiert. Und das sei, so Benedikt XVI., im Deutschen dem Wortlaut entsprechend mit „für viele" zu übersetzen. Auch die deutsche Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift verfahre so. Die Wiedergabe mit „für alle" hingegen „war keine reine Übersetzung, sondern eine Interpretation, die sehr wohl begründet war und bleibt, aber doch schon Auslegung und mehr als Übersetzung ist." Dem päpstlichen Votum für eine möglichst textnahe, möglichst wortgetreue Übersetzung liegt die im Jahr 2001 von der Gottesdienst-Kongregation erlassene Instruktion *Liturgiam authenticam* zugrunde, die – so Benedikt XVI. in seinem Schreiben an die Bischöfe – „wieder das Prinzip der wörtlichen Entsprechung in den Vordergrund gerückt" und damit eine Phase der freieren, mehr strukturellen Übertragung bei der Übersetzung liturgischer Texte abgelöst hat.[7]

Nun ist es natürlich eine Binsenweisheit, dass jeder Übersetzungsvorgang zugleich ein hermeneutischer Akt ist, der ein interpretatorisches Moment zwingend mit einschließt. Eine gewissermaßen aseptische, hermeneutikfreie Transposition von Sprachgehalten der einen in die andere Sprachwelt gibt es nicht. Doch genauso intuitiv plausibel ist der Umstand, dass in der Zielsprache gegebenenfalls vorhandene direkte Sprachäquivalente (d. h. „viele" für *multis* für *polloi*) gegenüber anderslautenden Alternativen den Vorzug erhalten sollten, sofern das nicht erhebliche sinnverzerrende Konsequenzen in der Zielsprache nach sich ziehen würde. Eben hier liegt der Kern der philologischen und der exegetischen Debatte um diesen Entscheid: Steht zu befürchten, dass das deutsche „für viele" – obgleich wörtlich treffend – den biblischen Sinn der Einsetzungsworte in einer Weise verdunkelt, dass die semantisch eigentlich fernerliegende Wiedergabe mit „für alle" vorzuziehen ist? Oder ist gerade die im deutschsprachigen Kontext aufgrund einer inzwischen 40-jährigen alternativen Sprach- und Hörpraxis provozierende Fremdheit und Anstößigkeit der wortgetreuen Übersetzung unbedingt zu achten, weil sie gewachsene, weltbildhafte Vor-Urteile (Gadamer) aufbricht und zu einer Auseinandersetzung mit dem (liturgischen wie dem biblischen) Text und seiner Bedeutung nötigt?[8]

[7] Dass der Wechsel von einer strukturell-inhaltlichen zu einer textnah-wörtlichen Übersetzungsleitlinie nicht unbedingt eine Vereinfachung der Übersetzungsaufgabe bedeutet, zeigt das Beispiel der auf den Prinzipien von *Liturgiam authenticam* erarbeiteten deutschsprachigen Neuübersetzung des Begräbnisrituale, das im September 2009 erschien und die Ausgabe von 1972/1973 ersetzen sollte. Es wurde nach massiver Kritik an der Qualität der liturgischen Texte und am Sprachstil der Übersetzungen umgehend wieder zurückgezogen. Bis auf Weiteres bleibt die alte Fassung in Kraft.

[8] Dass der Papst das Letztere so nachdrücklich hervorgehoben hat, dürfte für Tücks Selbstrevision von nicht unerheblicher Bedeutung gewesen sein. Vgl. *Jan-Heiner Tück*, Für viele und für alle (Anm. 4), 349 f.

2 Das exegetische Problem

Welche Übersetzung ist die geeignetere? Benedikt XVI. verweist auf die Verpflichtung der Kirche, in einem doppelten Sinn die Treue zu halten: die Treue nämlich zum Wortlaut der Schrift und die Treue zum Wort des Herrn. Ersteres ist in der Tat ein starkes Argument, gerade auch in ökumenischer Hinsicht; man vergleiche hier nicht nur die Einheitsübersetzung, sondern auch die evangelischen Liturgieformulare, die Luther-Bibel und die Neue Zürcher Bibel: Ein „für alle" findet sich an entsprechender Stelle nie. Da verschlägt es auch nichts, dass es sich beim Kelchwort um ein Mischzitat handelt, das die beiden unterschiedlichen Traditionsstränge der Schrift (Mk/Mt einerseits, Lk 22,20/1 Kor 11,25 andererseits) kombiniert. Letzteres freilich erstaunt, weil sich eine *ipsissima vox* Jesu hinter den Einsetzungsworten nicht rekonstruieren lässt. Was genau der aramäisch sprechende Jesus bei jenem Mahl mit den Zwölfen gesagt hat, wird sich nicht mehr mit Sicherheit erschließen lassen. Konsensfähig ist momentan nur, dass im Hintergrund des biblisch überlieferten Abendmahlsberichts eine besondere, einzigartige (und entsprechend auch sprachlich eigens gestaltete) Symbolhandlung Jesu steht, das biblische Zeugnis also einen historischen Haftpunkt in jenem Abschiedsmahl Jesu mit den Jüngern hat. Gerade aber bezüglich des Becherwortes am Ende des Mahls ist exegetisch keine Einigung in Sicht. Eine gewisse Plausibilität besitzt die Hypothese, dass das „für euch / für viele" ursprünglich zum Brotwort gehörte, in dem Jesus sich selbst („das ist mein Leib") mit dem gebrochenen und zur Gabe gewordenen Brot identifiziert (vgl. 1 Kor 11,24).[9]

Überaus wahrscheinlich ist zudem, dass diese Symbolhandlung mit Jesu Selbstidentifikation mit der Figur des Gottesknecht aus dem Buch Jesaja zusammenhängt, weil sich ihm so die Möglichkeit bot, seinem drohenden Sterben angesichts der weithinnigen Ablehnung der Reich-Gottes-Botschaft einen heilsmittlerischen Sinn beizulegen: Sein Tod wäre dann kein sinnloses Scheitern, sondern die Vollendung seiner Pro-Existenz bis ins Äußerste hinein, bis zur Aufgabe des eigenen Lebens für die Seinen. Der Einsetzungsbericht ist also auf der Folie von Jes 53,11 f zu lesen: „Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen (hebr.: *harabbim*) gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich." Nun weist Benedikt XVI. in seinem Schreiben darauf hin, dass ein langjähriger exegetischer Konsens, dieses „für viele / für die Vielen" im vierten Gottesknechtslied meine schlechthin alle Völker, die gesamte Völkerwelt, inzwischen zerbrochen ist. Das war die These des Göttinger Neutestamentlers Joachim Jeremias aus den 1950er-Jahren, auf deren Basis dann die deutsche Übersetzung des römischen *Missale* mit „für alle" erfolgte.[10] Inzwischen besteht weitgehend Einigkeit in der Forschung darin, diesen Vers auf ganz Israel zu beziehen. Das „für viele / für die Vielen" in

[9] Vgl. *Michael Theobald*, Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsberichts", in: *Martin Ebner* (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität (QD 221). Freiburg i. Br. u. a. 2007, 121–165, hier 123–129.

[10] Vgl. die entsprechenden Belegstellen zu Jeremias bei *Michael Theobald*, „Pro multis" – Ist Jesus nicht „für alle" gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid, in: *Magnus Striet* (Hg.), Gestorben für wen? (s. Anm. 4), 29–54, hier 31 f. mit den Endnoten 8 und 9 auf S. 49.

Jes 53,11 f. meint die Gesamtheit Israels, die dem Gottesknecht in Sünde und Schuld gegenübersteht und der doch rettend für sie eintritt.[11] Die Pointe des „für viele" im Hebräischen liegt folglich nicht wie im Deutschen in der Gegenüberstellung von „viele" zu „alle" (viele = nicht alle), sondern in der Gegenüberstellung des Einen zu der unabsehbar großen Zahl. Dass dieser Gesamtheitsbezeichnung zumindest potenziell ein entgrenzender Zug eignet, ergibt sich freilich, wenn man die „vielen Völker" in diesem vierten Lied des Gottesknechtes (Jes 52,14 f.) dazunimmt und es außerdem zusammen liest mit dem zweiten Gottesknechtslied (Jes 49,6), in dem ausdrücklich die Ausweitung der Sendung von Israel auf die Völkerwelt vermerkt ist. Wie weit auch immer man nun den Kreis dieser Ganzheit in Jes 53,11 f. ziehen mag: Nach wie vor Gültigkeit beanspruchen darf die Feststellung, dass dem hebräischen „für viele" ein eher inkludierender Sinn zukommt, während wir im Deutschen tendenziell Gefahr laufen, es exkludierend zu lesen.

Jesus selbst, darauf deutet nicht zuletzt die Bildung des Zwölfer-Kreises hin, verstand seine Sendung wohl als Aufruf zur Sammlung ganz Israels. Nach Ostern allerdings wird dieser Bezug von den sich zur Heidenmission öffnenden Christen schon bald universal gedeutet: Der Auferstandene sitzt zur Rechten Gottes, er ist der Herr über alle Völker. Entsprechend kommt seinem Tod auch eine heilsuniversale Bedeutung zu. In diesem Kontext sind die von Benedikt herangezogenen Schriftstellen zu verorten. Paradigmatisch für diese nachösterliche Universalisierungstendenz steht Joh 6,51c: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt". Paradigmatisch ist auch, dass das Lösegeldwort in Mk 10,45 – der Menschensohn ist gekommen, sein Leben zu geben als Lösegeld für viele (*pollôn*) – bereits eine Generation später ganz selbstverständlich im Sinne des „für alle" (*panton*) gedeutet wird (vgl. 1 Tim 2,5 f.). Michael Theobald, dem ich hier eng folge, resümiert: „Die Neuausrichtung des Ganzheits-Terminus ‚für viele' über die Gesamtheit Israels hinaus jetzt auf ‚alle Völker', also seine universale Füllung, war ein theologischer Vorgang, der sich auf Grund des Osterkerygmas notwendigerweise einstellte".[12] Nur am Rande sei außerdem erwähnt, dass im NT auch das griechische *polloi* (= viele) im Sinne von „alle" gebraucht werden kann. Die paulinische Adam-Christus-Parallele ist dafür ein gutes Beispiel. In Röm 5,18 setzt Paulus den All-Quantor *pantes* (= alle) ein, um die Verwerfung aller in Adam mit der Rettung aller in Christus zu parallelisieren: Wie es durch die Übertretung eines einzigen (Adam) für alle (*eis pantas*) Menschen zur Verurteilung kam, so wird es auch durch die gerechte Tat eines einzigen (Christus) für alle (*eis pantas*) Menschen zur Gerechtsprechung kommen, die Leben gibt (Röm 5,18). Im direkten Anschluss Röm 5,19 nun verwendet er stattdessen *hoi polloi* (= die Vielen). Der streng symmetrische Versaufbau und die gleichfalls symmetrische theologische Aussage lassen aber keinen anderen Schluss zu, als dass Paulus auch „die Vielen" aus V. 19 im Sinne von „allen" in V. 18 verstanden wissen will, dass er also *polloi* ebenfalls als ein All-Quantor nutzt.[13]

[11] Vgl. ebd., 40 f.
[12] Ebd., 42.
[13] Vgl. ebd., 38 f.

3 Das theologische Problem

Zum exegetischen Problembefund kommt eine theologisch-systematische Streitfrage hinzu: Für wen ist Jesus gestorben? Wie weit reicht die Heilsbedeutsamkeit seines Todes? Welche soteriologische Dignität eignet dem Sterben dieses Einen? Das Schreiben Benedikts thematisiert diese Fragen, indem es unmissverständlich klarmacht, dass „Jesus Christus als menschgewordener Sohn Gottes der Mensch für alle Menschen, der neue Adam ist". Der Satz greift die eben erwähnte paulinische Adam-Christus-Parallele in Röm 5,12–21 auf: So wie in Adam alle dem Tod verfallen sind, so kommen durch die Ganzhingabe des neuen Adam zu allen die Rechtfertigung und das neue Leben. Es ist deshalb festes Dogma der Kirche, dass Jesus Christus für alle gestorben ist.[14] Benedikt XVI. affirmiert das mit allem Nachdruck. Die einschlägigen Schriftbelege werden nicht nur aufgezählt, sondern allesamt zitiert (Röm 8,32; 2 Kor 5,14; 1 Tim 2,6; aber auch Joh 11,52). Damit wird einer heilsexklusiven, partikularistischen Lesart des *pro multis*, wie sie vor allem von traditionalistischen Kreisen gegenwärtig vertreten wird, eine klare Absage erteilt.

Das dahinterliegende theologische Sachproblem wird von Benedikt nur am Rande gestreift. Es besteht in der theologischen Unterscheidung zwischen der objektiven Gegebenheit der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu für alle Menschen einerseits und der Notwendigkeit einer subjektiven Annahme dieses Heilsangebotes auf Seiten jedes einzelnen Menschen andererseits. Deutlicher wird hier ein Brief von Francis Kardinal Arinze an die Bischofskonferenzen vom 17. Oktober 2006. Dieses Schreiben[15] des damaligen Präfekten der Gottesdienstkongregation an alle Bischöfe weltweit ist die direkte Vorlage für den Brief Benedikts XVI. von 2012. Es verweist bereits 2006 – unter ausdrücklicher Bezugnahme auf *Liturgiam authenticam* – auf die Differenz zwischen Übersetzung und Interpretation und verfügt entsprechend eine Neuübersetzung des Kelchwortes mit „für viele" oder (damals noch offen, jetzt durch Papst Benedikt ausdrücklich abgelehnt) „für die Vielen". Es enthält auch bereits die Bitte, den Gläubigen eine Katechese anzubieten, um sie auf die neue Formel vorzubereiten. Von besonderem Interesse ist nun ein Argument, das der Papst 2012 in dieser Deutlichkeit wohl bewusst ausspart und das in direktem Zusammenhang mit der zugrunde liegenden theologischen Sachfrage steht. Kardinal Arinze schreibt: „Der Ausdruck ‚für viele', der offen bleibt, um jeden Menschen in das Heil einzuschließen, bringt deutlicher die Tatsache zum Ausdruck, dass das Heil nicht automatisch geschenkt wird, quasi ohne Einbeziehung des eigenen Willens oder Anteilnahme am Heil. Der Gläubige ist vielmehr *eingeladen*, im Glauben das Geschenk anzunehmen, welches ihm von Gott angeboten wird."[16] Das also ist der

[14] *Jan-Heiner Tück*, Für viele und für alle (s. Anm. 4), 352 zählt die einschlägigen Belegstellen auf: DH 332 – Synode von Arles im Jahr 473 gegen Lucidus; DH 624 – Synode von Quiercy im Jahr 853 gegen Gottschalk; DH 2005 – päpstliche Konstitution aus dem Jahr 1653 gegen Cornelius Jansen; DH 2304 – Dekret des Hl. Offiziums aus dem Jahr 1690 gegen die Jansenisten; DH 3866–3873 – Brief des Hl. Offiziums an den Bischof von Boston vom 8. August 1949 gegen eine heilsexklusive und rigoristische Auslegung des Satzes *extra ecclesiam nulla salus*.

[15] Abgedruckt in: *Magnus Striet* (Hg.), Gestorben für wen? (s. Anm. 4), 11–13.

[16] Ebd., 13. Hervorhebung im Original.

Punkt, um den theologisch zu ringen ist: Der universale Heilswille Gottes bedeutet nicht einfach einen die menschliche Freiheit ausschließenden Heilsautomatismus. Er darf aber auch nicht verengt werden zu einem Heilsexklusivismus oder Heilspartikularismus, der die Relevanz des Christusereignisses von vornherein auf eine bestimmte Gruppe (die römisch-katholisch Getauften, die an der Eucharistie in rechter Disposition Teilhabenden etc.) einengen zu können meint.

Kommt also die im Neuen Testament so klar belegte universale Heilsrelevanz des Todes Jesu auch tatsächlich allen Menschen zugute? Werden am Ende tatsächlich auch alle gerettet werden? Bereits früh kristallisiert sich in der Alten Kirche eine Tendenz heraus, die streng universale Bedeutung des Todes Jesu für alle zwar formal beizubehalten, die konkrete Heilswirksamkeit dieses Sterbens aber auf die Eucharistie feiernde Gemeinde einzuschränken. Als Beleg dienten u. a. eine wörtliche Auslegung des *polloi* bzw. *multi* im Lösegeldwort Mk 10,45, aber eben auch im Kelchwort Mk 14,24 par (Mt 26,28).[17] Damit verengte sich der noch offene Sprachmodus der ntl. Schriften zu einem zunehmend heilsexklusiven Verständnis, das bestimmte Personengruppen von vornherein vom Heil ausschließen zu können meinte. Besonders markant ist in diesem Zusammenhang eine Passage aus dem tridentinischen *Catechismus Romanus* (1566/1567). Dort wird im Zusammenhang mit der Deutung des Kelchwortes (d. h. in einem dezidiert eucharistietheologischen Kontext) unterschieden zwischen der Kraft des Leidens Jesu, die allen gilt, und der Frucht und dem Nutzen dieses Leidens und Sterbens, die „nicht allen, sondern nur vielen" zuteilwerden.[18] In scholastischer Terminologie ausgedrückt: *sufficiens pro omnibus, efficax pro multis* – das Sterben Jesu ist hinreichend heilsbedeutsam für schlechthin alle Menschen, effektiv heilswirksam aber wird es nur für viele. Es ist kein Zufall, dass diese Passage des römischen Katechismus gerade auf den einschlägigen Internet-Seiten gerne zitiert wird: Der Schritt zu einem dezidiert heilsexklusiven, partikularistischen Verständnis, wie es durch Schlüsseltexte des II. Vatikanums (vgl. LG 13; LG 16; AG 7; GS 22) oder auch durch den Weltkatechismus (vgl. KKK Nr. 605) endgültig überwunden wird, ist klein.

Deshalb ist es gut, dass Benedikt das *pro multis* = „für viele" gerade nicht in einem dann fast magisch-ritualistisch zu nennenden Sinn engfassen will, sondern es als eine genuin sakramentale Denkform einführt, welche die ganze Weite des Katholischen zu wahren versteht. Es geht ihm nicht um einen an Rubriken klebenden Sakramentalismus, sondern um eine im besten Sinn des Wortes katholische Sakramentalität,[19] die das im sakramentalen Geschehen den Vielen zuteilwerdende Geschenk als eine Sendung hin zur Welt be-

[17] Ausführliche Belege bei *Michael Theobald*, „Pro multis" (s. Anm. 10), 44–48.

[18] Beleg bei *Helmut Hoping*, „Für die vielen" (s. Anm. 5), 72. Ähnlich bereits im Jahr 853 die Synode von Quiercy, die zwar daran festhält, dass Christus für alle Menschen gestorben ist. Im unmittelbaren Anschluss aber heißt es: „gleichwohl werden nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst. Dass aber nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden, bezieht sich nicht auf die Größe und Fülle des Lösegeldes, sondern bezieht sich auf den Anteil der Ungläubigen und derer, die nicht mit dem Glauben glauben, ‚der durch die Liebe wirkt'" (DH 624).

[19] Zur Unterscheidung zwischen Sakramentalismus und Sakramentalität vgl. *Karl-Heinz Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.

greift. Die Eucharistie feiernde Gemeinde bleibt nicht bei sich, sondern tritt ein in eine gleichsam zentrifugale Dynamik, in der sie sich als nach außen geschleudert erfährt. So tritt neben die Freude über die eigene Erwählung zugleich das Bewusstsein um die damit unlösbar verbundene Berufung, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, wie Benedikt XVI. betont: „Die vielen tragen Verantwortung für alle". Wie der Herr die anderen – „alle" – erreiche, bliebe letztlich sein Geheimnis, so der Papst. „Wie", schreibt Benedikt XVI., nicht „Ob": Dass der Herr „alle" auf seine Weise erreicht, wird nicht in Zweifel gezogen. Vor allem aber gilt: „Die vielen, die wir sind, müssen in der Verantwortung für das Ganze im Bewusstsein ihrer Sendung stehen." Tück kommentiert diesen Gedanken treffend als „biblische Logik der Stellvertretung"[20].

Die Vielen des Kelchwortes, sie stehen für alle. Mit Blick auf die Eucharistiefeier – unter eucharistietheologischem Aspekt – ist anderes auch gar nicht möglich, denn die in der sakramentalen Handlung deutlich werdende Intention (christologisch gesprochen: der Stifterwille Christi, den der Priester in Funktion seiner *repraesentatio Christi capitis* zum Ausdruck bringt) kann gar nicht anders als universal gedacht werden. Sonst würde wohl nicht nur das eucharistische Sakrament, sondern die ganze eucharistische Feier missverstanden; das *Agnus Dei* z. B. müsste dann als uneigentliche Rede (um-)gedeutet werden: „Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt" – *qui tollis peccata mundi* (vgl. Joh 1,29, das ebenfalls aus dem vierten Gottesknechtslied Jes 53,7cd und Jes 53,12e zitiert). Mit Blick auf die diese Feier begehende Gemeinde – unter ekklesiologischem Aspekt – wird eingeholt, dass Kirche nicht nur „Volk Gottes vom Leibe Christi her"[21] ist, sondern gerade als Teil des mystischen Leibes Christi und von diesem her zum Sakrament der Welt bestellt wird. Berühmt wurde der einleitende Satz der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, der eben dieses sakramentale Verständnis von Kirche auf den Punkt bringt: Die „Kirche [ist] in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts" (LG 1,1; vgl. auch LG 48,2 und GS 45,1). Dieser sakramentale Kirchenbegriff duldet keine heilsexklusive Beschneidung.

Um ein vorsichtiges Fazit des Ganzen zu ziehen: Es gibt gute Gründe, beim „für alle" im Deutschen zu bleiben. Einige sind im Vorherigen wohl angeklungen, und der Papst bestätigt sie ausdrücklich: Das „für alle" ist und bleibt eine sehr wohl begründete Interpretation. Papst Benedikt XVI. hat nun entschieden, dass das *pro multis*

20 *Jan-Heiner Tück*, Für viele und für alle (s. Anm. 4), 354.

21 *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche, in: *ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 90–104, hier 97. So aber bereits die Pointe der Dissertation des jungen Theologen zu Augustins Kirchenbegriff aus dem Jahr 1954: „Das Volk [Gottes, M. R.] hat seine eigentliche Wesensart darin, sakramentale Leib-Christi-Gemeinschaft, d. i. corpus Christi zu sein", in: *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter (= Gesammelte Werke 1). Freiburg i. Br. u. a. 2011, 414 f. Zur Ekklesiologie Joseph Ratzingers vgl. *Thomas Weiler*, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997, hier bes. 65–70.

des Kelchwortes im Deutschen zukünftig mit „für viele“ zu übersetzen sein wird. Auch dafür hat er gute Gründe: Neben der wörtlichen Treue zum liturgischen und biblischen Text und der Einheit des kirchlichen Betens sind hier vor allem der ökumenische Aspekt, die Warnung vor einem geschichtsvergessenen Heilsautomatismus sowie die Möglichkeit zu nennen, mit dem Bezug auf Jes 53 auch die israel-theologische Dimension der Eucharistie neu zu betonen. Diese Gründe sind für den Pontifex gewichtiger als die Sorge, das „für viele“ könnte im Deutschen (zumal nach einer 40-jährigen liturgischen Vorgeschichte des „für alle“) dahingehend missverstanden werden, Jesus Christus habe sein Blut nicht für alle vergossen, sei nicht für alle gestorben. Wenn die neue liturgische Praxis und die diese einleitende bischöfliche Katechese dieses klarzumachen versteht, dass ganz im Gegenteil in jenem sakramentalen Geschehen viele für alle stehen, dann wird es gut sein. So bewahrt ein solcherart sakramentales Denken, wie es Benedikt XVI. zugrunde legt, den Glauben vor der falschen Sicherheit (*securitas*), die jetzt schon um das Ende der Geschichte wissen zu können meint und schärft mit dem eschatologischen Vorbehalt die unverfügbare Freiheit Gottes und des Menschen gleichermaßen ein. Zugleich festigt es den Glauben in der stets angefochtenen Gewissheit (*certitudo*) der Hoffnung, dass Gott in seiner allerbarmenden Liebe am Ende Wege und Mittel finden wird, alle, wirklich alle für sich und sein Reich zu gewinnen. Die Glaubenden aber gemahnt es, in eins mit der Dankbarkeit um das Geschenk der Eucharistie sich selbst in Dienst nehmen zu lassen von dieser weltumspannenden sakramentalen Dynamik. So ist das Ignatius von Loyola zugeschriebene Wort nur auf den ersten, allzu oberflächlichen Blick paradox: „Vertraue so auf Gott, als ob alles von dir abhinge, und setze dich so ein, als ob alles von Gott abhinge.“

Der Autor: *Matthias Remenyi, Dr. theol., Dipl. Päd., war zunächst Bildungsreferent in der schulnahen kirchlichen Jugendbildungsarbeit. Nach der Promotionsphase folgten dann einige Jahre als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der RWTH Aachen. Seit März 2010 ist er Juniorprofessor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. Er ist verheiratet und hat zwei Töchter. Wichtige Publikationen: Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns, Regensburg 2005; Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmischen Eschatologie, in: Thomas Herkert, Matthias Reményi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 174–222; Hermeneutik der Hoffnung. Replik auf Franz Gruber, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg 2010, 58–77; Die Autorität des Dienens. Der Diakonat als Paradigma des kirchlichen Amtes, in: Matthias Remenyi (Hg.), Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, Paderborn 2012, 159–181.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Dalferth, Ingolf U. / Peng-Keller, Simon (Hg.): Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia (Quaestiones disputatae 250). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (479) Pb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-451-02250-0.

Das interdisziplinäre Forschungsprojekt „Vertrauen verstehen. Grundlagen, Formen und Grenzen des Vertrauens" – angesiedelt an der Universität Zürich – geht dem Anliegen nach, „ein kohärentes Verständnis von Vertrauen zu erarbeiten, das der biologischen Genese und den natürlichen Grundlagen des Vertrauens ebenso Rechnung trägt wie seinen kulturellen Gestalten, sozialen Formen, gesellschaftlichen Institutionen, religiösen Ausdrucksweisen, pädagogischen Herausforderungen und philosophischen Problemen" (8). Der vorliegende Sammelband dokumentiert die innertheologischen, ökumenisch ausgerichteten Auseinandersetzungen der Forschungsgruppe. Vor allem das Verhältnis von Vertrauen und Glaube sowie eine Analyse des Vertrauens im Kontext von Glaube, Liebe und Hoffnung leiteten das Forschungsinteresse der evangelischen und katholischen Theologinnen und Theologen. Ziel der Forschungsunternehmungen war es, „die vergangene Kontroverse zu klären und die gegenwärtige Diskussion zu intensivieren" (438).

Die theologische Annäherung an die Vertrauensthematik wird in die Hauptteile „Biblische Grundlagen" (31–125), „Theologiegeschichtliche Rekonstruktionen" (129–254) und „Systematische Reflexionen" (257–434) gegliedert. Gerahmt werden diese von einem Vorwort (7–10), welches in die Hintergründe des interdisziplinären Forschungsprojekts und des daraus resultierenden Sammelbands Einblicke gewährt, einem Geleitwort (11–17) von *Kurt Cardinal Koch*, der u. a. die Relevanz der ökumenischen Zusammenarbeit im Hinblick auf die Klärung des Vertrauensverständnisses herausstreicht, einer Einleitung (18–28), in welcher die Herausgeber des Sammelbandes anhand übergreifender Überlegungen in die Thematik und Herangehensweise einführen, sowie einer zusammenführenden „Bilanz" (437–479) am Ende des Bandes.

Konrad Schmids Beitrag steht am Beginn des ersten Hauptteils „Biblische Grundlagen". Er erkundet die Vielfalt der Verstehensweisen von Vertrauen mit Bezug auf den Glauben im Alten Testament anhand der Textexegese von Ps 13 und ausgewählter Stellen der Abrahamüberlieferung. Schlussfolgernd hält er fest: „Aus biblischer Sicht ist der Streit um den ‚Fiduzianismus' […] zu relativieren. Die traditionellen Positionsbezüge akzentuieren unterschiedliche biblische Perspektiven, deren Erhabenheit über den Häresieverdacht aber umso stärker gefährdet würde, je absoluter sie gedacht werden" (47). Der Neutestamentler *Thomas Söding* arbeitet wesentliche Charakteristika des Glaubens in den Texten der Synoptiker heraus. Anhand der bibeltheologischen Analyse der Differenz zwischen Werken des Gesetzes und Werken des Glaubens bestimmt Hans Weder – angelehnt an letztere – das (Gott-)Vertrauen grundsätzlich als Lebensverhältnis. *Lorenzo Scornaienchi* reflektiert die Vertrauenswürdigkeit des Paulus und sein Gottvertrauen bzw. das Bild des Glaubens an Gott, das durch ihn vermittelt wird.

Den theologiegeschichtlichen Teil eröffnet *Simon Peng-Keller* mit einem Blick in die vorreformatorische Zeit. Er zeigt u. a. den Einfluss der Schriften Meister Eckharts und Thomas' von Aquin auf das Vertrauensverständnis Martin Luthers und der katholischen Reform auf. Die folgenden Beiträge dieses Abschnitts widmen sich der Konkretion des Glaubens mit Hilfe des Vertrauens bei Luther, Zwingli und Melanchthon: *Wolf Friedrich Schäufele* weist u. a. auf die richtungweisende Tendenz (auf Gott) des wahren Vertrauens bei Luther hin sowie auf das Potenzial der fiducia, die „für Luther womöglich sogar die ganze Trias der sogenannten theologischen Tugenden zu integrieren vermag" (181). *Peter Opitz* bestimmt mit Huldrych Zwingli das Vertrauen (und dessen enge Verbindung zum Glauben) u. a. als „Existenzbewegung" (201) auf Gott hin. *Cornelia Richter* gibt Aufschluss über die Dogmatik Philipp Melanchthons, konkretisiert das Vertrauen bei ihm als „höchst intime affektive Grundhaltung" (231) und arbeitet folgend die

„Performativität der Affektivität" (232) heraus. Einen detaillierten Einblick in das „Dekret über die Rechtfertigung" des Konzils von Trient bietet *Peter Walter*.

Die systematischen Reflexionen beinhalten eine Vielfalt von unterschiedlichen Annäherungsweisen an die Vertrauensthematik. *Andreas Hunziker* skizziert Analogien zwischen dem philosophischen Konzept des „authentic trust" bei Robert C. Salomon und Fernando Flores sowie dem religiösen Vertrauen, welches er im Anschluss theologisch unter besonderer Berücksichtigung des Vollzugs im Rückgriff auf das Werk von Wilhelm Herrmann und Rudolf Bultmann ausarbeitet. *Jürgen Werbick* streicht unter eingehender Beleuchtung der Charakteristika der katholischen, protestantischen und jüdischen Glaubensweisen das Gemeinsame heraus, nämlich dass der / die Glaubende nur aufgrund dessen glauben kann, „weil sich ihm [/ihr] schenkt, was er [/sie] glaubt, weil sich ihm [/ihr] der selbst als anvertrauenswürdig erweist und schenkt, dem er [/sie] sich anvertraut" (312). *Eva-Maria Faber* betrachtet das Vertrauen mit starkem Bezug zur (universalen) Heilsgewissheit, welche sowohl die katholische als auch die evangelische Theologie, v. a. im Hinblick auf eschatologische Fragestellungen, auf je eigene Weise herausfordere. Der Verhältnisbestimmung von Vertrauen und Gewissheit widmet sich der Beitrag von *Claudia Welz* u. a. mittels Analyse und kritischer Anfragen an die ökumenische Studie „Grund und Gegenstand des Glaubens" und an Wittgensteins „Über Gewissheit". Sie stellt das Gottvertrauen über die Glaubensgewissheit, „denn wir müssen uns dessen nicht dauernd gewiss sein, damit es wahr ist, dass Gott treu ist und uns hilft, unser Vertrauen auf ihn zu setzten" (380). Was heißt es, in Zeiten der Globalisierung zu glauben und zu vertrauen? Dieser Fragestellung spürt *Anselm K. Min* nach. Die Auswirkungen der Globalisierung stellen den Menschen je mehr vor seine Abhängigkeit und Verletzlichkeit. Diese führen zur verstärkten Infragestellung der Vertrauensthematik. *Ingolf U. Dalferth* differenziert „Vertrauen und Hoffen" (406) in ein „Vertrauen und Hoffen auf Menschen" (415) und in ein „Vertrauen und Hoffen auf Gott" (415). Ersteres kann auch als „Indikator […] der Menschlichkeit einer menschlichen Gemeinschaft" (411) fungieren. Letzteres bestimmt er als „ein[en] Modus des Lebens im Glauben […], in dem Menschen Gott als Gott anerkennen und ihre ganze Hoffnung auf Gott setzen" (434).

Die Beiträge stellen eine Fülle von Ansätzen und Modellen zur Verfügung, welche es ermöglichen, sich dem (Gott-)Vertrauen kognitiv zu nähern. In der „Bilanz" (437-479) unternehmen Peng-Keller und Hunziker eine Strukturierung der vielfältigen Erkenntnisse und bieten der Leserin / dem Leser eine hilfreiche Systematisierung an, die dem Verstehensprozess äußerst dienlich ist.

Der Sammelband stellt eine Vielfalt unterschiedlicher Konzepte der Verhältnisbestimmung von Vertrauen und Glauben vor und zeigt „Problemknäuel" (438), die sich bei einer eingehenden Bearbeitung der Vertrauensthematik aus den unterschiedlichen theologischen Perspektiven ergeben. Das gesetzte Ziel, „einige der bekannten Problemkonstellationen und konfessionellen Grenzziehungen zu entselbstverständlichen und neue Fragefelder zu eröffnen" (438) wurde sicherlich erreicht.

Linz *Sibylle Trawöger*

Wilhelm Achleitner

An der Theorie gescheitert

Zum Verhältnis von theologischer Wissenschaft und Praxis

Von der Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift wurde ich eingeladen, das Buch von *Benedikt Gilich*, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie, Stuttgart 2011, 445 Seiten, als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg 2009 angenommen, zu rezensieren.

Interessiert machte ich mich an die Lektüre, las an sechs Abenden bis Seite 128 und habe dann aufgegeben. Ich habe in den Text nicht hineingefunden. Dann versuchte ich es erneut mit dem Kapitel 5 „*Metaphorologie als Integral mystagogischer Theologie: Im Dialog mit Karl Rahner*“ [275–349], weil ich dachte, wenigstens bei Karl Rahner kenne ich mich aus. Aber auch hierbei bin ich gescheitert. Im „*Fazit*“ heißt es auf Seite 348: „*Es zeigt sich insgesamt, dass im Dialog zwischen Experientalism und der Theo-Anthropologie Rahners eine Verhältnisbestimmung von Metaphorologie und Theologie in den Blick kommt, in der die Spannung zwischen metaphorischer Theologie und theologischer Metaphorologie nicht einseitig eingezogen wird. Metaphorologie kann als Theologie betrieben werden – und umgekehrt. Damit wird ein Zwei-Phasen-Schema gesprengt, das erst eine Anwendung metaphorologischer Methoden und erst dann eine theologische Interpretation ihrer Ergebnisse vorsieht. Die konzeptuelle Metapherntheorie und der Experientalism stellen selbst einen theologischen Diskursort dar, insofern sie nach dem Embodiment theologischer Rede fragen.*“ Ich kann dieses Ergebnis des Dialogs mit Karl Rahner nicht beurteilen noch würdigen. Die wissenschaftliche Leistung von Benedikt Gilich will ich nicht kleinreden, nur kann ich sie nicht einschätzen. Auf hohem abstrakten Niveau werden in den von mir gelesenen zwei Kapiteln die Metapherndiskurse von Paul Ricoeur, Eberhard Jüngel, Markus Buntfuß, Jürgen Werbick, Sallie McFague, John Hick und vier weiteren Autoren referiert und die Unterschiede benannt, was mir wie theologische Millimeterarbeit vorkommt. Zu Eberhard Jüngel heißt es auf Seite 51 f.: „*In der Tat bleibt zu fragen, inwiefern Jüngels ontologisches Verständnis des metaphorischen Prozesses sich konkretisieren lässt und in der Arbeit mit und an theologischen Metaphern umsetzbar wird. Sind die biblischen Metaphern als Artikulationsform der Offenbarungsdynamik zu verstehen, bleibt kein theologisches Motiv für ihre kritische Analyse, sondern im Grunde nur Hingabe an die Metapher, deren offenbarende Dynamik sich ihrem Hörer letztlich nicht durch Analyse, sondern durch die Gnade des Heiligen Geistes erschließt … In Jüngels Konzeption ist die theologische Metaphorologie offensichtlich nicht mehr rückübersetzbar in die metaphorische Theologie, aus der sie emergiert.*“ Die Bedeutung dieser Aussage hat sich mir nicht erschlossen, obwohl der Autor Seite 28 schreibt, er habe versucht, seinen „*Text möglichst transparent zu gestalten. Den einzelnen Teilkapiteln sind thesenartige Zusammenfassungen vorangestellt. Sie pointieren, um den Gedankengang der Arbeit auch bei einer kursorischen Lektüre zugänglich werden zu lassen.*“ Ich bringe als Beispiel die vorangestellte Zusammenfassung zum Abschnitt über Eberhard Jüngel, Seite 46: „*Jüngels metaphorologische Überlegungen zielen auf eine Transformation der Analogia-Entis-Lehre, deren Überbetonung der Transzendenz Gottes in einer Analogie des Advents korrigiert werden soll. Der metaphorische Prozess wird als Ereignis von Wahrheit begriffen, insofern sich in ihm neues Sein in Sprache überträgt. Er entspricht damit wesentlich der Rede von Gott, in der die universale Seinserneuerung, die Gottes Zur-Welt-Kommen bedeutet, metaphorisch zur Sprache kommt.*“ Den ersten Teil des ersten Satzes kann ich nachvollziehen, kann aber mit der „Analogie des Advents“ keine bestimmten Gedanken verbinden. Und welcher Hermeneutik entstammt der mir nicht bekannte Ausdruck

„universale Seinserneuerung"? Diese flirrende Begrifflichkeit findet keine Schnittstelle zu den mir vertrauten theologischen Begriffen.

Auf Seite 87 bringt Gilich eine Tabelle der acht Metapherndiskurse, benennt dabei jeweils den metaphorologischen Hintergrund und die theologische Motivation. Mit vielfältigen und eindrucksvollen 51 Substantiven werden Schwerpunkte benannt; große, dramatische Unterschiede der einzelnen Positionen mit gravierenden Folgen sind für mich aber nicht erkennbar. Das kann natürlich auch an meiner eingeschränkten theologischen Intelligenz liegen.

Was an den von mir wahrgenommenen Textabschnitten aber besonders auffällt, ist das Fehlen von Hinweisen auf soziale Milieus, auf Kultur und Gesellschaft. In der Reflexion der „*Metaphorizität religiöser Rede*" [11] kommen Menschen, ihre kulturelle und gesellschaftliche Lebenswelt und anthropologischen Fragestellungen nicht vor. Möglicherweise ist dies der Grund meiner Ermüdung am Text.

Was also ist die Schwierigkeit?

Bei der Erstellung meiner Dissertation im Rahmen meiner siebenjährigen Tätigkeit als Assistent bei Prof. Gottfried Bachl lag alle Anstrengung auf der möglichst genauen Wiedergabe des Erforschten und der Beachtung der inneren Kohärenz meiner Ausführungen. An potenzielle LeserInnen habe ich dabei nicht gedacht. Seit 18 Jahren leite ich ein katholisches Bildungshaus, in dem ich und von dem aus ich zahlreiche theologische und religiöse Vorträge halte und kleinere Artikel für verschiedene Publikationen verfasse. Jetzt denke ich immerzu daran, so zu formulieren, dass die potenziellen HörerInnen und LeserInnen meine Ausführungen verstehen und für ihr Leben und Denken Anregungen gewinnen. Ich vermute, dass alle PredigerInnen und VerkünderInnen – und auch ich – mit ihrer Rede unentwegt metaphorisch unterwegs sind und die angegebenen Möglichkeiten theologischer Metaphorologie in lockeren, nicht reflektierten Mischungen praktizieren, die der Text von Benedikt Gilich aber aufgrund seiner innertheologischen Abstraktheit nicht aufklärt. Ich bin auf die Rezensionen in der Theologischen Revue oder in der Theologischen Literaturzeitung gespannt.

Ich mache hier also auf einen breiten, garstigen Graben zwischen der wissenschaftlichen Theologie und der theologischen Praxis bzw. dem religiösen Leben der Menschen aufmerksam, der aus der Praxis den Sinn der abstrakten, hochintellektuellen Theologie befragt und in Zweifel zieht. Gerade in einer Zeitschrift, die theologisch-praktisch sein will, muss diese Dichotomie benannt werden und dafür geworben werden, sie zu überwinden oder zu reduzieren. Natürlich ist die Spannung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wissenschaftssprache und allgemeiner Verständlichkeit nicht einfach aufhebbar. Die QuantenphysikerInnen und BiochemikerInnen brauchen sich darüber nicht zu besorgen. Männer und Frauen aber, die den christlichen Glauben intellektuell beschreiben und ein Leben lang das Geheimnis Gottes umkreisen, müssen sich darüber Rechenschaft ablegen, ob sie mit ihrer Literatur die Hoffnung, die schwankend an die Verzweiflung und Absurdität grenzt, stärken und für sie Sprache für viele zur Verfügung stellen können.

Solche in der vorliegenden Dissertation sichtbare, an theologischen Fakultäten betriebene Wissenschaftlichkeit erscheint mir als ein in sich verselbstständigter, rhetorischer Diskurs, der von der Lebenswelt der Glaubenden getrennt ist und nicht aus ihr seine Themen gewinnt. So viele tausende Stunden Lektüre, Textarbeit, Korrekturlesen des Autors trifft vermutlich auf wenige LeserInnen und kaum jemanden, der es ganz lesen wird. Auch das ist ein Problem solcher theologischer Publikationen.

Dass es auch anders geht, zeigt z. B. die jüngste, gut lesbare Veröffentlichung des Linzer Dogmatikers Franz Gruber: Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn, Regensburg 2011, das gegenwärtig wohl beste Buch in deutscher Sprache zur theologischen Würdigung der Liebe. Ein anderes Beispiel ist das jüngste Buch Gottfried Bachls, Gott bewegt, Würzburg 2012. Ich weiß schon, das sind keine Dissertations- oder Qualifikationsschriften, aber immerhin aus theologischer Wissenschaftlichkeit entstanden.

Von theologischen WissenschaftlerInnen darf erwartet werden:

1. Die Integration in das Leben einer katholischen Pfarrgemeinde am Ort seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Die TheologInnen müssen mit Freude und Hoffnung, mit Trauer und Angst der Menschen vor Ort Woche für Woche verbunden sein und ihnen das Evangelium im Kontext der aktuellen Kultur und Gesellschaft erklären.

2. Sie sollen sich eine Hermeneutik und Sprache erarbeiten, die von den Jugendlichen wie den alten Menschen verstanden werden kann.

3. Sie sollen vor allem in den Gottesdiensten am Ort ihrer Wissenschaft Gelegenheiten suchen, ihre Sprache und Denkform mit den vielfältigen Sprachen und Denkweisen der Menschen in Verbindung bringen können.

4. Praxis ohne Theorie und Reflexion bleibt stumpf, unaufgeklärt und einfältig. Theorie ohne Praxis, ohne Umsetzung in das Leben der Menschen bleibt blind und wirkungslos.

Ich will das Werk Benedikt Gilichs keinesfalls abwerten. Mein Scheitern an seinem Text kann auch bedeuten, dass sich durch die kirchliche Bildungspraxis die feine Differenziertheit theologischer Sprache reduziert. Ich kann auf dem Hintergrund meines Berufs im Bildungshaus die Relevanz der Ausführungen von Benedikt Gilich nicht recht erkennen. Seine und meine Hermeneutik finden nicht zueinander. Wir brauchen für unsere Bildungsarbeit das einfache, kräftige Menü. Eine Zwei-Hauben-Küche ist dazu nicht erforderlich.

Benedikt Gilich wird seinen Weg gehen und sich hoffentlich habilitieren. Im günstigen Fall wird er einen breiter werdenden Weg zum Glauben der Menschen finden. Ich wünsche ihm jedenfalls dafür alles Gute. Vielleicht gelingt ihm einstens ein Werk, das mich motiviert, ihn zu einem Seminar in unser Bildungshaus einzuladen.

Puchberg b. Wels

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

◆ Kräutler, Erwin: Rot wie Blut die Blumen. Ein Bischof zwischen Tod und Leben (topos taschenücher 778). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (143) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0778-7.

Das hier anzuzeigende Büchlein ist die durchgesehene Neuausgabe der 2009 im Salzburger Otto Müller-Verlag erschienenen Erstausgabe. Auch wenn der „Bischof zwischen Tod und Leben" hier selber spricht, so handelt es sich um keine Autobiografie im herkömmlichen Sinne. Vielmehr kommen in den einzelnen Kapiteln, die jeweils unter einem entsprechenden biblischen Leitwort (zumeist Psalmverse) stehen, die ihm als Bischof anvertrauten Menschen bzw. ihre Lebenssituationen als Arme, als Marginalisierte, als Entrechtete zur Sprache, so wie ihr Hirte sie erlebt. Denn als Bischof der flächenmäßig größten Diözese Brasiliens (Xingu, nach dem Nebenfluss des Amazonas, kaum kleiner als das wiedervereinte Deutschland, in der auf einen Priester durchschnittlich über 10.000 Katholiken kommen) residiert Kräutler, Jg. 1939, nicht irgendwo fernab vom Geschehen (wobei das Pflaster in der Bischofsstadt Altamira schon heiß genug wäre), sondern ist quasi permanent in seinem Bistum unterwegs zu den Menschen, zu ihren pastoralen und existenziellen Nöten. Kräutler führt die Option für die Armen nicht nur im Munde, theoretisiert nicht nur über die Theologie der Befreiung, er lebt und erlebt sie an der Seite der Menschen, steht wie sie – wenn als ihr „Sprachrohr" auch in die Weltöffentlichkeit hinein nicht stärker (personifiziertes Feindbild) – „zwischen Tod und Leben", denn jene, „die auf Kosten der Armen nach Reichtum streben" (so eine doch letztlich verharmlosende Formulierung), korrupte und machtbesessene Politiker, landgierige Großgrundbesitzer, nicht

zuletzt ausländische Industrieunternehmen, kennen keine Skrupel, schrecken selbst vor Gewalt nicht zurück, und auch die brasilianische Verfassung, welche die Angehörigen der indigenen Völker endlich als gleichberechtigt deklariert, liest sich zwar schön, doch niemand richtet sich danach. – Für seinen Einsatz erhielt der vielgeehrte Missionar vom Kostbaren Blut aus Vorarlberg 2010 auch den sog. alternativen Nobelpreis, den Right Livelihood Award, und seine Salzburger Heimatfakultät (seit 2009 deren Ehrendoktor) ehrt ihn mit der Vergabe (alle zwei Jahre, erstmals 2011) eines nach ihm benannten „Erwin-Kräutler-Preis für kontextuelle Theologie und interreligiösen Dialog" zur Förderung junger WissenschaftlerInnen, die „sich mit jenen Fragen und Themenbereichen auseinandersetzen, für die sich Bischof Erwin Kräutler engagiert: Befreiungstheologie; Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung; interkultureller und interreligiöser Dialog; theologische Reflexion ökonomischer, sozialer, anthropologischer und politischer Entwicklungen im globalen Zusammenhang" (vgl. die Homepage der Univ. Salzburg). Angesichts der globalen Problematik möchte man wünschen, dass es nicht nur bei dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung bleibt; gefordert sind solidarische Haltungen und Handlungen der Menschheitsfamilie gegen jegliche Unterdrückung und Ungerechtigkeit. Entsetzte Aufschreie im Nachhinein, wie etwa nach der Ermordung von Óscar Romero, nützen letztlich niemandem. – Der Titel „Rot wie Blut die Blumen" ist jener „namenlosen" roten Blume geschuldet, die es (neben andersfarbenen) nicht nur „überall" zu geben scheint, sondern die sich eben ob ihrer Signalwirkung und ihres Symbolgehaltes großer Beliebtheit erfreut:

„Rote Blumen auf dem Altar, / zum Gedächtnis an den Leidensweg und den Tod des Herrn. / Rote Blumen in der Schale, / als liebende Erinnerung an Menschen, / die dem Beispiel Jesu bis zum Äußersten folgten. / Rote Blumen am Wegrand, / als stumme Anklage / gegen Großgrundbesitzer und ihre Handlanger, / die unschuldige Kinder, / Frauen und Männer ermordeten. / Rote Blumen im Garten, / als Mahnmal gegen die Zerstörung der Mit-Welt. / Rote Blumen in Amazonien, / als lauter Schrei nach Gerechtigkeit, Frieden und Liebe. / Rot wie Blut die Blumen. / Rot wie Blut das Feuer. / Rot wie Blut die Liebe." (13 f.)

Bonn *Norbert M. Borengässer*

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.

Der Status der theologischen Anthropologie – glaubt man jedenfalls dem Lehrbuch der Katholischen Dogmatik – ist äußerst prekär. Als eigenständiges Lehrstück kann die theologische Anthropologie weder auf eine lange fundamentaltheologische Traditionsgeschichte noch auf eine dogmatische Lehrtradition zurückschauen, verdankt sich der Traktat doch im Wesentlichen der anthropologischen Wende der Theologie im 20. Jahrhundert. „An der Theologischen Anthropologie ist ungefähr alles noch problematisch", so jedenfalls formuliert es Georg Langemeyer im Lehrbuch der Katholischen Dogmatik.

Daher ist es eine große Herausforderung, eine kleine Hinführung zu zentralen Themen der theologischen Anthropologie zu verfassen. Es handelt sich nach Aussage des Koblenzer Theologen Helmut Müller (= Verf.) um „Marginalien" (106), die aber dennoch erstens eine Klärung und Systematisierung des Gegenstandsbereichs vornehmen wollen, zweitens die aktuellen philosophisch-anthropologischen Diskurse berücksichtigen wollen – also den Anspruch erheben, wissenschaftlich auf dem neusten Stand zu sein – und die drittens auch eine didaktische Herausforderung annehmen und sich primär an Studierende richtet, die erstmals den Kontakt zu theologischem Denken aufnehmen (vgl. 106). Insofern ist es nur folgerichtig, dass der Verf. in seiner Hinführung eine konsequente Stoffreduktion vornimmt und die Theologische Anthropologie unter zwei Überschriften verhandelt: So wird erstens „der Spieler" (9–68) und zweitens „das Spielfeld" (69–105) vermessen, wobei es zudem zu einem kurzen Vorspiel (7–8) und einem kurzen Nachspiel (106–107) kommt. Ein Literaturverzeichnis komplementiert die Ausführungen des Verf.

Spieler und Spielfeld sind – damit kennzeichnet er den Gegenstandsbereich der Theologischen Anthropologie – zwischen Himmel und Erde, zwischen Transzendenz und Immanenz angesiedelt. Insofern wird im Gegensatz

zur philosophischen Anthropologie auch die theologische Perspektive berücksichtigt. Kann die Philosophie den Menschen anthropologisch als homo religiosus bzw. homo metaphysicus verstehen und das Religions- bzw. Transzendenzbedürfnis als anthropologischen Bezugspunkt der Reflexion ausweisen, so geht die theologische Anthropologie weiter und entfaltet den Begriffen der „Kreatürlichkeit" und „Gottebenbildlichkeit" in Antworten auf die Frage, woher der Spieler kommt. Somit versucht sie den ganzen Menschen bzw. das ganze Menschsein zu erfassen. Es ist äußerst schlüssig, diese Symbole an den Anfang einer theologischen Anthropologie zu stellen, weil sie die Grundthemen sind und von hier aus alle weiteren Themen entfaltet werden können. Was der Mensch auf dem Spielfeld soll und wohin ihn das Spiel führt, diese Fragen werden im Zusammenhang mit gebrochenen und geheilten Beziehungen erörtert und es werden theologische Antworten plausibilisiert. Deutlich wird bei der Lektüre: Theologische Anthropologie ist zugleich Theologie und Anthropologie.

Zudem lässt sich an den Erörterungen des Verf. nachvollziehen, dass die philosophische wie auch theologische Anthropologie ein ausgesprochen selbstbezügliches Projekt ist. Denn der Mensch ist immer zugleich Subjekt wie auch Objekt seiner eigenen Reflexionen bzw. wird in die Denkbewegungen des Verf. mit hineingenommen und kann anhand dieser Vorlage seine eigenen Denkbewegungen entfalten. Somit fordert diese kleine Hinführung das Gegenüber (den Leser bzw. die Leserin) im Sinne einer pädagogischen Anthropologie zur Selbsttätigkeit auf und setzt auf seine Bildsamkeit bzw. Lernfähigkeit. Da der Verf. dieser theologischen Anthropologie also ausdrücklich auf die eigenen zu vollziehenden Denkbewegungen hinweist, mit solchen Denkbewegungen aus seiner anthropologischer Perspektive geradezu rechnet, hier noch einige grundsätzliche, kritisch-konstruktive Anmerkungen. Merkwürdig unterbelichtet bleibt in dieser Hinführung eine Verhältnisbestimmung von anthropologischer und ethischer Reflexion. Denn zweifellos sind die anthropologischen Vorstellungen vom Menschen normativ aufgeladen und bedürfen deshalb einer ethischen Reflexion. Der Aufgabe einer solchen Verhältnisbestimmung kann man sich letztlich nicht entziehen, weshalb eine Vermittlung von naturhaft vorgegebenen und sich selbst aufgegebenen Dimensionen des Menschseins zu leisten ist bzw. diese beiden Dimensionen erst einmal präzise unterschieden werden müssen. Daraus folgt: Auch die theologisch-anthropologischen Vorstellungen vom Menschensein sind normativ aufgeladen und bedürfen einer kritischen Reflexion, wenn der Mensch nicht auf einen theologischen Wesensbegriff bzw. auf wesentliche Strukturen festgelegt werden soll. Der Wesensbegriff bzw. das Wesensproblem steht im Zentrum der philosophischen Anthropologie und auch im Rahmen einer theologischen Anthropologie ist es unumgänglich, die geschichtliche Gestalt einer solchen Disziplin zu bedenken und zu betonen, dass sich die theologische Anthropologie in einer pluralistischen Situation vorfindet und dass die anthropologische Grundgegebenheit der Pluralität und die Prozesshaftigkeit ihre Merkmale sind. In dieser Hinsicht hätte es dieser kleinen theologischen Anthropologie nicht geschadet, wenn sie (noch) stärker das Gespräch mit der philosophischen Anthropologie gesucht und sich an einigen Stellen weniger auf lehramtliche Aussagen verlassen hätte.

Berlin *Axel Bohmeyer*

BIOGRAFIE

◆ 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.

Der hl. Giovanni Melchiorre Bosco (1815–1888), meist einfach Don Bosco genannt, zählt im deutschen Sprachraum zu den bekanntesten Heiligengestalten. Don Bosco! Sympathisch, liebenswert, anziehend, geschätzt. Manchmal auch mit Ecken und Kanten, wenn seine piemontesische Bauernschläue, gepaart mit einem grenzenlosen Gottvertrauen, zum Tragen kommt! Als eine faszinierende Erzieherpersönlichkeit ist er in die Geschichte eingegangen, als einer der größten katholischen Erzieher des 19. Jahrhunderts. Darüber hinaus wird er Gründer von religiösen Gemeinschaften, Initiator von Laienbewegungen, Schriftsteller, Berater, Visionär und Prophet sein. Er schreibt Schulbücher und verfasst volkstümliche katechetische Unterweisungen, verbringt viele Stunden im Beichtstuhl, handelte für seine Jugendlichen

Lehrverträge aus und nimmt an den Wettspielen und Wettkämpfen der Jugendlichen teil. Der Spielhof ist ihm genauso wichtig wie die Kirche, in den Werkstätten findet man ihn ebenso wie auf der Kanzel.

Der Pädagoge Don Bosco ist aber nicht zu verstehen ohne den Heiligen Don Bosco. Die natürliche und übernatürliche Welt verschmolzen in seinem Leben zu einer Einheit. Er war ein volksnaher Priester, der es wagte, Todesfälle vorherzusagen, die dann auch eintraten. Es umgab ihn ein gewisser Nimbus der Verehrung, da man in seiner Nähe Gottes Gegenwart zu spüren glaubte. Er wusste um die Geheimnisse der Herzen seiner Jugendlichen, konnte zwischen Scherz und Vertraulichkeit wechseln und für Fragen des ewigen Heils sensibilisieren.

Über keinen Heiligen gibt es eine umfangreichere Lebensbeschreibung als über Don Bosco. Das in Italienisch verfasste 19-bändige Werk der „Memorie biografiche", noch zu dessen Lebzeiten begonnen, umfasst etwa 16 800 Seiten. Sein Leben und Wirken wird darin bis in die kleinsten Einzelheiten geschildert.

Dieses voluminöse Werk ist Grundlage der vorliegenden Don-Bosco-Biografie von Teresio Bosco. Der Autor, zwar namensgleich, aber nicht verwandt mit dem Heiligen, geb. 1931 in Montemagno (Asti), ist Salesianerpriester und seit 1966 als Journalist und Schriftsteller tätig. Er stellt nicht nur „die Botschaft des Heiligen und sein Erziehungssystem für die heutige Zeit verständlich dar. Er bindet sie auch in den historischen Kontext jener Jahre ein. Man muss bedenken, dass in einer Zeit, in der der Jugend weder in der Kirche noch in der übrigen Gesellschaft eine Bedeutung beigemessen wurde …, Don Bosco gerade diesen Gruppen den Vorrang bei seinem Apostolat gab" (Vorwort, 7). Hier wird Don Bosco nicht nur als der „Gaukler Gottes", der „Erzieher mit Spürnase", dargestellt, dem einfach alles gelang, was er anpackte. Hier wird realistisch aufgezeigt, wie schwierig es für Don Bosco war, seinen Weg zu gehen. Diesen Weg hat er immer erst nach langem Suchen gefunden und vor allem immer erst dann als einen richtigen Weg erkannt, wenn er ihn bereits beschritten hatte und wenn all das, was er in seinen Träumen oft symbolhaft geschaut hatte, Wirklichkeit geworden war. Don Bosco ging diesen steinigen Weg unbeirrt, im Glauben an Gottes Vorsehung und im Vertrauen auf Maria, die Helferin der Christen.

Teresio Bosco ist einer der bekanntesten Hagiografen in Italien, ein exzellenter Erzähler, der auf lebendige Weise, lebensnah und spannend, das Leben Don Boscos zu vermitteln vermag. Er lässt den Leser gleichsam zum Augenzeugen der Ereignisse werden, die wie kurze Filmszenen konzipiert sind. Die mit zahlreichen unterhaltsamen Anekdoten angereicherte Darstellung erlaubt ein ganz persönliches Kennenlernen des Menschen Don Bosco, seiner Sorgen und Nöte, aber auch seiner visionären Schaffenskraft. Zugleich gibt das Buch Einblick in die politischen und sozialen Umbrüche des 19. Jahrhunderts, vor deren Hintergrund Don Boscos Werk entstand.

Die Biografie bietet eine gelungene Erstinformation über das Leben des Turiner Jugendapostels, sie eignet sich darüber hinaus für den Religionsunterricht, für Gruppenstunden und in der pastoralen Verkündigung. Leser mit einem hohen wissenschaftlichen Anspruch seien allerdings auf die Publikationen von Pietro Stella und Pietro Braido zu Don Bosco verwiesen.

Eine erste deutsche Hardcover-Ausgabe der bereits 1978 im italienischen Original publizierten Biografie („Don Bosco. Una nuova biografia") erschien 1987 im Don Bosco-Verlag, München, und erreichte bisher vier Auflagen. Die hervorragende Übersetzung besorgte Sr. Johanna Schepping FMA. Es ist den Don Bosco Medien GmbH, München, zu danken, dass das Werk nun in neuer Aufmachung und preiswerter Ausführung als Taschenbuch in der Verlagsgemeinschaft topos plus eine Neuauflage erfahren hat.

Benediktbeuern *Josef Weber SDB*

◆ Wollbold, Andreas: Therese von Lisieux. Auf dem kleinen weg (topos taschenücher 824). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (159) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0824-1.

Der Autor dieses Taschenbuches, Andreas Wollbold, ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität München und Priester des Bistums Trier. Seit Jahrzehnten beschäftigt er sich intensiv mit Therese von Lisieux (1873–1897): er ist Herausgeber verschiedener Schriften Thereses und Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen über die Heilige.

Von der „größten Heiligen der Neuzeit“ existieren tausende Porträts; Therese selbst wusste jedoch, dass das Wesentliche so nicht sichtbar gemacht werden kann und wies auch mit folgenden Worten darauf hin: „Ja, schon […], das ist der Briefumschlag. Wann wird man aber den Brief zu Gesicht bekommen?“ (CJ. 20.5.2) – Die beliebte Heilige aus Frankreich bekam im Lauf der Zeit eine Unzahl von Zuschreibungen, weshalb Wollbold genau diesen Aspekt als Ziel seiner Veröffentlichung wählt: ein Bild Thereses zu entwerfen.

Behutsam nähert er sich der Heiligen anhand einer intensiven Auseinandersetzung mit ihrem Namen beziehungsweise ihrer Namensgebung im Karmel einem klar strukturierten Blick auf ihren Lebensweg. Ebenso tut er dies abschließend in einem sehr einfachen, heruntergebrochenen Zugang zu ihren Schriften. Ziel ist es, „Strich für Strich ein Gesamtbild“ entstehen zu lassen. Vor allem der Respekt vor dem theresianischen Geheimnis ist der Motor. Und so gelingt es dem Autor, mit einer beachtlichen Veröffentlichung aufzuzeigen, die sich nicht bloß in die Fülle der Theresienliteratur einordnet und sehr bald in den Regalen verschwindet. Wollbold schenkt dem Leser die Möglichkeit, Therese selbst zu begegnen.

So schafft er mit diesem – äußerlich gesehen – unscheinbaren Taschenbuch einen außerordentlichen Spagat: Zum einen bietet er Personen, die Therese (noch sehr) wenig kennen, einen Anreiz, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Zum anderen zeigt er auch Kennern der populären Heiligen durch die Kraft seiner Worte und die Bildgewalt seiner Sprache „Bildausschnitte“ Thereses auf, die sie aus dieser Perspektive noch nicht gewagt hätten und überraschend sind. Ein Taschenbuch, das dem Leser vor Augen führt, dass es erstens „das Bild“ der Therese von Lisieux nicht gibt, und zweitens jedes von ihr gezeichnete Bild immer wieder kritisch betrachtet und wenn notwendig auch revidiert werden muss. Wollbold mahnt das nötige Feingefühl im Umgang mit der Heiligen ein und weist darauf hin, „dass Intelligenz alleine noch keinen zuverlässigen Thereseinterpreten“ macht.

Angeregt von Professor Wollbold nehme auch ich wieder Originalschriften der Therese von Lisieux zur Hand und freue mich über die geistige Nahrung, die ich in ihren klaren, ja manchmal kargen Worten finde.

Rohrbach *Eva-Maria Gattringer*

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.

Mit der vorliegenden Ekklesiologie verfolgt der frühere Bamberger Dogmatiker Georg Kraus ein klares Anliegen, das schon im Untertitel deutlich wird: Es geht ihm darum, die ekklesiologischen Grundanliegen des II. Vatikanums zu entfalten und ihre Fortführung zu unterstützen. Das durchgängige Motiv ist die Verbindung einer Communio-Ekklesiologie, wonach Kirche als „die Gemeinschaft der glaubenden Menschen mit dem trinitarischen Gott und die Gemeinschaft der glaubenden Menschen untereinander“ (15) ist, und einer soteriologischen Ekklesiologie, da Kirche universales Heilssakrament ist und als solches das von Gott kommende Heil weitervermitteln soll.

Vor dem Hintergrund dieses Anliegens sind Aufbau und Akzentsetzung des Buches zu verstehen: Nach einer Einleitung, in der u. a. knapp einige Grundbestimmungen von Kirche in der Theologiegeschichte (Augustinus, Thomas von Aquin, Martin Luther und Robert Bellarmin) vorgestellt sowie aktuelle Probleme in der katholischen Kirche genannt werden, folgen vier große Teile, in denen zunächst die ekklesiologischen Grundlagen und anschließend die Dienste in der Kirche und ihre Grundkennzeichen systematisch entfaltet werden. Theologiegeschichtliche Ausführungen finden sich in der Regel in knapper Form zu Beginn jedes einzelnen Kapitels.

Der erste große Teil widmet sich neutestamentlichen Ansätzen der Ekklesiologie und dabei zunächst der Frage nach der Kirchenstiftung durch den historischen Jesus, ihrer Grundlegung in seiner Verkündigung sowie ihrer Entstehung im Ausgang von seiner Auferstehung und der Geistsendung sowie ferner den ekklesialen Strukturen in den urchristlichen Gemeinden, insbesondere der Jerusalemer Urgemeinde und der Gemeinden in Antiochien und Korinth, endend mit einem Abschnitt über die Funktionen von Frauen zu dieser Zeit (inklusive eines Plädoyers für die heutige Gleichberechtigung in kirchlichen Tätigkeiten).

Nach dieser biblischen Vergewisserung folgt die ausführliche Auseinandersetzung mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums, bei der Kraus auf den „Geist des Konzils" rekurriert. Für eine entsprechende Ekklesiologie sei eine „polare Spannung […] zwischen Tradition und Transmission" (146) durchzuhalten. Zu Beginn dieses Teils entfaltet er das Kirchenverständnis von *Lumen gentium* und geht dabei zunächst auf die Bedeutung und die Entstehungsgeschichte dieser Konstitution ein und stellt anschließend die zentralen Aussagen der einzelnen Kapitel vor. Auf dieser Grundlage reflektiert er die verschiedenen ekklesiologischen Grundansätze: die heilsgeschichtliche trinitarische Verankerung der Kirche, ihre formalen Grundbestimmungen (Sakramentalität und Communio) sowie ihre zentralen Wirkkräfte (prophetisches und charismatisches Element). Kraus betont dabei immer wieder die neuen Akzente in der Ekklesiologie, die sich besonders der Wiederentdeckung der biblischen Kategorie des Volkes Gottes verdanken.

Diese neuen Akzente werden weiter ausgeführt, wenn Kraus sich im dritten Teil den Diensten in der Kirche entsprechend ihrer dreifachen Strukturdimension widmet: beginnend mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum und anschließend der spatialen und funktionalen Gliederung entsprechend der Ebene der Pfarrei, des Bistums und der Gesamtkirche bzw. der Dienste des Pfarrers, Bischofs und Papstes. Ausgehend vom Taufpriestertum des Volkes Gottes plädiert er dafür, den rein negativ bestimmten Begriff „Laien" durch den integrativen Oberbegriff „Kirchenmitglieder" zu überwinden und damit das geschwisterliche Miteinander in der Kirche herauszustellen, dem nicht nur der Dienstcharakter des besonderen Priestertums entspricht, sondern auch eine kollegiale und synodale Form der Ausübung des Petrusdienstes sowohl in der Gesamtleitung der Kirche als Dienst in Subsidiarität und an der Einheit in der Gesamtkirche als auch hinsichtlich der Lehre der Kirche.

Schließlich diskutiert Kraus die vier Grundkennzeichen der Kirche. Bezüglich der Einheit behandelt er zunächst als Grundformen die Einheit der Kirche im Glauben, in der Gemeinschaft der Liebe und in der Gottesverehrung und anschließend die Einheit der Kirche in der Verhältnisbestimmung von Gesamtkirche und Ortskirchen und bezüglich der ökumenischen Frage. Ähnlich wie er für eine legitime kulturelle, rituelle und spirituelle Vielfalt in den Ortskirchen votiert, plädiert er auf der Basis eines (so wohl noch nicht gegebenen) Grundkonsenses im Einheitsziel für konkrete Schritte der Anerkennung als Schritte zur Kirchengemeinschaft im Bereich der Ämterfrage, der Sakramente und der Eucharistiegemeinschaft. Bei der Heiligkeit der Kirche steht zunächst das Geschenk und die Forderung Gottes im Blickpunkt und anschließend die menschlich bedingte Sündigkeit und Erneuerungsbedürftigkeit derselben, wozu auch eine strukturelle Erneuerung zählt. Hinsichtlich der Katholizität weist Kraus auf den Neuansatz im Verständnis seitens des II. Vatikanums hin. Er entwickelt ein Verständnis von Katholizität als quantitative und qualitative Universalität sowie organisatorische wie christologische Totalität. Die Apostolizität schließlich wird zunächst in ihrer theologiegeschichtlichen Entwicklung skizziert, um sie abschließend in ihren Dimensionen der inhaltlichen Tradition und formalen Sukzession (einschließlich ihrer ökumenischen Dimension) zu erläutern.

Diese Ekklesiologie liest sich – trotz oder gerade weil der Kompromisscharakter der einschlägig bemühten Konzilstexte etwas unterbelichtet bleibt – als ein in sich stimmiger Entwurf, der sich weniger mit Detaildiskussionen beschäftigen als vielmehr ein Gesamtbild der Kirche entwerfen will, wie es auf der Basis des von Kraus beschworenen Geistes des II. Vatikanischen Konzils möglich ist. Gerade die von ihm entwickelten sich daraus ergebenden möglichen und notwendigen Reformen gegenwärtiger Strukturen und Praktiken zeugen von einem (vielleicht angesichts tatsächlicher Spannungen manchmal zu großem) Optimismus.

Bonn *Thomas Fornet-Ponse*

GESCHICHTE

◆ Kaltenbrunner, Matthias: Flucht aus dem Todesblock. Der Massenausbruch sowjetischer Offiziere aus dem Block 20 des KZ Mauthausen und die „Mühlviertler Hasenjagd". Hintergründe, Folgen, Aufarbeitung (Der Nationalsozialismus und seine Folgen 5). Studien Verlag, Innsbruck 2012. (448, 79 s/w Abb.) Pb. Euro 39,90 (D, A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-7065-5175-5.

Die Verstrickung der österreichischen Zivilbevölkerung in Vorgänge rund um Konzentrationslager fanden im Falle des KZ Mauthausen einen besonders tragischen Ausdruck. Konkret gemeint ist der Massenausbruch sowjetischer Offiziere aus dem genannten KZ am 2. Februar 1945. Das Verhalten von Teilen der Bevölkerung im Zusammenhang dieser Ereignisse blieb in unseren Breiten lange unter dem Mantel des Schweigens verborgen. Erst Andreas Grubers Film „Hasenjagd – vor lauter Feigheit gab es kein Erbarmen" aus dem Jahr 1995 machte die Geschehnisse, die bis dahin zwar von einigen Autoren (Gisela Rabitsch, Peter Kammerstätter, Thomas Karny, Walter Kohl) in Publikationen thematisiert worden waren, einem breiteren Publikum bekannt.

Matthias Kaltenbrunner beginnt mit seiner Recherche noch einmal ganz von vorne – bei der „Aktion Kugel" vom Februar 1944, einem geheimen Erlass aus einer Kooperation des Oberkommandos der Wehrmacht (OKW) und des Reichssicherhauptamtes (RSHA) zur Vernichtung von insgesamt über 5000 eingelieferten Sowjet-Offiziere im Todesblock (Block 20) im KZ Mauthausen. Auch wenn über den Todesblock in Mauthausen keine Verzeichnisse angelegt wurden, gelingt es dem Autor, 560 Namen der Opfer zu eruieren. Erstmals hat er Zugang zu sowjetischen Archivbeständen und handschriftlichen Aufzeichnungen der acht Überlebenden. In einem weiteren Schritt kann der Autor anhand persönlicher schriftlicher Erinnerungen der Überlebenden die Vorbereitungen und den Ablauf der Flucht rekonstruieren, welche für die allermeisten der Geflohenen in der „Mühlviertler Hasenjagd" endete. Bei der Analyse des „Massakers" stellt er die Frage nach den Handlungsspielräumen der Beteiligten (Opfer, Täter, Bystanders und Retter) und kommt zu dem Schluss, dass die von der SS aufgehetzte Bevölkerung die vorhandenen Handlungsspielräume nur in seltenen Fällen zum Vorteil der Geflohenen nutzte. Die „Nachgeschichte" berücksichtigt die juristische und die publizistische Aufarbeitung der von Beteiligten verübten Verbrechen sowohl von österreichischer als auch von sowjetischer Seite. Immerhin fanden in Österreich in der ersten Phase (1945–1948) Volksgerichtsprozesse gegen „Akteure" der Hasenjagd statt und österreichische Zeitungen berichteten von den Verfahren, im Rahmen derer es nur zu wenigen gerichtlichen Verurteilungen kam. An diese Phase schloss sich eine lange Periode des Schweigens über die Verantwortung der Einheimischen. Dass aber auch die überlebenden KZ-Häftlinge nach ihrer Rückkehr in die Sowjetunion keineswegs eine besondere Ehrung erfuhren, sondern Repressionen und einer besonderen Filtration unterzogen wurden, sie zu ihrer Rettung bis in die Zeit der chrustschowschen Tauwetterperiode und über das Erlebte schweigen mussten, bleibt zunächst unverständlich. Diese Reaktion erschießt sich erst, wenn man bedenkt, dass auch österreichische Überlebende der KZ's im Nachkriegsösterreich unter dem Stigma eines umgangenen „Heldentodes" litten. Auch sie hatten lange Zeit im öffentlichen Ansehen moralisch gegenüber den heimgekehrten/gefallenen/vermissten Helden der Wehrmacht zurückzustehen. Der Autor schließt mit Biogrammen der neuen Überlebenden sowie mit einer umfangreichen Namensliste der Opfer der „Aktion K.". Weiters listet er jene 30 Personen auf, die in Österreich vor dem Volksgericht wegen begangener Verbrechen während der „Mühlviertler Hasenjagd" angeklagt wurden.

Der Autor legt eine methodisch saubere, profunde Forschungsarbeit vor, die dem Ausbruch der sowjetischen Offiziere aus dem KZ Mauthausen im Februar 1945 und seinen Folgen ein neues historisch-wissenschaftliches Fundament gibt.

Sprachlich fällt an manchen Stellen ein – wissenschaftlich nicht angebrachtes – Sympathisieren mit den Opfern („*Wie die Geschichte des überlebenden K-Häftlings M. Rybcinski eindrucksvoll[!] beweist*") (28) bzw. eine emotionale Abneigung den Tätern gegenüber auf, wenn von der Aktion Kugel als „*perfide[m] Verschleierungsterminus*" (21) für die Todesstrafe oder von der „*perfiden Logik*" (22) des Reichssicherhauptamtes bzw. der Gestapo gesprochen wird. Die Fakten sind (auch sprachlich) stark genug; sie bedürfen nicht der Emotionen des Forschers.

Linz *Helmut Wagner*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Gelmi, Josef: Die schönsten Papst-Anekdoten. Von Petrus bis Benedikt XVI. (topos taschenbücher 817). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (144) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0817-3.

Welch glänzende Idee: die Geschichte der Päpste in einem kleinen, leicht lesbaren Büchlein in der Form von Anekdoten den Leserinnen und Lesern nahe zu bringen! Man spürt bei der Lektüre regelrecht, welchen Spaß der emeritierte Kirchenhistoriker aus Brixen, der zu diesem Thema bereits eine Reihe höchst gelehrter Werke verfasst hat, bei diesem Unternehmen hat. Freilich zum Lachen ist die Sache nicht, sondern bei besinnlicher Lektüre erschließt sich vielmehr eine „Theologie der Hinfälligkeit" (um einen Untertitel des Autors Paravicini Bagliani zum „Leib des Papstes" in einem veränderten Sinn aufzugreifen). Die Anekdoten machen deutlich, dass es den Nachfolgern Petri oft um sehr menschliche – manchmal allzumenschliche – Dinge ging. Sehr oft ist vom guten Essen und Trinken die Rede, nicht selten von Eitelkeit und Karrieresucht und von mehr oder weniger verzeihlichen Schrullen, Eigenheiten und Fehlern. Und doch ist das Büchlein mit einem unbesiegbaren Humor geschrieben, der eher zum Lachen über Skurriles und Komisches ansteckt, anstatt zum selbstgerechten Gestus des Verurteilens. Auch auf diese Weise kann man einer Mythenbildung und überspannten Erwartungen in einen „Stellvertreter Gottes", die in einen überspannten Personenkult einmünden, wirksam vorbeugen. Die von Peter Schwienbacher beigesteuerten Zeichnungen sind ebenso köstlich wie unbekümmert respektlos. Ein köstliches kleines Buch, das sich auch zu Geschenkzwecken vorzüglich eignet.

Bamberg *Hanjo Sauer*

◆ Laudage, Christiane: Kampf um den Stuhl Petri. Die Geschichte der Gegenpäpste. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (259; 16 farb. u. s/w Abb.) Geb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-451-30402-6.

Dem Begriff „Gegenpapst" liegt die Vorstellung zugrunde, dass es eigentlich nur einen Papst geben dürfte, den in Rom residierenden Nachfolger des hl. Petrus. Die Realität sieht anders aus. Mit dem Papst rivalisierten immer wieder „Gegenpäpste" bzw. „Nebenpäpste". Christiane Laudage, eine gute Kennerin der Materie, führt deren 28 an (218), während es – nach dem „Annuario pontificio", dem offiziellen päpstlichen Jahrbuch – 39 waren!

Ein erstes Mal stellt sich das Problem unter „Hippolyt von Rom", einem Schüler und Anhänger des Novatian. (Übrigens ist nach Hippolyt die Stadt St. Pölten, seine „Grablege" benannt, er ist aber auch Patron der Stadtpfarrkirche Eferding sowie der oberösterreichischen Pfarre Vichtenstein). Hat es aber diesen Hippolyt überhaupt gegeben oder ist er nicht vielmehr das Produkt der Fantasie der Gelehrten des 19. Jahrhunderts (34)?

Das „Saeculum obscurum", das „dunkle" 10. Jahrhundert, die Zeit des „Investiturstreits", das „Große Abendländische Schisma" (1378–1417) und das Konzil von Basel (1431–1448) stellen die „Höhepunkte" des Kampfes um den Heiligen Stuhl dar.

Ist der Autorin die am Schutzumschlag des Buches angekündigte „volkstümliche Darstellung" gelungen? Ich scheue mich, diese Frage zu bejahen, da eine solche Darstellung wegen der äußerst verworrenen Geschichtsabläufe praktisch unmöglich ist.

Am Schluss des Buches werden die „Gegenpäpste" chronologisch aufgereiht. Zusätzlich hätte man sich ein alphabetisches Register mit Seitenverweisen gewünscht, um gesuchte Namen auch wirklich auffinden zu können. Bei einer Neuauflage sollten auch mehrere Druckfehler korrigiert werden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Würthinger, Monika / Ebner, Johannes / Birngruber, Klaus: Linzer Diözesangeschichte 1918–1938 (Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 19). Diözesanarchiv, Linz ²2013. (202, zahlr. farb. u. s/w Abb.) Brosch. Euro 14,00 (A). ISBN 978-3-902195-12-6.

Dr.in Monika Würthinger, im Jahr 2012 zur Direktorin des Diözesanarchivs Linz bestellt, Dr. Johannes Ebner und Mag. Klaus Birngruber setzen die im Jahr 1904 unter Diözesanbischof Franz Maria Doppelbauer († 1908) von O. Grillnberger und K. Schiffmann redigierte erstmals erschienene Zeitschrift „Archiv der Geschichte der Diözese Linz" (AGDL) und die unter Bischof Franz Sal. Zauner von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Prof. Dr. Rudolf Ardelt und Dr. Johannes Ebner mit dem Namen „Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz" (NAGDL) neu aufgelegte Zeitschrift mit dem im Herbst 2012 erschienenen 19. Jahrgang fort.

Welch außerordentlich interessanten und deshalb lesenswerten Inhalt die Autoren anbieten, beweist das Faktum, dass der Band innerhalb weniger Wochen vergriffen war bzw. eine zweite Auflage jüngst erscheinen ist. Thema des 19. Jahrganges ist die „Linzer Diözesangeschichte 1918–1938".

„Die Bistumsleitung in der Ersten Republik" ist Gegenstand des ersten Beitrages (9–18). Die Autoren erinnern an das Bild der letzten vom Kaiser am 16. Juli 1915 zum Bischof von Linz ernannten, am folgenden 19. August von Papst Benedikt XV. (1914–1922) bestätigten und am 3. Juni 1941 gestorbenen stark ausgeprägten Persönlichkeit: DDr. Johannes Maria Gföllner. Er war einer der letzten wirklichen Kirchenfürsten – religiös wie politisch stark bestimmend. Ebenso wird im Beitrag an seine besonders Vertrauten, an seinen späterer Nachfolger Dr. Josephus Cal. Fließer, an die Seelsorgeamtsleiter Dr. Franz Ohnmacht, der an Stelle seines Bischofs im Konzentrationslager Unsagbares zu erleiden hatte, und an Franz Vieböck, den nachfolgenden Seelsorgeamtsleiter und Domkapitular, erinnert.

Erstaunlich minutiöse Aufmerksamkeit schenkt Monika Würthinger dem heiklen wie hochinteressanten Thema „Die Diözese Linz in der Ersten Republik. Ein Überblick" (19–42). An der Spitze des Landes standen bei Kriegsende der monarchisch eingestellte Bischof Johannes Maria Gföllner und der demokratisch gesinnte Landeshauptmann Prälat Johann Nep. Hauser (1908–1927). Besonderes Interesse gilt dem Abschluss des Konkordats (5. Juni 1933) zwischen Bundeskanzler Dr. Engelbert Dollfuß (1932–1934) und dem Hl. Stuhl sowie dem Befinden der Diözese im Ständestaat (1934–1938). Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs herrschte im Land enorme wirtschaftliche Not. Bischof und Diözese bemühten sich tatkräftig um Linderung derselben. In dieser Zeit (1935) feierten Diözese und Land das 150-jährige Bistumsjubiläum. Die „Katholische Aktion", eine kirchliche Laienorganisation, wurde 1934 ins Leben gerufen. Sie war gedacht als der verlängerte Arm der Hierarchie. Als „erster Bischof der Ostmark" führte Bischof J. M. Gföllner die von Rom gewünschte Verlängerung der Priesterausbildung von vier auf sechs Jahre ein. In der Diözese Linz wurden zur Zeit der Ersten Republik 410 Priester geweiht. 1931/1932 entstanden der vierstöckige Zubau des Linzer Priesterseminars und damit auch das Schriftenapostolat (heute Veritas) sowie das Schwesternhaus. Die Sozialdemokraten riefen ab 1920 öffentlich zu Massenaustritten aus der Kirche auf. Mit der Verschärfung der Kirchenpolitik im Ständestaat wurden die Evangelischen an den Rand gedrängt. Die Territoriale Seelsorge wurde stark von der wirtschaftlichen Situation bestimmt. Der Zuwachs in den Arbeiter- und Industrievierteln in Linz sowie städtebauliche Maßnahmen ließen ein dichtes Pfarrnetz und Gottesdienststellen entstehen. Auch im Diözesangebiet entstand eine Reihe von neuen Kirchen.

Bischof Franz Joseph Rudigier(1852–1884) hatte bereits kurz nach seinem Amtsantritt den Entschluss gefasst, „eine würdige Domkirche zur Unbefleckten Empfängnis Mariens" errichten zu lassen. Der Bau (Grundsteinlegung 1. Mai 1862) wurde zum Hauptanliegen von fünf Bischöfen (Rudigier, Müller, Doppelbauer, Hittmair, Gföllner). 1924 wurde der Dom – aus finanziellen Gründen noch unvollendet – konsekriert. Monika Würthinger beschreibt im kurzen Kapitel „Das Domweihfest" (43–47) die auf vier Tage anberaumte Festlichkeit (28. April bis 1. Mai).

Mit der Katholische Aktion, dem Vereinswesen und der Katholische Jugend befasst sich Klaus Birngruber (48–65). Dem Autor gebührt ob seiner professionellen Darstellung dieses komplexen Themas wirkliches Lob. Die von Papst Pius XI. (1922–1939) im Jahr 1922 gegründete Katholische Aktion (KA) war der Rahmen, innerhalb dessen sich die „Teilnahme und Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche" zu verwirklichen hätte. Die KA wollte weder Verein, Organisation noch Partei sein, sondern ein Programm der Zusammenarbeit von Laien und Priestern für die Sache Christi. Infolge der Bestimmung des Konkordates von 1933/34 wurde nur jenen Formationen staatlicher Schutz und Freiheit garantiert, die seitens der Kirche als Teil der KA anerkannt wurden. Erfolgreiche katholische politische Vereine, z. B. der Volksverein oder die Christlichsoziale Partei, wurden damit gezwungen, sich mit der KA zu vereinen, um zudem der „Vaterländischen Front", des christlichen Ständestaates 1933 formierter politischer Einheitsbewegung, zu entgehen. Unverkennbar werden hier kirchlich-hierarchischer wie politischer Machtanspruch offenbar. Im Herbst 1933 ließ Wiens Erzbischof Theodor Kardinal Innitzer das Programm einer neuen KA er-

arbeiten. Arbeitsgemeinschaften für Männer, Frauen, Caritas, Schule usw. entstanden. In Linz wurde 1935 ein „Statut der KA in der Diözese Linz" erlassen. Die KA sei „Mitarbeit der Laien im hierarchischen Apostolat der Kirche" mit dem Ziel der „Wiederverchristlichung der Gesellschaft".

Im Folgenden seines ausführlichen Beitrages beschreibt der Verfasser das Wirken der Katholischen Aktion auf Pfarr- und Diözesanebene. Besonderes Augenmerk schenkt er dabei den Erwartungen der KA seitens der verschiedenen Jugendverbände (Reichsbund der katholischen deutschen Jugend, Pfadfinderkorps St. Georg …). Angesichts der Entstehung des Ständestaates (1933) legte die KA besonderen Wert auf die Integration der Jugend unter ihr Dach sowie auf die Abgrenzung zu den staatlichen Jugendorganisationen mit deren „vaterländischer Jugendpflege", die sich als Konkurrenz für die katholischen Organisationen erwiesen. „Neuland", die katholische Jugendorganisation, gegründet 1919 als „Christlich- deutscher Studentenbund", bemüht um neue Formen von Christlichkeit, wurde nicht in die KA einbezogen. Wahrscheinlicher Grund dürfte die nationalsozialistische Betätigung einzelner Mitglieder gewesen sein. Bischof Gföllner wollte 1937 eine klare Abgrenzung zwischen der kirchlichen, der „Katholischen Jungfront" und dem Vaterländischen Frontwerk, „Österreichisches Jungvolk". Die katholischen Privatschulen als vom Konkordat besonders geschützte Einrichtungen hatten den strikten bischöflichen Auftrag, möglichst alle Schüler in den katholischen „Kameradschaften" zu vereinigen.

Durch die Machtergreifung der Nationalsozialisten fand die KA und mit ihr das noch bestehende kirchliche und staatliche Vereinswesen ein vorläufiges Ende.

Monika Würthinger bietet im Beitrag „Die Entwicklung der Orden" (66–72) zwischen 1918 und 1938 eine außerordentlich genaue und umfassende Darstellung des Wachsens und Wirkens schon bestehender wie des Ansiedelns alter wie neuer Orden und ordensähnlicher Gemeinschaften in der Diözese Linz.

Mit ihrem darauffolgenden interessanten Beitrag geht Monika Würthinger dem Weg der liturgischen Bewegung in der Diözese Linz während der Zeit zwischen 1918 und 1938 nach (73–78). Ziel der liturgischen Bewegung war es, „eine intensivere und verständnisvollere Anteilnahme der Laien am gesamten kirchlichen Gottesdienst" zu fördern. Obgleich Bischof J. M. Gföllner anfangs der Liturgischen Bewegung reserviert gegenüberstand, griff Josef Huber, Spiritual und Dozent (1925–1967) am Linzer Priesterseminar die Bemühungen des Klosterneuburger Chorherrn Pius Parsch (1884–1954) eifrigst auf. Die Brüder Josef und Hermann Kronsteiner förderten mit der Vertonung der Messproprien von Sonn- und Festtagen den Fortgang der Liturgischen Bewegung. Um liturgischem Wildwuchs vorzubeugen, gab Bischof J. M. Gföllner 1937 strikte bischöfliche Weisungen heraus. Die Approbation der Neuauflage des Linzer „Diözesan-Rituale", in dem weitgehend die deutsche Sprache Eingang fand, bewirkte klug verhandelnd mit der römischen Kongregation Joseph Cal. Fließer während seiner Studien in Rom. Die sogenannte „Betsingmesse", erprobt im Linzer Priesterseminar, fand nach und nach Eingang in den Pfarren der Diözese. Josef Huber legte im Linzer Priesterseminar den Grundstein für den Aufbau der Liturgischen Bewegung in der Diözese Linz. Ihm ist es mit den Bischöfen Joseph Cal. Fließer und Franz Sal. Zauner zu danken, dass die Diözese Linz führend wurde in der liturgischen Erneuerung Österreichs und nach dem II. Vatikanum weltweit darüber hinaus.

Den umfangreichsten – und wahrscheinlich zahlreichen Leserinnen und Lesern der interessanteste und spannendste – Teil (79–188) eben vorgestellten Bandes bildet die Chronik. Monika Würthinger, Johannes Ebner und Klaus Birngruber haben hier mit bewundernswerter Mühe Daten markanter Geschehnisse in der Diözese Linz während der Jahre 1918–1938 zusammengetragenen.

Das Literaturverzeichnis (187 f.) und ein Register (189–202) beschließen die Publikation.

Alles in allem ist die Ausgabe des 19. Jahrgangs des Neuen Archivs für die Geschichte der Diözese Linz (NAGDL) eine beachtenswerte Arbeit, die es verdient, gelobt, empfohlen und aufmerksam gelesen zu werden.

Rüstorf *Josef Kagerer*

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.

Ob in Irland, Deutschland oder Österreich, der Skandal des sexuellen Missbrauchs an Kindern und Jugendlichen durch Kleriker hat die katholische Kirche in eine große Vertrauenskrise gestürzt und ihr zweifellos schweren Schaden zugefügt. Viele der Opfer leiden ein Leben lang unter den einmal erlittenen Qualen. Wiederholt hat sich Papst Benedikt XVI. kritisch zum Umgang kirchlicher Autoritäten mit sexuellem Missbrauch geäußert, deren Sorge vielfach allein dem Wohl der Kirche, weniger dem der Opfer galt. Wo Strafanzeigen unterblieben und Strafverfahren nicht geführt werden konnten, da geriet der strafrechtliche Vergehens- und Verbrechenscharakter der Taten in Vergessenheit, wurde einer kommunikativen Gerechtigkeit schlicht zuwider gehandelt und fand die Rolle der Kirche als Heilsmittlerin und ihrer Sendung eine schändliche Vernachlässigung.

Angeleitet durch jahrelange praktische Erfahrung gibt Johann Reißmeier – ehemaliger Generalvikar und Initiator der Ombudsstelle für Opfer sexuellen Missbrauchs in der Erzdiözese Salzburg – Betroffenen, kirchlichen Gerichten sowie Entscheidungsträgern in dieser Situation sein kleines Büchlein über die vom universalkirchlichen Gesetzgeber postulierte, prozessuale Vorgehensweise im Falle sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch Kleriker an die Hand.

Die nicht selten notwendige Anwendung auch kirchlicher Strafrechtsvorschriften dient, wie Reißmeier im *ersten Teil* (13–16) seiner Arbeit feststellt, nicht allein dem Ausgleich begangenen Unrechts und der Wiederherstellung der gemeinschaftlichen Ordnung bzw. der Verhütung weiterer Verbrechen, sondern nicht zuletzt auch der Behebung des Ärgernisses, einer Wiederherstellung der Gerechtigkeit und der Besserung des Täters. Im *zweiten Teil* (17–36) geht er auf die Kodifizierung des Tatbestands des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger im CIC/1917, im CIC/1983 und im Motu Proprio *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* von 2001 ein. Der Exkurs zum Eheschließungsalter (37–42) mag interessant sein, erscheint indes aber entbehrlich.

Den umfangreichsten und *dritten Teil* (43–83) widmet Reißmeier einer informativen Darstellung der zu führenden Voruntersuchung, der Zuständigkeit und Vorgehensweise der Glaubenskongregation und des verwaltungsrechtlichen sowie des gerichtlichen Strafverfahrens. Im *vierten Teil* (83–92) seiner Handreichung geht der Autor auf die Frage der Schuld und der Strafzumessung ein.

Bevor Reißmeier sich im letzten *sechsten Teil* (98–107) schließlich mit möglichen Strafen auseinandersetzt, kommt er im *fünften Teil* (93–97) zunächst auf die Verjährung zu sprechen. Weil er die „sehr niedrige Verjährungsfrist" (111) im Umgang mit der Straftat für problematisch hält, plädiert er dafür – obgleich dies eine Einschränkung der Rechtssicherheit bedeuten könnte (112) –, dass der Ordinarius im Einzelfall die Aufhebung der Verjährungsfrist beantragen solle. Damit der Täter für das begangene Unrecht sühne und die Rechtsordnung damit wiederhergestellt werden könne, hält der Autor die Verhängung von Sühnestrafen für geeignet.

Die Schlussbemerkung (110–113) nutzt Reißmeier zur kritischen Bewertung. Als negativ wertet er die Tatsache, dass der universalkirchliche Gesetzgeber eine Promulgation der inhaltlichen Normen und der Verfahrensnormen unterlassen hat, dass der Tatbestand sich allein auf Kleriker beschränkt und das Aktenmaterial bereits zehn Jahre nach Prozessführung bzw. dem Tod des Täters vernichtet wird. Analog zur Gleichstellung volljähriger Personen eingeschränkten Vernunftgebrauchs mit Minderjährigen empfiehlt er eine Aufhebung der Altersgrenze für Opfer im Untergebenen- und Abhängigkeitsverhältnis.

Begrüßenswert erscheint ihm hingegen, dass Kinder unter 14 Jahren nicht als Zeugen „einvernommen" werden dürfen, um dem Opfer dadurch eine „neuerliche Traumatisierung" zu ersparen (112) und die Glaubenskongregation verfahrensbeteiligte Richter oder Anwälte von den Idoneitätsvoraussetzungen der Priesterweihe und des Doktorats im Kanonischen Recht dispensieren kann.

Reißmeier hat mit seinem Buch den gut gemeinten Versuch unternommen, über die in der Öffentlichkeit kaum bekannte kirchenrechtliche Vorgehens- und Verfahrensweise im Falle sexuellen Missbrauchs aufzuklären. Dafür sei ihm gedankt! Wenngleich an der einen oder anderen Stelle eine vertiefendere, genauer recherchierte Darstellung wünschenswert gewesen wäre, erfüllt der Autor am Ende doch sein Versprechen, dem nicht kanonistisch geschulten Leser eine „kurze und verlässliche Information" (Klappentext) zum Vorgehen des

universalkirchlichen Gesetzgebers zu bieten. All jene Lesern aber, die sich eine eingehendere Auseinandersetzung mit der heiklen Materie wünschen, sei die einschlägige, von Reißmeier verwendete und aufgelistete Literatur anempfohlen.

Münster *Philipp Thull*

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.

Trauungen sind in den Erwartungen und Emotionen hoch aufgeladen. Dieser Tag muss besonders sein. Viel wird in die Gestaltung investiert. Da muss sich auch die Ansprache bei der Feier des kirchlichen Sakraments durch eine persönliche Note auszeichnen.

Das Buch enthält 26 Ansprachen. Der Leser erfährt viel über Schwäbisch Hall, über die Lebens- und Liebesgeschichten der Hochzeiter dort und über deren Berufe. Bald erkennt man das Muster: Wie haben die beiden sich kennengelernt, welchen Beruf haben sie … das wird oft sehr kreativ mit der Botschaft der Bibelstelle verbunden. Kurz, prägnant, oft treffend.

Vorneweg wird die Perikope abgedruckt. Zehn Stellen stammen aus den Evangelien, sechs aus dem AT, neun aus den Briefen und eine aus der Apokalypse. Wertvoll ist, dass hier der übliche Fundus an Trauungstexten bedeutend ausgeweitet wird.

Ein Paar heiratet nach dem dritten Kind. Vorgelesen wird das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32). Dazu heißt es: „Sie trauen sich nun, sich kirchlich trauen zu lassen, damit im Sakrament der Ehe das, was zwischen Ihnen gewachsen ist an Liebe, Vertrauen und Zuneigung, vollends ausreifen kann."

Was wäre eine Hochzeit ohne Farben und Musik. So wird jeder Ansprache ein Bild beigegeben, das Elemente der Ansprache aufnimmt, sowie ein Musik-CD mit modernen Hochzeitsliedern.

Gallneukirchen *Otmar Stütz*

MISSION

◆ D'Sa, Francis X. / Lohmayer, Jürgen (Hg.): Heil und Befreiung in Afrika. Die Kirchen vor der missionarischen Herausforderung durch HIV/AIDS (Missionswissenschaft und Dialog der Religionen 3). Echter Verlag, Würzburg 2007. (210) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 35,40. ISBN 978-3-429-02947-0.

Ein internationales Symposion, veranstaltet vom 23. bis 25. Oktober 2006 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg vom Stiftungslehrstuhl Missionswissenschaft und Dialog der Religionen (*Francis X. D'Sa SJ*), vom Lehrstuhl Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft (*Elmar Klinger*) und vom Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg (*Andreas Nehring*), widmete sich in Kooperationen mit zahlreichen Hilfsorganisationen einem der herausforderndsten Themen unserer Zeit: der Pandemie AIDS, die vor allem in Afrika verheerende Folgen nach sich zieht.

In neunzehn Beiträgen (acht davon auf Englisch) gehen VertreterInnen verschiedener christlicher Kirchen aus Afrika und Europa auf die medizinischen, sozialen, ethischen und theologischen Aspekte von AIDS ein. Ein nüchterner Blick auf die dramatische Situation macht sehr schnell deutlich, „dass diese Krankheit zu komplex ist für moralisierende Verkündigungsrezepte" (*Simone Lindorfer*, 119). Vielmehr sind alle, die sich dem Kampf gegen AIDS verschrieben haben, dazu herausgefordert, die kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen wahrzunehmen, die viele Menschen dem Tod durch AIDS ausliefern. Hier ist an erster Stelle auf die erschütternde Armut hinzuweisen, wie sie *Sonja Weinreich* beispielhaft schildert: „Aus Mangel an Alternativen sind z. B. Frauen und Mädchen gezwungen, sich zu verkaufen. Familien sind auseinander gerissen, Ehepartner sehen sich Monate und jahrelang nicht und haben andere Partner, weil die ökonomische Notwendigkeit zur Wanderarbeit (Migration) besteht. Sexuell übertragbare Krankheiten werden nicht behandelt, weil es an Gesundheitseinrichtungen fehlt; damit steigt auch die HIV Übertragungswahrscheinlichkeit" (94). Traditionelle, oft patriarchal geprägte Gesellschaftsformen, die *Em-*

Liturgie *und* Eucharistie

JOSIP GREGUR / PETER HOFMANN / STEFAN SCHREIBER (HG.)

Kirchlichkeit und Eucharistie

Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11, 17 – 34

Ist die Eucharistie noch das Zentrum kirchlicher Einheit und theologischer Erkenntnis? Oder wird sie eher als Ort der Gruppenbildung und der Spaltung wahrgenommen? Die Autoren präsentieren den Umgang der Kirche mit der Eucharistie in der Kirchengeschichte und reflektieren kirchenrechtliche Vorgaben wie praktische Konsequenzen der Eucharistietheologie.

272 S., kart., ISBN 978-3-7917-2490-4
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80

STEPHAN WINTER

Liturgie – Gottes Raum

Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi*

Das Buch geht von der grundlegenden Einsicht aus, dass religiöser Glaube wesentlich in einer entsprechenden rituellen Praxis besteht. Am Licht als einem zentralen Element des liturgischen Raumes wird exemplarisch erarbeitet, welche Überzeugungen vom Handeln Gottes Menschen teilen, die im Gottesdienst ihren Glauben feiern.

648 S., kart., ISBN 978-3-7917-2491-1
€ (D) 64,– / € (A) 65,80

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

manuel Katongole als „culture of violence, lies, corruption and abuse“ (173) bezeichnet, verhindern, dass offen über Sexualität gesprochen wird; dieses kulturell bedingte Schweigen (das leider auch in der Kirche – angesichts HIV-positiver Ordensleute und Priester [vgl. *Simone Lindorfer*, 120; Bischof *Frank Nubuasah SVD*, 125f.] – praktiziert wird), ist im wahrsten Sinn des Wortes tödlich. Als großes Problem sieht *Marco Moerschbacher* hier die „Gender-Ungleichheit in den sexuellen Beziehungen“ (134) an und fordert als Konsequenz aus dieser Tragödie „Wege für eine neue Beziehungskultur“ (136).

Die überraschende These dieses Buches, die bereits im Untertitel zum Ausdruck kommt, lautet: „AIDS ist die missionarische Herausforderung der katholischen Kirche, der evangelischen Kirche und aller Kirchen in der Gegenwart“ (*Elmar Klinger*, 26). Diese „Mission“ besteht darin, AIDS als „Zeichen der Zeit“ (32) zu erkennen und zu begreifen, „dass die Epidemie das Leben der Kirche unterbricht und jedes Weitermachen wie bisher unmöglich macht“ (*Stefan Heuser*, 157). Erst wenn sich die Kirchen tatsächlich „unterbrechen“ lassen von dem, was durch die Katastrophe AIDS aufgebrochen wird, ist die *theologische* Dimension dieser Herausforderung berührt. „Was ist deine Mission? Zukünftiges Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft zu ermöglichen und nach Kräften zu fördern? Oder die Wahrheit bestehender Normen zu behaupten und zu verkünden?“ (*Jürgen Lohmayer*, 207) – diese bedrängende Frage nach „Heil und Befreiung“ gibt uns der vorliegende Sammelband auf.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

ÖKUMENE

◆ Oeldemann, Johannes / Nüssel, Friederike / Swarat, 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.

In Zeiten ökumenischer Ernüchterung ist die Veröffentlichung des vierten Bandes der interkonfessionellen Gespräche ein willkommenes Ereignis. Seit 1983 dokumentiert eine ökumenisch zusammengestellte Herausgeberschaft die ökumenischen Dialogprozesse. Diese Bände haben sich inzwischen als unverzichtbares Orientierungs- und Nachschlagewerk der ökumenischen Theologie etabliert. Der vorliegende Band 4 enthält 19 bilaterale Dialogtexte, u. a. den Altkatholisch-Röm.-Kath. Dialog, den Anglikanisch-Orthodoxen Dialog, den Lutherisch-Orthodoxen Dialog, den Pflingstlerisch-Röm.-Kath. Dialog oder den Evangelikal-Röm.-Kath. Dialog. Ein weiterer Teil enthält den Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Studiendokumente und Erklärungen von Kirchengemeinschaft. Beigelegt wurde dem Band auch eine für das wissenschaftliche Arbeiten nützliche CD.

Überblickt man die im letzten Jahrzehnt geführten, theologisch anspruchsvollen und um Verständigung und Konsens bemühten Dialoge, die zugleich die Differenzen offen ansprechen und die Herausforderungen für weitere Gespräche ausloten, so darf man zuversichtlich behaupten, dass der theologische Dialog in Richtung Einheit in versöhnter Verschiedenheit wieder ein gutes Stück vorangekommen ist. Gerade auf einem solchen Konsensstand angekommen wäre es nun dringend notwendig, dass es nun zu weiteren „Gemeinsamen Erklärungen“ mit und unter den verschiedenen Konfessionen kommt, damit der theologische Konsens zu verbindlichen Konsensen führt. D. h., in den nächsten Jahrzehnten wäre es Aufgabe der Kirchenleitungen, dort, wo die kirchentrennenden Differenzen auf theologischer Dialogebene ausgeräumt worden sind, diese Einheit in versöhnter Verschiedenheit zu realisieren. Denn es gibt auch eine Zeit der Ernte – wird sie verkannt oder nicht genützt, bedrohen Enttäuschungen den mühsamen Verständigungsprozess. Ökumene ist keine Alles-oder-Nichts-Entscheidung, sondern ein Schritt-für-Schritt-Vollzug. Der vorliegende Dokumentationsband lässt bei allen noch offenen und mühsamen Etappen der ökumenischen Verständigung erkennen, dass der ökumenische Dialog lebt.

Linz *Franz Gruber*

PASTORAL

◆ Bauer, Emmanuel J. / Fartacek, Reinhold / Nindl, Anton: Wenn das Leben unerträglich wird. Suizid als philosophische und pasto-

rale Herausforderung (Forum Systematik 40). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2011. (304) Kart. Euro 27,90 (D) / Euro 28,70 (A) / CHF 40,50. ISBN 978-3-17-021413-2.

Suizid ist im öffentlichen wie im pastoralen Feld ein unangenehmes und oft tabuisiertes Thema. Mit diesem Buch wird eine längst fällige Lücke zumindest ansatzweise geschlossen. Das vorliegende Werk ist kein Sammelband im klassischen Sinn, sondern Prof. Dr. Emmanuel J. Bauer, der an der Theologischen Fakultät in Salzburg Philosophie lehrt, zieht beim schwierigen wie herausfordernden Thema des Suizid einen Psychiater und Neurologen (PD Dr. Reinhold Fartacek) und einen Psychotherapeuten (Dr. Anton Nindl) zu Rate, die jeweils ein Kapitel dieses Bandes gestalten.

Im Anfangskapitel (13–29) konfrontiert Bauer die Lesenden mit dem schmerzhaften wie „lebensrelevante[n] Thema" (13) des Suizid, mit der wir uns „ehrlich und sachlich auseinanderzusetzen" (15) haben. Dazu analysiert er unterschiedliche Begriffe wie Selbstmord, Freitod, Selbsttötung und Suizid anhand ihrer Herkunft und Bedeutung und verwendet in den nachfolgenden Kapitel den Terminus Suizid.

Das zweite Kapitel (31–73) betitelt Bauer mit „Zur Epidemiologie des Suizids" (31). Darin zeigt der Autor zunächst die unterschiedlichen Herangehensweisen an dieses Thema in „verschiedenen Religionen und Kulturkreisen" (44), was die Komplexität der Umgangsformen mit Suizid veranschaulicht. Trotz genereller Ablehnung der Selbsttötung gibt es in jedem analysierten religiösen wie kulturellen System auch Ausnahmen, die mitunter den Akt der Selbsttötung rechtfertigen. In einem weiteren Schritt wird das Augenmerk auf statistische Verteilung und Häufigkeit gestellt. Bauer weiß um die Problematik von Statistiken, weist aber auf Zahlen und Häufigkeiten (global, europa- und österreichweit) hin, die niemanden in der Gesellschaft oder in der Kirche kalt lassen dürfen: die hohe Zahl von jugendlichen Menschen (vorwiegend Burschen und Männer), von Studierenden und alten Menschen (vgl. 64–68), die Suizid begehen oder es zumindest versuchen. Abschließend stellt Bauer klar, dass dieses Thema uns als Menschen alle angeht: „das genuin Menschliche wird […] daraus erkennbar, dass es wohl kaum einen Akt gibt, der die menschliche Existenz in allen ihren Grundfesten tiefer erschüttert als der Suizid." (73)

Im dritten Kapitel (75–141) stellt sich der Autor dem herausfordernden Thema aus philosophischer und theologischer Perspektive westlicher Provenienz. In einem geistesgeschichtlichen Abriss führt Bauer *männliche* Philosophen, Theologen und Denker von der Antike bis in die Neuzeit an, die sich mit dem Suizid auseinandergesetzt haben. Dabei wird die Spannung einer strikten Ablehnung (Augustinus, Kant …) des Suizid gegenüber der Betonung des „Freitodes", wie Jean Améry aus der „Autonomie des Menschen" (108) ableitet, über die Jahrhunderte hinweg deutlich. Anschließend fragt Bauer: „Ist Suizid aus moralphilosophischer Sicht erlaubt?" (111–129). Er kommt nach Analyse verschiedener ethischer Ansätze zu keiner eindeutigen Antwort, da „in den meisten Fällen die suizidale Einzelhandlung subjektiv keine oder nur im geringen Maße moralische Relevanz" (130) aufgrund der existenziellen, sozialen oder psychischen Zwangslage aufweist. Ethisch ist und bleibt der Suizid, laut Bauer, ein bleibendes wie herausforderndes Problem und Prävention ist nur beschränkt möglich, da auf Seiten der Helfenden immer „die Gefahr" lauern kann, „dem Suizidenten die eigenen Vorstellungen von Glück aufoktroyieren zu wollen" (136).

Das vierte Kapitel (143–190) übertitelt Bauer mit „Suizid und Religion" (143), wobei ausschließlich auf die katholische Bezug genommen wird. Der Autor verweist mit kritischem Blick auf kirchenamtliche Dokumente und den Katechismus der Katholischen Kirche, die seiner Meinung nach „auf den Argumentationsstand des 13. Jahrhunderts zurückgreifen" (154). Er macht sich für die „Kultur des Lebens" (156) stark und begründet dies durch Beispiele aus der Bibel. In einem weiteren Schritt plädiert er dafür, dass sich SeelsorgerInnen diesem Thema in aller Breite und Tiefe stellen sollen (Aufarbeitung von Schuld, Trauerbegleitung und Nachsorge) und fragt abschließend: „Wirkt spirituelle Religiosität bzw. religiöse Spiritualität suizidprotektiv?" (185) Bauer bezieht sich dabei auf Studien aus dem angloamerikanischen Bereich und beantwortet diese Frage grundsätzlich positiv, wobei er auch negative Beispiele wie religiös motivierte Massensuizide anführt.

Das fünfte Kapitel (191–238) verfasste der Psychiater und Suizidologe Reinhold Fartacek. Er gibt nach einer medizinisch wie „klinisch orientierten Begriffsbestimmung" einen „Überblick über die wichtigsten Modelle suizidalen

Verhaltens“ (191). Die Punkte über „Suizidgedanken“ (216–223) und über Suizidrisiken (vgl. 224–232) sind hilfreich, weil sie Kriterien benennen, „suizidales und nicht suizidales Verhalten“ (227) zu unterscheiden. Fartacek rundet sein Kapitel mit der Perspektive auf präventive Maßnahmen und Behandlungsformen ab.

Im sechsten Kapitel (239–258) geht der Psychotherapeut Anton Nindl der „Existenzanalytische[n] Sichtweise und Therapie der Suizidalität“ (239) nach. Zunächst stellt er wesentliche Aspekte der Anthropologie der Existenzanalyse und Logotherapie (Viktor E. Frankl) dar, um dann die Suizidalität in den Blick zu nehmen. Der Autor leistet dies anhand der vier Grundmotivationen: „der Raum- und Haltverlust in der Einengung“ (251), „die Wertverarmung im Schmerz“ (253), „die Aufwühlung in der Krise“ (254) und „der Sinnverlust in der Ausweglosigkeit“ (257). Diesen negativen Motivlagen stellt Nindl positive gegenüber, die therapeutisch wie heilend wirken.

Das abschließende siebte Kapitel (259–272) ist als Service-Teil gedacht und bringt „eine Übersicht über einschlägige Adressen, Telefonnummern und Homepages von Suizidpräventionsstellen, Therapie- und Kriseninterventionszentren“ (259) in Österreich, Deutschland und Schweiz.

Das Verdienst von Bauer und seinen Mitautoren ist es, sich ernsthaft und gründlich – vor allem in analytischer wie theoretischer Hinsicht – mit dem Thema Suizid auseinandergesetzt zu heben. Aus seelsorglicher wie pastoralpsychologischer Perspektive gibt es aber nennenswerte Defizite, zumal in der Überschrift des Buches die *pastorale* Herausforderung des Suizid betont wird. Es wird weder die Notfallseelsorge, der Kriseninterventionsdienst noch die Telefonseelsorge (außer die Adressen und Tel.-Nr. in Kapitel 7) in ihrer thematischen wie methodischen Zugangsweise zum Thema Suizid dargestellt oder auch nur annähernd erwähnt. Auch die pastoralpsychologische Literatur (Jacobs, Klessmann, Ladenhauf …) bezüglich der Seelsorge in schwierigen Situationen oder im Zusammenhang von Trauerbegleitung bei Suizid wird weder rezipiert noch in der Literaturliste zumindest als Literaturhinweis erwähnt. Und bei aller Wertschätzung der Logotherapie und der Existenzanalyse: die Gesprächstherapie, die Integrative Therapie wie auch die Systemische Therapie liefern in ihren Ansätzen brauchbare Handlungs- und Interventionsansätze.

Dadurch bleibt ein zwiespältiger Eindruck dieses Werkes, weil es einerseits in pastoraler Hinsicht ein eminent wichtiges, aber tabuisiertes Thema aufgreift, dies aber andererseits gerade in seelsorglicher wie pastoralpsychologischer Hinsicht mangelhaft ausführt.

Linz *Helmut Eder*

◆ 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.

Das vorliegende Buch beschreibt und reflektiert den konkreten Prozess einer Pfarrgründung und -werdung aus acht Einzelpfarren. Die AutorInnen sind als PastoralreferentInnen, Diakone und Priester Beteiligte an diesen Entwicklungen. Ihre Beiträge greifen theologische, soziologische, historische und praktische Überlegungen auf, die während des Prozesses weiterführend bzw. hinderlich waren.

Die Ausgangslage: Zwei „Pastorale Räume“ im Bistum Limburg sollten auf Basis ihrer schon seit 1995 etablierten Zusammenarbeit zu einer Großpfarrei umgestaltet werden. Die Aussage von Bischof Tebartz-van Elst, dass „die Pastoralen Räume […] die Pfarreien der Zukunft“ seien (92), war Anstoß für den Prozess unter der Leitung des neuen Pfarrers und Haupt-Autors des vorliegenden Buches. Er nennt für die neue Struktur folgende Ziele: Die Entwicklung einer dezentral organisierten Großpfarrei in Form eines Netzwerks, das einen stabilen Rahmen für die Seelsorge bietet und die Kommunikation sowie das Miteinander gewährleistet. Die synodale Beratungsstruktur soll erhalten bleiben und durch Synergien neue Ressourcen bei Priestern und anderen hauptamtlichen MitarbeiterInnen gewonnen werden. Die neue Struktur führt weder dazu, den Priester- und Hauptamtlichen-Mangel zu lösen, noch die Pastoral neu auszurichten.

Der erste Teil (17–87) widmet sich dem Umgang mit dem Wandel grundsätzlich, verschiedenen Begriffsdefinitionen von Pfarre, Gemeinde und Pfarrgemeinde, den Perspektiven der verschiedenen Ämter und Dienste und der synodalen Verfasstheit der Kirche und ihrer Gremien. Auffallend ist der positive Zugang zur Gremialstruktur: „Das synodale Prinzip in der Kirche ist die logische Konsequenz der vom

Konzil wiederentdeckten Mitverantwortung aller Getauften und Gefirmten. Die Tendenz, diese Gremien der Mitsprache als Replik an den Zeitgeist der 68er Jahre abzutun, entspringt letztlich einem verborgenen Wunsch der Restauration." (80) Gleichzeitig werden auch die Herausforderungen hinsichtlich der Sitzungskultur in Pfarren und damit auch die Voraussetzungen für das „neue Ehrenamt" reflektiert. Auch das „neue Hauptamt" kommt in den Blick: „Die charismatischen Allrounder, die über die Jahre leider oft zu allumfassenden ‚Kümmerern' in ihren Gemeinden geworden sind, müssen sich zu Netzwerkern und Lehrern weiterentwickeln."(56) „Aus erfolgreichen Spielern müssen jetzt eben Trainer […] werden."(55) Ob es allerdings angeraten ist, deshalb die Pfarrleitung nach CIC 517 §2 abzuschaffen (vgl. 52) und vom „süßen Gift der Hauptamtlichkeit" (53) zu sprechen, sei dahingestellt. Für die Priester biete die neue Struktur den Abschied von der All- und Alleinzuständigkeit und gleichzeitig eine „Freisetzung"(vgl. 45, Hervorhebung M.H.) von der Leitungsaufgabe zu anderen priesterlichen Diensten.

Ein Ausblick zum notwendigen Bewusstseinswandel in Form von Kriterien für die neue Struktur bildet einen zusammenfassenden Schlusspunkt des ersten Teils: Die Struktur der „Pfarrei neuen Typs" soll evangeliumsgemäß, dienend, im Team, synodal, gemeindlich, amtlich, differenziert, ehrlich, nah, aufmerksam und mystagogisch sein.

Das zweite Kapitel (91–147) beschreibt den Prozess im Sinne eines Praxisberichtes aus der Sicht unterschiedlicher Beteiligter. Erwähnt sei hier die Entwicklung eines Pastoralteams unter Leitung des Pfarrers: Neben den persönlichen Charismen des hauptamtlichen Personals muss auch das Teamcharisma im Sinne einer Verantwortung des Teams für die Großpfarre einerseits und Gemeinden bzw. Kirchorte andererseits entwickelt werden. Nicht zuletzt ist das Zueinander der verschiedenen „Amtspersonen" explizit zu entfalten. (Vgl. 167–168)

Der Blick auf die hilfreichen Faktoren im Prozess verweist auf eine gemeinsame Gottesdienstordnung, die bereits ausgearbeitet war, auf die kommunale Struktur parallel zur angezielten kirchlichen und eine gut verankerte Beratungskultur in den Pfarrgemeinden, die nicht auf Mitbestimmung und Verantwortungsübernahme abzielt. Weiters wird auf ein Klima des wertschätzenden Umgangs miteinander hingewiesen.

Der dritte Teil (151–184) bietet eine Materialsammlung aus dem Prozess: Präsentationen, das Konsenspapier zu den Aufgaben des Pastoralteams, das Infoblatt zu den Ergebnissen usw.

Das Buch ist für in der Pastoral Tätige und StrategInnen auf verschiedenen Ebenen der Planung und Durchführung von Strukturprozessen in Diözesen von Interesse. Es gibt einen guten und wertvollen Einblick in eine Pfarrfusion aus der Perspektive des Pfarrers und der Hauptamtlichen. Das Fazit durch den Autor ist positiv und den Ergebnissen ist eindeutig Respekt zu zollen. Kreative Überschriften machen neugierig auf die einzelnen Abschnitte und geben einen Einblick in die persönlichen Zugänge zu den Themen. Z. B.: „Wir wollen nicht. Aber wenn doch, dann schnell! – Die Ausgangslage" (91), oder: „Da könnte ja jeder kommen – Vom Umgang mit bischöflichen Behörden"(122). Die Stellungnahme der Ehrenamtlichen vor Ort, die in der dezentral organisieren Großpfarrei als „Gemeinden selbsttragende Strukturen entwickeln" sollen (129), würde das Buch noch um einige Mosaiksteine reicher und vollständiger machen. Ebenso wären Berichte hinsichtlich der Frage der Leitung (Pfarre, Pastoralteam, Gemeinden …) und der Weiterentwicklung des Seelsorgeverständnisses aufschlussreich. Eine Publikation mit diesbezüglichen Praxiserfahrungen und einer entsprechenden Reflexion erwarte ich mit Spannung!

Linz *Monika Heilmann*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Dessoy, Valentin / Lames, Gundo (Hg.): „Siehe, ich mache alles neu" (Offb 21,5). Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 2). Paulinus Verlag, Trier 2012. (328) Brosch. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A). ISBN 978-3-7902-1822-0.

„Innovation ist grundsätzlich zunächst einmal das Ereignis von etwas, das es bisher so noch nicht gegeben hat, unabhängig davon, ob es geplant war oder sich zufällig ergeben hat." (Lames, 122) In diesem Buch findet man eine Fülle von Zugängen zum Begriff Innovation. So wird der Begriff kritisch von seiner Herkunft aus der Wirtschaft von Valentin Dessoy reflektiert. Die Ambivalenz des Begriffes wird ernst genommen. So hat gerade Kirche null Innovations-

bedarf, wenn man vom grundlegenden Auftrag ausgeht, aber zugleich auch unendlich hohen Innovationsbedarf, wenn das Evangelium in immer neuer Situation verkündet werden will (vgl. Baecker, 61 f.). Unterschiedliche Perspektiven, wie der pädagogisch-didaktische (Rolf Arnold), der systemisch-soziologische (Dirk Baecker), der systematisch-theologische (Stephan Ackermann) oder der kunsthistorische Blickwinkel (Peter Steiner) lassen verschiedene Aspekte von Innovation aufleuchten.

Das Buch wird auf diese Weise ein Teil der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, die gefordert ist, Kirche weiterzuentwickeln.

Perspektiven vom Außen und Innen der Kirche zur Einschätzung bezüglich des Innovationsdrucks, der Innovationsfähigkeit und der Innovationsbereitschaft werden ausdrücklich eingeholt. So ist es interessant zu lesen, inwiefern gerade außenstehende Personen aus Politik, Kultur und Wirtschaft Chancen für innovative Prozesse der Kirche sehen. In den verschiedenen Statements wird wiederum die Ambivalenz des Begriffes Innovation für eine Institution wie die Kirche lesbar.

Das Buch ist eine Ermutigung, nicht nur die geringer werdende Bedeutung von Kirche zu bejammern, sondern Experimente zu fördern, den Gläubigen Zutrauen zu schenken. Kirchenleitung wird ermuntert, Räume zur Gestaltung von Innovation zur Verfügung zu stellen. Kreativität soll innerhalb der Organisation ins Spiel kommen. Es wird auch darauf hingewiesen, dass in der Phase des Experimentierens die Produktivität zurückbleibt (vgl. Dessoy, 95 f.)

Es werden Instrumente vorgestellt, die Innovation fördern:

– Die Gemeindeberatung als Instrument zur strategischen Innovation (Andreas Fritsch) wird als Begleitung von Innovation gesehen.

– Mit Design Thinking (Valentin Dessoy) ist „die Idee verknüpft, vom Menschen und seinen Bedürfnissen auszugehen, möglichst unterschiedliche Beobachtungsperspektiven einzunehmen und in einem kreativen Lernprozess neues Wissen und besser (Problem-)Lösungen zu generieren“ (Dessoy, 186).

– Innovationslaboratorien (Valentin Dessoy, Gundo Lames, Jutta Tacke, Regina Nagel) gelten als Ermutigung zum Schaffen eines Raumes, in dem sich Kreativität entfalten kann und anders gedacht werden darf.

– Bei der Schatzsuche für strategische Innovation (Barbara Heitger, Annika Serfass) geht es darum, durch einen Einblick in ähnliche Systeme für das eigene System zu lernen. Dazu sind manchmal Reisen und Auszeiten notwendig. Es wird auf wichtige Aspekte hingewiesen, damit eine Schatzsuche auch erfolgreich sein kann.

– Im Ansatz „Open Innovation“ (Andreas Fritsch) ist es entscheidend, der Kompetenz der Kunden zu trauen. Einige Hinweise für das Gelingen von Beteiligungsprozessen finden sich in diesem Beitrag.

– Durch die Überlegungen zur Spiritualität in Veränderungsprozessen (Markus Menke): man wird ermutigt, Spiritualität als Irritation in Veränderungsprozessen einzusetzen, auch im Wissen, dass der Geist Gottes nicht geplant werden kann. Auch im Bezug auf die Spiritualität wird gelten: „Die Wahrscheinlichkeit für Innovatives steigt mit der Einbeziehung und Beteiligung Andersdenkender.“ (Menke, 235)

Die aufgezeigte Praxis von Innovation im Bereich der Entwicklung eines Ordenskrankenhauses, in der Gemeindepastoral, in der Kirchenraumgestaltung, in der milieusensiblen Pastoral und in einem diakonischen Bereich ermutigt, innovative Schritte zu wagen, eigene Praxis zu hinterfragen und anzustoßen.

Der Tagungsband ist mit den durchaus unterschiedlichen Artikeln gut lesbar und wirkt in seiner Konzeption als ein geplantes Ereignis, das in dieser Zusammenstellung und Zusammenschau sicher noch nicht vorhanden ist. Also eine Anstiftung zu Innovation in unterschiedlichen Praxisfeldern von Theologie und Kirche. „Innovation ist im Kern die (bewusst und systematisch hergestellte) Abweichung von einer bestehenden Routine.“ (Dessoy, 92) Diese Störung kann Stress erzeugen, aber auch Lust und Freude an der Veränderung.

Salzburg *Sebastian Schneider*

PATROLOGIE

◆ Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Salomo. Aschendorff Verlag, Münster 2012. (186) Geb. Euro 33,00 (D) / Euro 34,00 (A) / CHF 57,30. ISBN 978-3-402-12999-9.

Wie kaum ein anderer biblischer König ist Salomo als exemplarisch weiser und reicher König in unser kulturelles Gedächtnis eingegangen. Die biblische Erzählung von einer vierzigjährigen Friedenszeit, in der Israel unter seiner

Herrschaft in allen Gebieten aufblühen konnte, lässt Salomo unter allen biblischen Königen einzigartig erscheinen. Wenngleich archäologische Untersuchungen das biblische Bild nicht bestätigen, so hält die Erinnerung an Salomo über Jahrhunderte hinweg dennoch an seiner unvergleichbaren Größe fest.

Im Mittelpunkt der Arbeit von Christina Reemts steht die Frage, wie dieses Bild König Salomos in den Schriften der Kirchenväter entfaltet wird. In acht Themenbereiche gegliedert, die jeweils einen Aspekt des Salomobildes aufgreifen, zeigt dieses Buch die Fragen und Antworten der Kirchenväter an diesen biblischen König. Auf diese Weise wird sowohl das Interesse der Kirchenväter an historischen Fakten als auch ihre theologische Interpretation aufgezeigt.

Die ersten zwei Kapitel gehen der Frage nach, welche Vorstellung sich die Kirchenväter über die Entstehung der Texte (13–14) und die Zeit Salomos (15–19) gemacht haben. Welche Bedeutung Salomo als „verheißenem Sohn Davids" zukommt, danach fragt das dritte Kapitel (20–38). Reemts zeigt auf, wie die Kirchenväter versuchen, Salomo über die unmittelbare Gestalt eines israelitischen Königs hinaus bereits mit Blick auf das Neue Testament zu interpretieren.

Der Deutung des „großen Königs" ist anschließend das vierte Kapitel gewidmet (39–47). In der Friedensherrschaft haben die Kirchenväter ebenso wie in Salomos legendärer Weisheit und seinem Reichtum einen idealtypischen Herrscher gesehen, der Führungspersonen wie Bischöfen und Kaisern als Vorbild oder Vergleich dienen konnte. Dennoch sehen die Kirchenväter Salomo nicht nur als idealen König, sondern nehmen auch seine in den biblischen Texten geschilderten Schwächen wahr. Im folgenden fünften Kapitel skizziert Reemts diese Auseinandersetzung der Kirchenväter mit dem Sünder Salomo (48–58).

Breite Aufmerksamkeit widmen die Kirchenväter der Weisheit Salomos. Wie sie diese Weisheit verstanden und welche Teilbereiche sie besonders hervorgehoben haben, skizziert das sechste Kapitel (59–73). Neben allgemeinen Aussagen, die Salomo aufgrund seiner von Gott geschenkten Weisheit als den weisesten aller Menschen bezeugen, zeigt sich auch ein Interesse an Salomos vielfältigen weisheitlichen Begabungen. So treten neben das Bild des Forschers auch Vorstellungen eines Philosophen, der seine Weisheit und ebenso ihre Begrenzung reflektiert.

Mit Blick auf die Überlieferung der biblischen Texte über und von Salomo zeigt Reemts im siebten Kapitel auf, welche Vorstellungen die Kirchenväter zu Salomo als Schriftsteller und den „salomonischen Schriften" entwickelt haben (74–104). Sowohl zum Zusammenhang der als salomonisch geltenden Schriften als auch zu den einzelnen Salomo zugeschriebenen Büchern und Texten werden die Überlegungen der Väter dargestellt.

Das letzte Kapitel dieser Darstellung widmet sich „Salomo als Typos Christi" (105–167), galt doch das Interesse der Kirchenväter an Salomo nicht nur der Gestalt dieses Königs, sondern in besonderer Weise auch seiner Beziehung zu Christus und damit seiner „über den geschichtlichen Augenblick hinausweisenden Bedeutung" (105). Am Beispiel verschiedener Texte wird diese Interpretationslinie ausführlich vorgestellt.

Mit dieser Darstellung des Salomobildes bei den Kirchenvätern präsentiert Reemts einen ansprechenden und zugleich fundierten Überblick zu diesem breiten Traditionsstrom. Dazu trägt die überzeugende Systematisierung der vielfältigen Interpretationen der Kirchenväter ebenso wie die Veranschaulichung einzelner Auslegungen anhand ausgewählter Beispiele bei. Die durchgehende Präsentation der Texte in deutscher Übersetzung wird von Fußnoten ergänzt, welche relevante Zitate in den Originalsprachen anführen. Auf diese Weise ist für alle Interessierten, ob Laien oder Fachleute, eine gute Lesbarkeit garantiert, ohne auf die notwendige Genauigkeit zu verzichten. Insgesamt bietet dieses Buch einen hervorragenden Einblick in die Art und Weise, wie die Kirchenväter König Salomo gelesen und interpretiert haben.

Linz *Susanne Gillmayr-Bucher*

RELIGIONSDIALOG

◆ Bsteh, Petrus / Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs (Spiritualität im Dialog 4). Lit Verlag, Berlin u. a. 2012. (334) Pb. Euro 29,90 (D, A). ISBN 978-3-643-50332-9.

Die Zeitschrift „Religionen unterwegs", die 1994/95 von der „Kontaktstelle für Weltreligio-

nen“ in Österreich unter Petrus Bsteh begründet wurde und seit 2012 vom „Forum für Weltreligionen“ herausgegeben wird, führte im Jahr 2001 die Reihe „Wegbereiter des interreligiösen Dialogs“ ein. Auf diese Weise wurden in den vergangenen zwölf Jahren Schlüsselfiguren, Pioniere, Grenz- und auch Einzelgänger des interreligiösen Dialogs vorgestellt: prominente und schillernde Persönlichkeiten, aber auch nahezu unbekannte Vertreter des Gesprächs zwischen den Religionen. Der vorliegende Band bietet eine Zusammenstellung dieser insgesamt 48 Porträts, die allesamt – abgesehen vom Beitrag über Raimundus Lullus (1232–1316) – Wegbereiter des 19. und 20. Jahrhunderts betreffen, darunter (nur) vier Frauen, was aber mehr über den offiziellen Status von Theologinnen (in allen Religionen) aussagt als über ihren tatsächlichen Beitrag zum interreligiösen Dialog, der in vielen Ländern der Welt von unersetzlicher Bedeutung ist.

Die Darstellungen sind in fünf Kapitel gegliedert: interreligiöse Dialoge und Religionstheologie, Dialog mit dem Judentum, mit dem Islam, mit „fernöstlichen“ Religionen sowie mit „Naturreligionen“ (die beiden zuletzt angeführten Bezeichnungen sind vielleicht nicht ganz glücklich gewählt). Die Sammlung dieser Porträts ist ein spannendes Kompendium, das auf Leben und Werk von Personen hinweist, die im üblichen theologischen Betrieb (vor allem des deutschsprachigen Raums) oft nicht die Beachtung finden, die ihnen tatsächlich zukommt; außerdem werden Theologen, die im Vor- bzw. Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils eine wichtige Rolle spielten, vorgestellt, wie etwa der Missionswissenschaftler Thomas Ohm OSB, der Religionswissenschaftler Franz König, der Religionstheologe Jacques Dupuis SJ, die beiden für die Erklärung *Nostra Aetate* so maßgeblichen Theologen Augustin Bea SJ und Johannes Oesterreicher, der für die Entwicklung einer indischen Theologie und Kirche engagierte systematische Theologe Josef Neuner SJ, der zwischen dem Christentum und den Hindu-Traditionen existenziell vermittelnde Theologe und Mönch Henry Le Saux OSB, der als Pionier einer „afrikanischen Theologie“ tätige Missionar und Philosoph Placide Tempels OFM und viele andere.

Am Wirken der vorgestellten Wegbereiter/innen des interreligiösen Dialogs zeigt sich konkret, wie vielgestaltig, aber auch wie mühsam der von *Nostra Aetate* angestoßene Impuls zum interreligiösen Dialog sein kann. Was allen interreligiös Engagierten gemeinsam ist, hat Erzbischof Alois Kothgasser in seinem Geleitwort eindrücklich herausgestellt: „Wahre Gläubige haben immer schon Wege der Verständigung gefunden, Gastfreundschaft gepflegt und ihr Heiligtum nicht verschlossen“ (12). Von daher lässt sich dieser Sammelband als Ermutigung und Wegweisung für die weitere Entwicklung eines dialogischen Glaubensverständnisses verstehen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Schweitzer, Friedrich / Edelbrock, Anke / Biesinger, Albert (Hg.): Interreligiöse und Interkulturelle Bildung in der Kita. Eine Repräsentativbefragung von Erzieherinnen in Deutschland – interdisziplinäre, interreligiöse und internationale Perspektiven (Interreligiöse und Interkulturelle Bildung im Kindesalter 3). Waxmann Verlag, Münster 2011. (248) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-8309-2580-4.

„Die plurale Welt unserer Gesellschaft ist in den Kindergärten und Kindertagesstätten längst angekommen. Die Einrichtungen sind mit ihrer kulturellen und religiösen Vielfalt Spiegelbilder der gesellschaftlichen Vielfalt, auch in religiöser Hinsicht. Diese Vielfalt birgt Herausforderungen, aber auch neue Bildungs- und Begegnungschancen in sich.“ (23) Mit dem Tübinger Forschungsprojekt „Interkulturelle und interreligiöse Bildung in Kindertagesstätten“ wurden erstmals großflächig Kinder, Eltern und Erzieherinnen über die Praxis in dieser pluralen Situation befragt. Die Ergebnisse sind in drei Bänden sowie in einer Sammlung von Best-Practice-Beispielen veröffentlicht worden. Die vorliegende Buchbesprechung befasst sich mit der repräsentativen Erzieherinnenbefragung (Band 3) des Tübinger Forschungsprojektes.

Grundlage der Studie ist die Maxime, dass jedes Kind ein Recht auf Religion und somit auch auf religiöse Begleitung im Kindergarten hat (vgl. 215). Die Herausgeber/innen bemängeln, dass interreligiöse Bildung bislang in der Wissenschaft noch nicht zu einem zentralen Forschungsthema geworden ist (vgl. 9). Mit der

vorliegenden Studie wollen sie aber nicht nur die Wissenschaft oder die Bildungs- und Sozialpolitik erreichen, sondern auch die Praxis selbst.

Die repräsentative Erzieherinnenbefragung wurde als quantitative Fragebogen-Studie in Deutschland durchgeführt. Grundlage für die Hauptstudie stellten die Ergebnisse der Pilotstudie dar, die zu acht Thesen zusammengefasst und durch die Repräsentativbefragung überprüft, ergänzt und verdichtet wurden.

Als Ergebnis der Studie kann festgehalten werden, dass die befragten Erzieherinnen mit weitgehend heterogen zusammengestellten Kindergruppen arbeiten und in der Mehrheit „eine Offenheit für religiöse Begleitung im Sinne einer allgemeinen Unterstützung religiöser Bildung" (38) bekunden, ohne selbst in dieser Hinsicht aktiv zu werden. Eine christliche Bildung bejahen 64 % der Befragten, christliche Feste werden in fast allen Kindertageseinrichtungen gefeiert (z. B. Weihnachten in 96 % der Kitas), allerdings teilweise ohne religiösem Bezug. Nur etwa ein Drittel berichtet von interreligiösen Aktivitäten (vgl. 43). Inhalte über den Islam werden lediglich in 3 % der Einrichtungen vermittelt, ähnlich verhält es sich mit jüdischer Bildung (vgl. 41). Die Thematisierung anderer Religionen sowie der Bedarf nach interreligiösen Fortbildungsmöglichkeiten fallen in Einrichtungen konfessioneller Trägerschaft deutlich höher aus als in öffentlichen Einrichtungen (vgl. 46 u. 49). Die Erwartungen der Eltern hinsichtlich religiöser Bildung im Kindergarten werden sehr divergierend wahrgenommen (dafür 33 %, dagegen 34 %) (vgl. 48 u. 197). Die Aufnahme religiöser Begleitung und interreligiöser Bildung in den neuen Bildungs- und Orientierungsplänen scheint die Praxis in den Einrichtungen kaum beeinflusst oder verändert zu haben (vgl. 47). Insgesamt stellen die HerausgeberInnen „einen enormen Nachholbedarf an religiöser Begleitung sowie vor allem an interreligiöser Bildung" (51) fest.

Die Ergebnisse der Erzieherinnenbefragung wurden in einem interdisziplinären Tübinger Symposion mit interreligiösen und internationalen Beiträgen zur Diskussion gestellt, welche ebenfalls in diesem Band publiziert sind. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Religion auch in anderen Disziplinen als unterbeleuchtet wahrgenommen wird (vgl. 55). Eine stärkere Beachtung des Islam befürworten mehrere AutorInnen (vgl. 68, 73 u. 85). Die Vernachlässigung religiöser Bildung im Kindergarten wird mit der gegenwärtigen Fokussierung im Elementarbereich auf Sprachbildung und kognitive Bildung begründet (vgl. 92 u. 101).

Der zweite Teil der Publikation beinhaltet eine vertiefte Auswertung zur Tübinger Studie. Zunächst wird die Befragung im Horizont interreligiöser und interkultureller Bildung verortet und der Forschungsstand dargestellt. Auch hier ergibt die Conclusio, dass die religiöse und interreligiöse Dimension in erziehungswissenschaftlichen Entwürfen noch keine zureichende Bearbeitung erfährt (vgl. 160). Im Anschluss werden Details der Studie genauer ausgeführt und die Skalen des Fragebogens miteinander korreliert. Hinterher erfolgt eine Auswertung der freien Antworten. Zuletzt werden ausgewählte Aspekte diskutiert und bewertet. Die HerausgeberInnen halten hier fest, dass ohne „eine entsprechende Offenheit oder Bereitschaft der Erzieherinnen [können] religionspädagogische Aufgaben in den Einrichtungen auch in Zukunft nicht aufgenommen werden" (213) können. Die wenigen Angaben zu religiösen Fragen der Kinder werden wie folgt begründet: „Wo Kinder nicht gehört werden, da werden sie stumm." (218) Die HerausgeberInnen vertreten, „dass bestimmte Themen für das Aufwachsen und Leben in unserer Gesellschaft so wichtig sind, dass sie Kindern auch dann erschlossen werden müssen, wenn diese selbst nicht danach fragen oder Eltern keine entsprechenden Erwartungen äußern." (219) Schließlich sei das Leben mit religiöser und weltanschaulicher Pluralität eine Aufgabe, auf die alle Kinder, auch etwa jene, die in ländlichen Regionen aufwachsen, vorbereitet werden müssen (vgl. 212). Zuletzt betonen die AutorInnen: „Interreligiöse Bildung ist als Friedenserziehung zu begreifen und Friedenserziehung als interreligiöse Bildung. Beide zielen auf aktive und reflektierte Toleranz im Sinne wechselseitiger Anerkennung, von Respekt und Solidarität miteinander." (222)

Der Befund der Tübinger Studie spiegelt die Unsicherheiten wider, die österreichische Kindergartenpädagoginnen im Zusammenhang mit interkultureller und interreligiöser Praxis in Fortbildungen äußern. Der Kindergarten ist ein spannungsvoller Platz in dieser Hinsicht, aber auch einer der spannendsten Orte für die Gestaltung dieser interkulturellen und interreligiösen Herausforderung. Die Stu-

die bietet zahlreiche Anknüpfungspunkte zur Bearbeitung konkreter Problemstellungen im Berufsfeld Kindergarten.

Salzburg *Bettina Brandstetter*

SOZIALETHIK

◆ Heimbach-Steins, Marianne / Steins, Georg (Hg.): Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2012. (320) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-17-022215-1.

Der vorliegende Sammelband versteht sich als Ergebnis eines mehrjährigen Kooperationsprojektes zwischen VertreterInnen der Bibelwissenschaft und der katholisch-theologischen Ethik. Er widmet sich dem Verhältnis von Christlicher Sozialethik und Bibelhermeneutik und greift damit ein eklatantes Forschungsdesiderat auf: Die Zusammenschau theologischer Disziplinen im Allgemeinen und die der Ethik und Exegese im Besonderen, zumal das Verhältnis dieser beiden Fächer mit den drastischen Worten „wechselseitige Ignoranz" (246) und „innertheologische Sprachlosigkeit" (ebd.) charakterisiert werden kann.

Die in der Publikation behandelten Themen zeichnen sich durch Vielfalt aus, reichen sie doch von der kanonischen Bibelauslegung und weiteren hermeneutischen Ansätzen der Schriftauslegung sowie dem Lesen als ethischem Akt über das Konzept der Interpretationsgemeinschaft und der Handlungstheorie, den Themen Nachfolge, Erinnerung und Herrschaftsauftrag sowie Diakonia und Weisheit bis hin zur Auslegung „klassischer" biblischer Texte mit ethisch-moralischem Gehalt (z. B. Dekalog; prophetische Gesellschaftskritik bei Amos, Universalitätsanspruch bei Paulus). Beispiele gelungener Bezugnahmen auf die Bibel in lehramtlichen Texten mit sozialethischer Botschaft runden den Band ab.

Da unter den fünfzehn AutorInnen nur Georg Steins als Bibelwissenschaftler (AT) agiert – alle anderen sind dem sozialethischen bzw. praktisch-theologischen Feld zuzuordnen – ist die teils sehr differenzierte und gelungene Bezugnahme zu biblischen Texten und deren Rezeptionsgeschichte sowie zur hebräischen Begrifflichkeit positiv anzumerken. Hervorzuheben sind an dieser Stelle die Beiträge von Sebastian Zink und Andreas Lienkamp. *S. Zink* befragt exegetische Forschungsergebnisse aus der Erinnerungsthematik im AT und NT auf ihren ethischen und normativen Gehalt und entwickelt daraus Impulse für den christlich-sozialethischen Diskurs. *A. Lienkamp* greift, ausgehend von der Problematik des Klimawandels, Fehldeutungen in der Auslegung der Schöpfungserzählungen (Gen 1–3) auf, die er mit dem Rückgriff auf adäquate Übersetzungen der entscheidenden hebräischen Verben zu korrigieren versteht. Er schließt seinen Beitrag mit dem Leitbild der Nachhaltigkeit als moderne Ausdeutung des sogenannten Herrschaftsauftrages aus Gen 1,26.28.

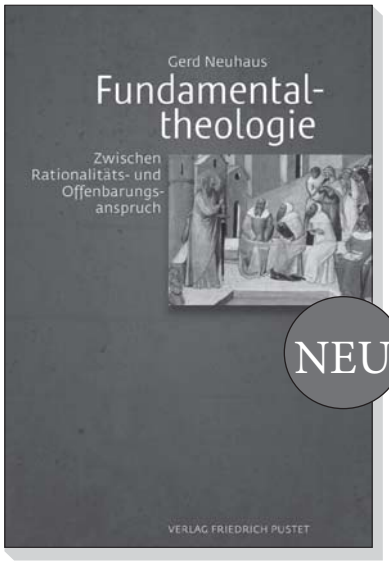
Als weiterer innovativer Beitrag sticht der methodologisch interessant gestaltete Artikel von *Daniel Bogner* und *Bettina Wellmann* hervor. Die AutorInnen stellen Überlegungen zu einer ethischen Dimension biblischer Erzählungen mit Hilfe der sozialwissenschaftlichen Kategorie der *kreativitätsorientierten* Handlungstheorie an. Durch diese erweiterte Perspektive erhalten „nicht nur explizit ethisch-normative Texte, sondern alle biblischen Kontexte, in denen Menschen in ihrer Interaktion, untereinander und mit Gott, geschildert werden" (132), Bedeutung.

Der Sammelband birgt Chancen, zeigt aber auch Mankos auf: Gut gelungen sind die unterschiedlichen Perspektiven und Stile der AutorInnen sowie die abwechslungsreiche Gestaltung, die Eintönigkeit vermeidet und den Lesefluss am Laufen hält. Als nachteilig erweist sich, dass durch die Aneinanderreihung unterschiedlichster Beiträge kein roter Faden erkennbar ist.

Mit Sicherheit wurde in Bezug auf den Dialog zwischen Ethik und Bibelwissenschaft erreicht, dass exegetische Detailergebnisse durch die Rezeption in der Ethik im Zusammenhang mit gesellschaftlich brisanten Themen ihre Aktualisierung und damit ihre theologische Relevanz erfahren, die so manchen exegetischen Analysen abhanden gekommen zu sein scheint. Somit ist dem Wunsch der HerausgeberInnen, „das theologische und interdisziplinäre sozialethische Gespräch mit der Bibel und den Austausch zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern beider Disziplinen anzuregen und weiterzuentwickeln" (9), Nachdruck zu verleihen und so gut wie möglich Folge zu leisten – ein erster, in hohem Maß wertzuschätzender Schritt ist mit dieser Studie getan.

Linz *Sigrid Eder*

Vernunft *und* Offenbarung



GERD NEUHAUS
Fundamentaltheologie
Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch

In seinem eigenständigen Entwurf einer Fundamentaltheologie entwickelt Gerd Neuhaus die Idee eines Gottes, den die Vernunft sich voraussetzen muss, um an ihren eigenen Widersprüchen nicht zu zerbrechen. Aber er weiß auch um die bleibende Fremdbestimmung des menschlichen Vernunftgebrauchs. Auf dieser Basis weist der Autor nach, wie diese Vernunft nicht nur die biblische Offenbarungsgeschichte erhellt, sondern dabei auch umgekehrt ihrer eigenen Defizite innewird. So gelingt der Nachweis, dass Vernunft und Offenbarung nicht Gegner, sondern Partner sind, die aufeinander angewiesen sind.

Aus dem Inhalt:
Glaubensbegründung zwischen Offenbarungs- und Rationalitätsanspruch – Glaubensbegründung auf der Ebene autonomer Vernunft – Anselms ontologischer Gottesbeweis und seine bleibende Aktualität – Die Gottesidee in der Moralphilosophie Kants – Anselms Gottesbegriff als Implikation des Urvertrauens – Die Herausforderungen des neuzeitlichen Atheismus – Nietzsches Wort vom „Tod Gottes" – Die Entwicklung des biblischen Glaubens – Die Kirche auf dem Weg zur Vollendung der Welt

320 S., kart., ISBN 978-3-7917-2489-8, € (D) 29,95 / € (A) 30,80

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

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.

Den Oberösterreichern als Schutzheiliger des Bistums Linz (Reskript der Ritenkongregation vom 21. April 1971) und inzwischen als zweiter Landespatron vertraut (Beschluss der Oberösterreichischen Landesregierung vom 17. März 2003), ist Florian nicht nur hierorts, sondern auch im benachbarten Bayern ein wohlbekannter und beliebter Volksheiliger. Reinhard Abeln unternimmt es, dem der Überlieferung nach 304 in Lauriacum (Lorch) mit einem Mühlstein um den Hals in der Enns ertränkten, sich mutig zum Christentum bekennenden römischen Offizier in Geschichte und Legende nachzuspüren. Ein erster Teil des topos-Taschenbüchleins widmet sich dem *Leben* des Heiligen (10–15). Grundlage zahlreicher Nacherzählungen und Ausschmückungen ist die aus dem späten 8. Jahrhundert stammende „Passio Floriani" (vgl. 16–28). Bis zum heutigen Tag wird darin die Erinnerung an den gläubigen Märtyrer und seine vierzig Gefährten, die er wegen ihres Glaubens aus dem Gefängnis zu befreien suchte, wachgehalten. Geschichtswissenschaftler bestätigen Teile dieser Legende als historisch gesichert.

„Verehrung und Brauchtum" widmen sich die darauffolgenden Seiten (29–35). Zentrum war und ist das weit über die Lande bekannte Augustiner-Chorherrenstift St. Florian in der Nähe von Linz, wo der Heilige seine letzte Ruhestätte gefunden haben soll. Nicht nur in Österreich, sondern auch in Süddeutschland wurden zahlreiche Kirchen zu Ehren des Heiligen erbaut. Auch in Polen, Italien und Ungarn – wohin Reliquien gelangt waren – erfuhr Florian als Glaubenszeuge Verehrung.

Wohl am bekanntesten ist Florian als Schutzheiliger vor Feuergefahr (die Mitglieder der Feuerwehr werden gerne als „Florianijünger" bezeichnet), wenngleich dieses Patronat nicht übermäßig alt ist. Bis zum 15. Jahrhundert galten Laurentius (Festtag: 10. August) und Agatha (Festtag: 5. Februar) als Patrone gegen das Feuer. Florian wurde wahrscheinlich deshalb zum Schutzheiligen, weil er im Wasser getötet wurde. Auch andere *Legenden* machen ihn zum Patron gegen Feuergefahr. Jedoch wird Florian nicht nur in Feuergefahr, sondern auch bei Hochwasser, Sturm und Dürre angerufen. Den Bierbrauern ist er Garant reinsten Wassers. „Vereinzelt wurde (wird) der heilige Florian noch in verschiedenen anderen Anliegen angerufen", etwa um einen Mann zu bekommen, oder um Kindersegen. „Selbst die Heiratsvermittler nahmen (nehmen) seine Hilfe in Anspruch" (vgl. 33).

Mit knappen Ausführungen zur „Darstellung des Heiligen" in der Kunst befassen sich die Seiten 48–50. „Florianserzählung und -rätsel" (36–43 [Gertrud Fussenegger], 43–47) sowie „Gebete – Lieder – Verse" ergänzen das Büchlein.

Bedeutung erlangt Florian in seinem grenzenlosen Gottvertrauen, in seinem ungebrochenen Glaubensbekenntnis. Diese Kraft schöpfte er gewiss aus dem Gebet, das ihm Stärke, innere Ruhe und Trost schenkte (59–63 [falsche Seitenangabe im Inhaltsverzeichnis]).

Ein kurzes Literaturverzeichnis (64 f.) sowie Anmerkungen (66 f.) schließen das Taschenbüchlein. Als Oberösterreicher jedoch vermisst man im Literaturverzeichnis eine wertvolle Publikation, nämlich: Rudolf Zinnhobler, Von Florian bis Jägerstetter. Glaubenszeugen in Oberösterreich, Linz 2004, worin auf den Seiten 31–43 Florian und seine Gefährten profund dargestellt werden.

Die schmale Publikation ist all jenen zu empfehlen, die sich in gut lesbarer Sprache Grundinformationen zu Florians Leben und Sterben sowie der sich anschließenden Wirkungsgeschichte aneignen möchten. Ebenso ist das Büchlein als nettes Geschenk für all jene vorstellbar, die den Namen des Heiligen tragen.

Rutzenmoos *Bernhard J. Kagerer*

THEOLOGIE

◆ Eilrich, Christiane: Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes (Studien zur Spiritualität und Seelsorge 2). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (446, 42 Abb.) Pb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 62,90. ISBN 978-3-7917-2315-0.

Die Verehrung Marias gilt noch immer als ein Spezifikum des Katholischen und vielfach sogar als das Unterscheidungsmerkmal gegenüber

den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften. Wenn daher eine protestantische Autorin nach den Möglichkeiten und Grenzen einer ihrer Konfession gemäßen Verehrung Marias fragt und das Werk zudem in einem katholischen Verlag erscheint, dann lässt dies an eine ökumenisch ausgerichtete Arbeit denken. Die an der Theologischen Fakultät Jena approbierte und mit dem Dissertationspreis der Friedrich-Schiller-Universität ausgezeichnete Studie verfolgt jedoch ein anderes Ziel: Die unter liturgisch-praktischem Gesichtspunkt aufgenommene Frage nach Maria und ihrer Verehrung steht im Dienst der Wiedergewinnung des inkarnatorischen Moments für die protestantische Christologie der Gegenwart (vgl. 172). Seine Unterbelichtung entziehe nicht nur der Verehrung Marias ihr Zentrum (vgl. ebd.), sondern habe zudem zur Folge, dass „in gegenwärtiger Verkündigung Aussagen zur Heilsrelevanz von Christi Leben, Tod und Auferweckung weitgehend unterbleiben" (19).

Der Schwierigkeit, protestantischen Christen einen Zugang zu Maria zu eröffnen, begegnet Eilrich gleich zu Beginn ihrer Arbeit. In ihrem *ersten Kapitel* ruft sie „Evangelische Begegnungen mit Maria" zu den Themen Verkündigung, Geburt und Kreuzigung anhand von Bibel, Liturgie Ikonographie, Kirchenmusik und Hymnologie in Erinnerung, nicht ohne sogleich Abgrenzungen zu katholischen Deutungen vorzunehmen. Schon die anhand des Apostolikums getroffene Auswahl der Szenen macht deutlich, dass die „Figur" Maria als eine relationale, ganz auf die Menschwerdung Christi hingeordnete, betrachtet wird: Sie gewinnt „ihre theologische Bedeutung ausschließlich in ihrer Beziehung zu Christus und in strikter Abhängigkeit von Christus", sodass Aussagen über Maria „Aspekte und somit auch Bestandteile der Christologie" (52) sind. Im *zweiten Kapitel* „Entstehung und Entwicklung der Marienverehrung – Theologische Motive in der Liturgie" unterstreicht Eilrich anhand von Luthers Predigten zu den Marienfesten und ihrer Ausrichtung am „sola scriptura" und am „solus Christus" die gegenüber der Tradition neuen Akzentsetzungen des Reformators und die bleibende Legitimität der Verehrung Marias im Protestantismus als Vorbild und zur Stärkung des Glaubens.

Den Angelpunkt der Studie bildet das der theologischen Reflexion gewidmete *dritte Kapitel* „Jungfrau und Gottesmutter – Die Figur Mariens als Illustration inkarnatorischer Christologie". Hier untersucht Eilrich im Ausgang von der relationalen Christologie Pannenbergs zunächst, inwieweit die Jungfräulichkeit und die Gottesmutterschaft Marias als Aspekte einer inkarnatorischen Christologie dogmatisch relevant sind, um sich dann der Klärung des Begriffs der „cooperatio" zu widmen: Hinsichtlich der „Parthenogenese" weist sie die Kritik G. L. Müllers an der Trennung von historischem Ereignis und Interpretament zurück (84, Anm. 37). Erstere sei für das wahre Gottsein, die Sündenlosigkeit und das wahre Menschsein Christi nicht unbedingt notwendig und könne daher auch keine Bedeutung als „Grundlage für dogmatisch verantwortete christologische Sätze" haben (197). An der Formulierung des Credo sei aber wegen der „Einheit der Christenheit durch die Zeiten hin" (ebd.) festzuhalten. Die biblisch-ätiologische Legende illustriere das göttliche Heilshandelns in ihrem Sohn, die Jungfräulichkeit Marias stehe für ihre uneingeschränkte Offenheit für Gott und sein Wort.

Zentral erweist sich für die Fragestellung der Verfasserin dagegen die – unter Zurückweisung des Immaculata-Dogmas und des Substanzdenkens gedeutete – Gottesmutterschaft: Gottesmutter ist Maria wie alle vorbildlichen Glaubenden, die in ihrem Leben immer wieder neu gehorsam die „Sohnschaft" (Gal 4,5f.) empfangen, und als die Mutter des Menschen Jesus von Nazaret, „der sich im Laufe seines irdischen Lebens in seiner Menschheit als der ewige Sohn Gottes erwies und als solcher durch seine Auferstehung bestätigt wurde" (209). Ihm geistigleiblich Mutter zu sein ist ein Prozess, der „das gesamte irdische Leben Jesu umgreift und … den Rahmen für die Ausprägung der personalen Identität Jesu als Sohn Gottes bildet" (211). Von einer Mitwirkung Marias mit Gott kann nach den von Luther gesetzten Grenzen nur im Sinne der Inanspruchnahme der Werke des Menschen durch Gott, des gnadengewirkten gläubigen Hörens, der glaubenden Annahme der Erwählung als passive Verfügbarkeit und aktive Bereitschaft, den ihr zukommenden Teil zu übernehmen (vgl. 235), sowie der Früchte des Glaubens die Rede sein.

Auf der Basis dieser systematisch-theologischen Grundlegung prüft Eilrich im *vierten Kapitel* „Die Figur Mariens in Handlungsfeldern Praktischer Theologie – Orte und Projekte" unterschiedliche Formen protestantischer Hinwendung zu Maria kritisch auf ihre theologische Berechtigung. Zur Sprache kommen

die Spiritualität dreier marianisch geprägter Schwesterngemeinschaften, Gebete wie das Ave Maria, der Rosenkranz und der Angelus in seiner protestantischen Form, das Begehen eines Marienpatroziniums, exemplarische Predigten, Kirchenpädagogik, Marienstatuen im Kirchenraum und Unterrichtsentwürfe. Als möglichen Ertrag für die Liturgie verbucht Eilrich die Ausschöpfung des vorhandenen Reichtums protestantischer Festkalender, die Wiedergewinnung der Verehrung Marias als Gottesgebärerin und die vertiefte Wahrnehmung liturgischer Räume, als Gewinn für die individuelle Frömmigkeit das Beten des Ave, allerdings mit der Modifikation des „voll der Gnade" zur wörtlichen Übersetzung „Begnadete" (315), und des Rosenkranzes, ausgenommen die beiden letzten glorreichen Geheimnisse.

Trotz unterschiedlicher, methodisch klar reflektierter Annäherungen an die „Figur" Maria, zeichnet sich die Studie durch ihre systematische Geschlossenheit aus. Ihr gelingt es, auch ungewohnte und vergessene Perspektiven der Marienthematik – wie z. B. das Motiv der Einhornjagd – neu in die theologische Reflexion heimzuholen. Diese steht im Dienst einer profiliert protestantischen Verehrung Marias bzw. der glaubenden Annahme des Wortes Gottes. Von ihr her sind auch die – klassischen – Anfragen an die katholische Marienlehre bestimmt. Aus der Sicht letzterer wäre es gerade im Horizont einer inkarnatorischen Theologie nötig, das Problem des Ankommens des Wortes im Glaubenden vertiefend zu bedenken. Doch schon die Förderung der Verehrung Marias im Protestantismus ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einem intensiveren Hören auf das Wort Gottes und zur Wiedergewinnung der Fülle des Glaubens.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

◆ 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.

Die 13. Ökumenische Sommerakademie in Kremsmünster 2011 stellte sich im Horizont einer Migrationsgesellschaft der Frage nach „dem Fremden". Angehörige der Kirchen, des Judentums und Islams reflektieren aus literarischer, bibelwissenschaftlicher, religionsphilosophischer, psychologischer, sozialethischer, systematisch-theologischer und pastoraler Perspektive Hermeneutiken „des Fremden". Aus der inspirierenden Fülle können nur einige ausgewählt werden.

Die jüdische Schriftstellerin und Literaturwissenschaftlerin *Anna Mitgutsch* erinnert an die fundamentale Bedeutung, die Emigration und Exil, die Fremden und die Erfahrung eines fremden Gottes in der hebräischen Bibel haben. Daraus folgt, dass „Anderssein nicht nur zu tolerieren, sondern als Gewinn und als Horizonterweiterung zu sehen" (20) ist. Differenz wäre auszuhalten, weil so neue, gemeinsame Wirklichkeiten entstehen können. Der Bibelwissenschaftler *Christoph Niemand* weist nach, dass die „biblische Religion an ihrer Wurzel eine *Migranten-Religion*" (26) ist, die die Spannung zwischen eigener Identität und offenem Mitleben in einer pluralen Gesellschaft unterschiedlich meisterte. Eine brillante Phänomenologie „des Fremden" liefert der systematische Theologe *Franz Gmainer-Pranzl*. Das Fremde zeigt sich als Anspruch, der erlitten wird. Es bedarf „responsiver Kompetenz", d. h. „der Fähigkeit, Identität angesichts der Zumutung des Fremden zu entwickeln und Antworten auf den Anspruch des Außerordentlichen zu entwickeln." (73). Die evangelische Theologin *Susanne Heine* setzt sich aus psychologischer Sicht mit der Ambivalenz von Faszination und Bedrohung und den damit verbundenen Omnipotenzfantasien angesichts des Fremden auseinander. Im biblischen Glauben an den „nahen Gott, der anders bleibt" (87), könnten diese Dynamiken unterbrochen werden. Der islamische Religionspädagoge *Mouhanad Khorchide* sensibilisiert für die Schwierigkeiten junger MuslimInnen in einer Gesellschaft, die ethnische, nationale, religiöse und sozio-ökonomische Phänomene zu wenig unterscheidet und Religion zur Problemursache erklärt. Es wäre nötig, in den „Anderen", die mit den Muslimen identifiziert werden, nicht „das Fremde", sondern „das Neue" zu erkennen. *Doris Peschke*, Generalsekretärin der „Churches Commission for Migrants in Europe" beschreibt das Phänomen Migration aus soziologischer Perspektive und stellt u. a. das Projekt „MIRACLE" vor, das für Gemeinden Trainingsmodule entwickelt hat, um ein besseres Zusam-

menleben von Menschen mit und ohne Migrationshintergrund zu fördern. Der Sozialethiker *Wolfgang Palaver* hilft mit dem Modell des „parochialen Altruismus" zu verstehen, warum sich Solidarität oft nur in Bezug auf die eigene Gruppe und in Abgrenzung von „Anderen" realisiert. Er regt die Wiederbelebung christlicher Pilgerexistenz für eine globale Solidarität an, die ohne Feinde auskommt. Diakonie-Direktor *Michael Chalupka* ruft die politische Perspektive in Erinnerung und befragt die Kirchen nach (1) Wahrnehmung bzw. Sichtbarkeit des Fremden, (2) ihrer ökonomischen Kompetenz sowie (3) ihrem Umgang mit dem Fremden innerhalb ihrer selbst. Der serbisch-orthodoxe Priester *Drago Vujic* schildert schließlich Erfahrungen einer Kirche in der Diaspora und zeigt, wie die Erfahrung der Fremde für die Gläubigen seiner Gemeinde zum Segen werden konnte, weil Gott auf neue Weise erfahrbar wird.

Der Sammelband ist unerschöpflich in der Reflexion von Grundlagenfragen, derer sich eine Migrationsgesellschaft vergewissern muss. Dem Band ist eine breite Rezeption – auch in der Politik oder in der Migrationsforschung – zu wünschen. Zugleich wecken die Beiträge die Sehnsucht nach dem Fremden und zeigen, warum es ein „Gewinn" ist, sich dessen Anspruch zu stellen. Theologisch wird immer wieder der „fremde Gott" ins Bewusstsein gerufen, der sich nicht für menschliche oder kirchliche Interessen vereinnahmen lässt und die Kirchen werden an ihre Berufung zur Pilgerschaft in der Welt erinnert.

Kritisch anmerken könnte man das Fehlen einzelner Aspekte, die im Horizont tendenzieller Fremdenfeindlichkeit wichtig sind. Mit dem systematischen Schwerpunkt kommen soziale, politische, ökonomische und pastorale Fragen eher zu kurz. Aus praktisch-theologischer Sicht wäre eine stärkere Präsenz der „Stimmen" jener, die als „anders" oder „fremd" gelten, wünschenswert, und die Darstellung und Reflexion eines Praxismodells, wo ein gutes Zusammenleben von „Fremden" und „Eingeborenen" bereits Realität ist.

Wien *Regina Polak*

◆ Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit (topos taschenücher 793). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (156) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0793-0.

Die Begründung des Wiedererscheinens eines einzelnen Werkes aus dem umfangreichen Œvre eines der bedeutendsten christlichen Philosophen des 20. Jahrhunderts in einer leicht erwerbbaren Taschenbuchausgabe liegt wohl im Aktualitätsanspruch der Ausführungen Josef Piepers zu „Tod und Unsterblichkeit".

Die Studie setzt ein mit der Frage: „Was eigentlich ‚geschieht', aufs Ganze gesehen und im Grunde, wenn ein Mensch stirbt?" Damit wird auf ein Geschehen abgestellt, das vor dem als statisch anzusetzenden ‚Tod' stattfindet. Und: Diesem Geschehen kommt tatsächlich gegenwärtiges Interesse zu (Stichworte dafür z. B.: zunehmendes Älter-Werden, Pensions-Problematik, Palliativ-Medizin, Hospiz …). Indem nun Josef Pieper nicht von parteilichem Engagement her (also etwa Jung und Alt gegeneinander ausspielt), sondern nach dem Ganzen des Sterbe-Geschehens fragt, bewahrt er vor Einseitigkeiten, vor „unerlaubter Vereinfachung" (32–33), so etwa bei der Wiedergabe von Berichten über Hinrichtungen in der NS-Gewaltherrschaft. „Zweierlei (werde) deutlich. Erstens die unhemmbare Energie, mit welcher der Mensch in dieser äußersten Situation endgültig Ordnung zu schaffen sucht im Raum seiner inneren Existenz, und die alles andere überschattende Sorge, sich selber in die gebührende rechte Verfassung zu bringen für den letzten Schritt." (101) Mit dem spannungsreichen Gegenüber von „Ordnung- Schaffen", das wohl auf die Vergangenheit gerichtet ist, und der auf Zukünftiges gerichteten „Sorge" wird das Ganze des Sterbegeschehens der zum Tode Verurteilten genannt, und mit „unhemmbarer Energie" und „alles andere überschattende Sorge" wohl der Grund für beides. Wovon dieser Grund letztlich getragen ist, macht die anschließende Hinzufügung Piepers deutlich: „…, daß natürlich niemand unter den Verurteilten das Verhängte anders denn als schreiendes Unrecht angesehen habe; daß aber nur der zu vollem Frieden gekommen sei, der es über sich gebracht habe, sogar noch dieses Unrecht zu vergeben." (101–102).

Das alles beschreibt Sterben – der Titel des Buchs lautet aber: „Tod und Unsterblichkeit". In welcher Relation stehen nun aber „Tod" und „Sterben" nach Pieper? Deutlich wird die Antwort in den an Obiges anschließenden Passagen: „Das Zweite … ist jene verwunderliche Hervorrufung der Freiheit gerade durch die Gewaltsamkeit der Konfrontierung mit dem Tode. … Das heißt natürlich nicht, die endgültige innere

Ordnung komme in jedem Fall und sozusagen von selbst zustande; die Entscheidung kann sehr wohl auch anders ausfallen. Dennoch bleibt bestehen, daß offenbar die Situation des äußersten Ernstfalls mindestens die Aufforderung in sich enthält und also wohl auch die Möglichkeit, in voller Freiheit den letzten Schritt auf dem Wege zu tun, wodurch dann die ganze Wanderung ein für alle Mal ihren Sinn empfängt" (102–103) Demnach bringe die Konfrontation, nicht aber die Realität des tatsächlich eingetretenen Todes in „die Situation des äußersten Ernstfalls". Kürzer gesagt: das für die eigene Existenz hingenommene Todes-Urteil bringe die Freiheit, sich für's Sterben und gegen Versuche zur Lebensverlängerung zu entscheiden.

Diese Freiheit wäre allerdings als „makaber" (im spätmittelalterlichen Sinn des Wortes) zu kennzeichnen, würde sie nicht in Verbindung stehen mit dem zweiten Substantiv des Titels. Pieper erscheint es allerdings als „sinnvoller, statt von der ‚Unsterblichkeit' von der Unzerstörbarkeit und Unvernichtbarkeit der Seele zu sprechen oder von ihrer Unvergänglichkeit." (127) Als deren Basis sieht er der Seele „Wahrheitsfähigkeit" (136).

Schwierig wird der Nachvollzug des Gedankengangs m.E. allerdings, wenn gemeint wird, dass in obigen Substantiven „die Destruktionsgewalt des Todes gleichfalls anwesend" (127) sei. Denn: „Tod" und „Unzerstörbarkeit" des Menschen sind wohl nicht auf einen Nenner zu bringen! Als Ausweg böte sich m.E. eine Ent-Mythologisierung des Todes-Verständnisses an, die dem Sterben bzw. der Gestaltung des Sterbens Raum lässt! Und: Für dieses Sterben bieten die Pieperschen Ausführungen, die nach dem Ganzen des Sterbens und dem Grund dafür fragen, mit ihren Hinweisen auf die mögliche Ambivalenz des Sterbens, die sowohl Verlust als auch Gewinn meint, und das eben nicht getragen ist vom „Tod", sondern in der Unzerstörbarkeit (wäre es nicht besser von „Ewigkeit" zu sprechen?) der Seele gründet, überaus gute Ansatzpunkte!

Wien *Hermann Hold*

◆ Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.): Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien II). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (516) Geb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-7917-2292-4.

Die Veröffentlichung der gesamten ursprünglichen Fassung der Habilitationsschrift Joseph Ratzingers *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura* (JRGS 2, 2009), 50 Jahre nach der Publikation des dann schließlich eingereichten dritten Teils *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959), stellt in mehrerer Hinsicht ein bemerkenswertes Faktum der neueren Theologiegeschichte dar. Dadurch wurde endlich das einstmals anstößige Gesamtanliegen der Habilitationsschrift deutlich, deren dritter Teil seinerzeit vor allem hinsichtlich der Stellung Bonaventuras zum Pariser Aristotelismus und zu Joachim von Fiore kontrovers diskutiert worden war.

Der vorliegende Sammelband, der im ersten Teil „*Offenbarung und Geschichte*" auf eine Fachtagung in Bagnoregio vom 11. bis 13. September 2009 zurückgeht, würdigt die Bonaventura-Forschungen Ratzingers unter verschiedenen Gesichtspunkten (17–341). Im zweiten Teil (343–508) sind Stellungnahmen zur Rezeptionsgeschichte der *Geschichtstheologie* von 1960 bis 2009 beigefügt. Es ist hier selbstverständlich nicht der Ort, auf alle Beiträge, insbesondere des zweiten Teils, ausführlich einzugehen.

Die Verbindungslinien zu einem theologischen Grundanliegen des Lehrers Ratzingers Gottlieb Söhngen zieht Richard Schenk OP in seinem wichtigen Beitrag *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei* (18–49). Die Kontroverse zwischen Söhngen und Erich Przywara SJ um *analogia entis* oder *analogia fidei* wird dabei in der Rezeption Ratzingers sowohl im Licht des II. Vatikanums als auch der Ökumene (Auseinandersetzung mit Karl Barth) gesehen. Zugleich wirft der Beitrag einen Blick auf die umstrittenen Beziehungen Bonaventuras zu Thomas von Aquin. Rudolf Voderholzer (*Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt [1955/2009] und seine theologische Tragweite* [50–73]), Peter Hofmann (*Offenbarung und Geschichte. Joseph Ratzingers Kommentar zu Gaudium et spes als angewandte Bonaventura-Rezeption* [74–103]) und Maximilian Heinrich Heim OCist (*Ekklesiologische Linien in den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers* [104–115]) zeigen die ekklesiologische Bedeutung des Offenbarungskonzepts Ratzingers auf: Offenbarung geschieht in

einer geschichtlich verfassten, aus konkreten Menschen als Offenbarungsträgern bestehenden Kirche.

Dem franziskanischen Hintergrund der Theologie Bonaventuras widmen sich Paul Zahner (*Bonaventura, der franziskanische Joachitismus und Joachim von Fiore. Die weitere Forschung nach den Bonaventura-Studien von Joseph Ratzinger* [152–165]) und der beachtenswerte Beitrag von Leonhard Lehmann OFMCap über *das Franziskusbild Bonaventuras in den Studien Joseph Ratzingers* (116–151), der zeigt, wie stark Ratzingers Offenbarungsverständnis in der monastischen und franziskanischen Tradition der *relevatio* an einzelne Menschen in ihrem geschichtlichen Kontext wurzelt (einschließlich einer Aufwertung der *Legenda maior*).

Der historischen, systematischen und sprachlichen Eigenart der Theologie Bonaventuras widmet sich eine weitere Gruppe von Beiträgen. Die für Bonaventuras Offenbarungsverständnis zentrale Kategorie der Zeitlichkeit im Spannungsgeflecht der platonischen und aristotelischen Ewigkeitsterminologie untersucht Florian Kolbinger (*Tempus, aevum, aeternitas. Einige Gedanken zu Bonaventuras Begriff von Zeit und Ewigkeit* [166–206]), während Charles Morerod den *Tatcharakter der Argumente für die Existenz Gottes* herausstellt (207–217). Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Bonaventura und der Charismatischen Erneuerung im Konzept der Geist-Erfahrung (bei Bonaventura am Ende, in der Charismatischen Erneuerung als Initiation) zeigt Andreas Schmidt (*Das „mystische Gepräge" der revelatio* [218–239]) auf. Beachtung verdienen auf jeden Fall die eingehenden Untersuchungen von Rolf Schönberger zum Sprachproblem von Offenbarung und Theologie angesichts der nach Bonaventura unzutreffenden affirmativen Aussagen über Gott (*Affirmationes sunt imcompactae* [240–282]) und der negativen Theologie in der „sapientia nulliformis" von Marianne Schlosser (*Sapientia per Spiritum sanctum revelata* [283–306]).

Auch wenn Cornelio de Zotto MHC Ratzinger in geradezu hymnischen Worten in die Tradition der *sapientia christiana* stellt (*La teologia come sapienza cristiana* [307–341]), bleibt die Frage unbeantwortet, ob die im zweiten Teil dokumentierte kritische Rezeption, die Ratzingers *Geschichtstheologie* von 1959 erfahren hat, durch die Veröffentlichung des Gesamtwerkes neutralisiert oder überholt ist.

Regensburg *Ulrich G. Leinsle OPraem*

◆ Rosenberger, Michael: Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets. Echter Verlag, Würzburg 2012. (151) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-429-03529-7.

Einführungen in Theologien des Gebets kommen in kaum einem theologischen Studienplan im deutschen Sprachraum vor – an der KTU Linz besteht eine rühmliche Ausnahme, und der Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie Michael Rosenberger legt seine Einführung in eine Theologie des Gebets nun in Buchform vor. Er ist davon überzeugt, mit diesem Brückenschlag zu Dogmatik und Moraltheologie ein „Herzstück der Theologie" auszufalten: „Das Gebet ist der ureigenste Gegenstand der Theologie." (22)

Rosenbergers theologische Reflexionen bearbeiten den Gegenstand überblicksartig in zehn Kapiteln: Was ist Gebet und wie ist seine Praxis, was gilt für seine innerlichen (Kapitel 2–4) und leibhaftigen (Kapitel 5–8) Vollzüge? Zuerst bestimmt Rosenberger Gebet als „die bewusste ganzheitliche Begegnung mit dem Geheimnis" (16), auch, um ein Gemeinsames aller Religionen zu betonen. Anthropologisch lässt sich bemerken, dass Beten mit dem Anrufen eines Namens auch an eigene Identität erinnert und eigene Lebensgeschichte erzählt. Es umfasst Hören und Reden in der Begegnung mit der Wirklichkeit und dem Geheimnis. Für die Gotteslehre zeigt sich, dass Gott Geheimnis bleibt, und für die Pneumatologie, dass der Geist als Eros Gottes in den Menschen betet. Christologisch lässt sich mit Jesus „Abba" sagen und mit Christus der Vater sehen. Trinitätstheologisch ist christliches Beten damit ein Beten zum Vater durch den Sohn im Geist. Eine Mystik des Gebets als Gotteserfahrung verfolgt Rosenberger diachron in der Gebetspraxis des Mönchtums, der Hohelied-Mystik von Frauen im Mittelalter und der neuplatonischen (Männer-)Mystik, der Mystik des Alltags bei Ignatius von Loyola bis zu modernen Interpretationen. Aus den biblischen „Gebetsvorlagen" ragen insbesondere die Psalmen als „spirituelle Muttersprache Jesu" (83) und das Vater Unser hervor. Rosenberger weist auf, wie Beten mit Leib und Seele sich in Körperhaltungen und Gebärden, Singen und Tanz bzw. in den Rhythmen des Tages oder von Liturgie und Wallfahrt ausdrückt. Auch die Frage nach der „Wirksamkeit" von (Bitt-)Gebeten spart er nicht aus (Kapitel 9), die

er mittels der Unterscheidung der Perspektiven von Gott, erster und dritter Person untersucht: „Ließe sich ein ‚Nutzen' des Gebets objektiv empirisch nachweisen, wäre das Gebet kein Ausdruck von Glaube, Hoffnung und Liebe mehr." (131 f.) Nicht zuletzt gibt Rosenberger Hinweise darauf, wer und was Menschen zu beten lehrt – und damit auch zu einer zukunftsfähigen Sprache der Gesellschaft beiträgt.

Zu diskutieren erscheint mir Kapitel 5 mit der Frage nach Sprachregelungen für das Beten, kirchlich und interreligiös. Darin versteht Rosenberger Beten als „Ausdruck einer gemeinsamen Sprache der Kirche" und bemerkt, eine solche brauche „klare, allgemein verbindliche und allen bekannte Regeln – und Instanzen, die diese Regeln aufstellen und ihre Einhaltung kontrollieren". (67) Das kirchliche Lehramt sei „eine Art ‚Dudenkommission'" (67) auch der Gebetssprache gemäß des alten Zusammenhangs von *lex orandi* und *lex credendi*. Christliches Beten sei „primär ein Sprechen mit anderen Glaubenden und in der Gemeinschaft des Glaubens – und *darin* (!) ein Sprechen mit Gott" (71, Hervorhebung des Autors), sodass die Kirche selbst zum Subjekt des Betens wird. „Der Glaubende spricht mit Gott in der Muttersprache seiner Religion." (71) Wie das zusammen mit dem Ansatz, Beten sei Begegnung mit dem Geheimnis in der je eigenen Lebenserfahrung und „nicht allein Wortgeschehen" (17), gedacht werden kann, hätte einige tiefer schürfende, auch philosophische Überlegungen verdient. Diese Einseitigkeit übergeht auch jenes sprachschöpferische Wortefinden, worin Beten Theologie und Kirche herausfordert, ihre *lex credendi* und ihre Sprachgewohnheiten zu modifizieren.

„Beten zu können ist letztlich ein Geschenk", schreibt Rosenberger (140). Seine theologischen Reflexionen mitsamt ihren Gedichten und Gebeten scheinen mir auch eine dankenswerte Anstiftung dazu zu sein, das Geschenk nicht zu übersehen.

Graz *Elisabeth Pernkopf*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Wrogemann, Henning: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft 1). Gütersloher Verlagshaus, Güterloh 2012. (409) Pb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-579-08141-0.

Nach den beiden Einführungen in die Interkulturelle Theologie, die Klaus Hock und Volker Küster 2011 vorgelegt haben, ist nun ein Werk des an der Kirchlichen Hochschule Wuppertel/Bethel tätigen Missions-, Religionswissenschaftlers und Ökumenikers Henning Wrogemann erschienen. Diese Einführung ist als erster Teil eines dreiteiligen Lehrbuchs „Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft" konzipiert und geht konsequent vom Verständnis des Christentums „als einer *globalen Religionsformation in vielen kulturell-kontextuellen Varianten*" (Vorwort, 13) aus. Zu den Voraussetzungen und fundamentalen Aufgaben eines Faches „Interkulturelle Theologie" gehört es demnach, „die Weite der Weltchristenheit in den Blick zu nehmen" (34) – eine Herausforderung, der sich der Verfasser sowohl durch die Reflexion grundlegender Begriffe als auch durch die Darstellung konkreter Entwicklungen stellt.

Die Einleitung in das Aufgabengebiet „Interkulturelle Theologie" (17–42) setzt die Einsicht in „die gegenseitige Verwiesenheit von Verstehensbegriff einerseits und Kulturverständnis andererseits" (41) voraus, begreift „Kultur" also nicht nur als Objekt theologischer Reflexion, sondern als deren Medium. Dieser grundlegende Zusammenhang kommt im ersten Teil (43–159), in dem der Zusammenhang von interkultureller Hermeneutik und Kulturbegriff untersucht wird, zum Tragen. In der Auseinandersetzung mit dem „Fremden", das in kolonialen Kontexten diskursiv konstruiert wurde, kommt Interkultureller Theologie eine kritische Rolle zu. Gegen die traditionelle Auffassung, Theologie müsse sich dem Kontext „anpassen", bringt der Verfasser am Beispiel der indischen Dalit-Theologie den widerständigen Charakter kontextueller Theologie zur Geltung: „Kontextualisierung bedeutet De-Kulturation, Anti-Kulturation und damit Widerspruch" (115). Gegen einen essentialistischen Kulturbegriff betont der Verfasser den kommunikativen, öffentlichen und diskursiven Charakter des Kulturellen: „Kultur ist nicht Abbildung oder Ausdruck von ‚etwas', das in der Tiefe des menschlichen Denkens liegt, sondern Kultur ‚ist' nur, insofern sie öffentlich ist, beobachtbar, vermittelt, interper-

sonal“ (132). Interkulturelle Theologie wird als semiotisch sensibler Diskurs verstanden, der „Neuzuschreibungen von Bedeutungsgehalten in kulturell-religiösen Transformationsprozessen“ (145) nachspürt. Spätestens hier wird die politische Brisanz dieses Zugangs deutlich, berücksichtigt man etwa, „dass ethnische Identitäten durch die koloniale Situation oft erst entstanden sind“ (151). Insofern Interkulturelle Theologie „die kolonialen Techniken der Identitätsstiftung“ (155) aufdeckt, leistet sie einen maßgeblichen Beitrag zu einer kritischen Rekonstruktion gerechter und offener Interkulturalität, ohne die eine Theologie in globaler Perspektive nicht mehr möglich ist.

Im zweiten Teil (161–224) kommt Afrika als exemplarische Größe kontextueller Theologie zur Sprache. Der Verfasser zeigt auf, dass nach den bekannten „afrikanischen Theologien“ eine enorme Dynamik evangelikaler Theologie eingesetzt hat; von daher wird der „Ort“ des Theologietreibens wichtig sowie die Machtpositionen, von denen aus Theologie betrieben wird. Treffend spricht der Verfasser in diesem Zusammenhang von der „Kontextualität von Kontextuellen Theologien“ (220).

Der dritte Teil (225–296) weist auf fünf missionstheologische und -praktische Modelle hin: 1. die Ersetzung, die einen radikalen Traditionsbruch vollzieht; 2. die Indifferenz, was die Relation von Evangelium und Kultur betrifft (wie am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine ersichtlich); 3. die Veredelung, die das Niveau der Adressatenkultur zu „heben“ beabsichtigt; 4. die Indigenisierung, die von einem neoromantischen Hintergrund her traditionelle kulturelle Identitäten wieder etablieren möchte; und 5. die Aneignung im Sinn einer intuitiven Übernahme religiöser Elemente in kulturelle Traditionen.

Der vierte Teil (297–375) dieser Einführung setzt sich systematisch mit zentralen Begriffen und Fragen Interkultureller Theologie auseinander, so etwa mit Inkulturation, Synkretismus, postkolonialen Diskursen, Ökumene, Kontextualität und Interkulturalität. So sehr dieser letzte Abschnitt durch eine Reihe von Beispielen (vor allem aus den afrikanischen Kirchen) konkret erschlossen wird, so unzureichend bleibt er in theologisch-systematischer Sicht. So hätte zum Beispiel das Verständnis von Synkretismus gerade vom semiotischen Ansatz her, den der Verfasser im ersten Teil vertritt, viel differenzierter entwickelt werden können, als dies durch den Verweis auf die (wenn auch sehr interessanten) Beispiele der Exorzismen und Reinigungsriten (vgl. 315–325) erfolgt.

Die Stärke dieses Buches liegt in der Verbindung von theologischer Erkenntnislehre und kirchlich-missionarischer Praxis; zu Recht macht der Verfasser auf die pentekostalen und evangelikalen Bewegungen aufmerksam, die mittlerweile einen relevanten und weiter zunehmenden Faktor des globalen Christentums bilden. Die erkenntnistheologische Auseinandersetzung ist dort stark, wo sie an ein missionswissenschaftliches Problembewusstsein anschließt, lässt aber dort, wo es zum Beispiel um Theorien des Fremden, der Kontextualisierung oder der Religionssoziologie geht, einige Fragen offen. Das Prinzip dieser Einführung: „Das Christentum als globale Formation würdigen“ (342) ist ein wichtiger Impuls für einen theologischen Lernprozess, auf den die christlichen Kirchen letztlich nicht (mehr) verzichten können.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Deutsch, Thomas: O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling (Trierer Theologische Studien 77). Paulinus Verlag, Trier 2011. (260) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-7902-1232-7.

Denken und Beten werden für gewöhnlich unterschiedlichen Bereichen zugeordnet: Die Reflexion des Glaubens geschieht an der Universität, das Gebet hat seinen Ort in der Kirche. Manche Christen sehen daher im Theologiestudium eine Gefährdung für das Glaubensleben und empfinden jede Kritik an ihren Frömmigkeitsübungen als zerstörerisch, andere vermitteln wegen der Diskrepanz von Intellektualität und Glaubensvollzug den Eindruck einer gespaltenen Existenz oder geben das Beten ganz auf und setzen Christsein mit Menschsein gleich. Infolge der seit dem Hochmittelalter üblichen Trennung von Theologie und Spiritualität fehlen dem Phänomen Gebet „Begründung, Klärung und Weitung durch die Vernunft“ (2). Für die Theologie hat der mangelnde Bezug zur lebendigen Glaubenserfahrung zur Folge, dass aus der Einführung in das Geheimnis ein steri-

les Bescheid wissen wird, und für die nachneuzeitliche Vernunft, dass ihr ihre eigenen Grundlagen, „die Identität des Subjektes und die Kohärenz seiner Welt“ (3), abhandenkommen.

Die an der Päpstlichen Universität Gregoriana bei Prof. Dr. Elmar Salmann OSB verfasste Dissertation wendet sich diesem komplexen Problem zu, indem sie das Verhältnis von Beten und Denken zu ihrem Thema macht. Ihre These lautet: „Beten und Denken sind zwei autonome, aber nicht autarke Grundvollzüge des Geistwesens Mensch. Sie berühren, unterschieden, ergänzen, begründen und verbinden einander“ (13).

Entfaltet wird diese Annahme zunächst anhand der Denkformen und der Gebetstheologien der beiden in unterschiedlicher Weise durch die Exerzitien des Ignatius geprägten Theologen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar: Als Vollzug der natürlichen Transzendentalität richtet sich das Denken nach Rahner auf das Geheimnis des Seins, während das von der Gnade getragene Beten ein Sich-Einlassen auf den sich im Sohn und im Geist mitteilenden Gott und Vater Jesu Christi ist. Im Beten verwirklicht sich – und das wird durch das Denken aufgezeigt – die immer schon über sich hinaus verwiesene, dialogisch verfasste und unter dem freisetzenden Primat der Gnade stehende Existenz. Dass es aber das Gebet gibt, stellt wiederum eine „massive Anfrage an ein rein analytisch-positivistisches Denken“ (71) dar. Demgegenüber unterstreicht Balthasar die Rezeptivität der Vernunft, die Notwendigkeit eines durch die Kontemplation angeregten, umkreisenden Wahrnehmens der Offenbarungsgestalt und den dialogisch-antwortenden Charakter des Betens, der sich aus dem Angesprochenwerden des Menschen durch die Offenbarung und durch seine geistgewirkte Einbeziehung in die Selbstverdankung des Sohnes an den Vater ergibt. In der liebenden Teilnahme an ihr verwirklicht die endliche Freiheit ihre schöpfungsgemäße Bestimmung und gelangt so zu ihrer eigenen Erfüllung.

Um die Ansätze Rahners und Balthasars miteinander ins Gespräch zu bringen, bezieht sich Deutsch ergänzend auf den religionsphilosophischen Entwurf Richard Schaefflers und auf die hermeneutische Theologie Gerhard Ebelings: Indem Schaeffler die transzendentale Erfahrung auf Geschichte und Dialog hin öffnet, kommt für ihn das Gebet als jene transzendentale Sprachhandlung in den Blick, die in der Anrufung des Gottesnamens und im dankenden, klagenden und bittenden Erzählen dem „Menschen seine Ich-Konstanz und seine Welt-Kohärenz und damit seine Fähigkeit zur Erfahrung (wieder) gewährt“ (168). Wo diese Sprachhandlung gelingt, bewahrheiten sich die im Beten gemachten Aussagen über Gott, sodass „das Gebet als eine Quelle theologischer Erkenntnis bestimmt werden“ kann (ebd.). Zugleich zeigt sich am Gebet, dass es objektiv gültige Erfahrung auch außerhalb des naturwissenschaftlichen Kausalzusammenhanges gibt, während es vom Denken her als legitime menschliche Erfahrungsweise und sogar als „Fundament der menschlichen Fähigkeit zur Erfahrung“ ausgewiesen wird (173). Dem Problem, dass das Gebet als subjektkonstituierende Sprachhandlung „die Annahme der Möglichkeit einer Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs“ (175) voraussetzt, begegnet Deutsch mit dem Verweis auf das A-priori-Gegebensein dieses Subjekts nach Rahner und auf sein Sich-selbst-Gegebensein im Sinne Balthasars sowie der Auseinandersetzung mit Ebeling (vgl. ebd.). Dieser geht von einer in der Schöpfung grundgelegten, fundamentalen Sprachlichkeit von Mensch und Welt aus. Dass der Sünder in seiner je-konkreten Lebenssituation in seinem Gewissen *coram Deo*, in der Verantwortung vor Gott, steht, kommt im Gebet als relationalem Sprachgeschehen zum Ausdruck. Es ist daher „Ort und Quelle der Selbst- und Gotteserkenntnis“ (203), verleiht als menschliche Antwort auf den göttlichen Anspruch „der verantworteten Rede über Gott den nötigen Erfahrungsbezug“ und „macht ein theologisches Denken, das sich den Bedingungen der Neuzeit verpflichtet weiß, überhaupt erst möglich“ (223). Das Gebet gehört daher ins Zentrum der Dogmatik. Die Schwierigkeiten in der Vermittlung, die sich aus dem reformatorisch-theologischen Ansatz Ebelings ergeben, öffnen seine Ausführungen nach Deutsch für den Dialog mit den zuvor behandelten Denkern, z. B. in der Weise, dass vom Seinsverständnis Balthasars her Relation und Substanz nicht als Gegensatz aufgefasst werden müssen.

In inhaltlicher Perspektive zeigt die Studie nicht nur von unterschiedlichen Zugängen her auf, dass das Beten ein wesentlicher und vernünftiger Grundvollzug des Menschen ist, sondern sie macht auch seinen zentralen Stellenwert für das Denken der von ihr behandelten Autoren sichtbar. Gebet und Theologie sind

bleibend zu unterscheiden, müssen aber „um des Erfahrungsbezugs und damit um der Wissenschaftlichkeit der Theologie willen in der Person und im Arbeiten des Theologen zusammenfinden“ (234). Dies betrifft nach Deutsch ganz besonders die Gotteslehre (ebd.). Für eine Theologie des Gebetes, zu der die Untersuchung eine Reihe von Bausteinen bereitstellt, ergibt sich das Postulat der Verankerung im Kontext einer trinitarisch geprägten Theologie und Anthropologie.

In formaler Hinsicht überzeugt die Untersuchung durch ihren klar strukturierten Aufbau sowie die präzise Bestimmung ihrer Fragestellung. Letztere bestimmt auch die Auswahl der herangezogenen Primär- und Sekundärliteratur, sodass die Arbeit mit einem eher knappen Anmerkungsapparat und einem Literaturverzeichnis von zweiundzwanzig Seiten ihr Auslangen findet. Darin zeigt sie einen Weg auf, wie auch angesichts der vorhandenen Flut an Veröffentlichungen thematische Fragestellungen unter Heranziehung unterschiedlicher Autoren bewältigt werden können.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

◆ Verweyen, Hansjürgen: Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010. (152) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-7917-2286-3.

Im Jahr 2009 wurde von Marianne Schlosser im Rahmen des 2. Bandes der Gesammelten Schriften Joseph Ratzingers der bisher unveröffentlichte erste Teil der Habilitationsschrift Ratzingers über Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras von 1955 herausgegeben. Dies nimmt Hansjürgen Verweyen, von dem bereits eine vielbeachtete Darstellung des theologischen Denkweges von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. vorliegt (2007), zum Anlass, („als eine erste Anregung zu gründlicheren Studien“, 26) auf die zentrale Bedeutung dieses Frühwerks für das Verständnis des theologischen Gesamtwerkes hinzuweisen. Im 1. Kap. wird kurz die Grundintention der Habilitationsschrift skizziert (14–27): Sie bringe in meisterhafter Verbindung von historischer und systematischer Fragestellung eine klassische Antwort der Tradition vor den Fragen der gegenwärtigen Theologie neu zum Sprechen (14–16): Es sei vor allem die in Bonaventuras Theologie viel deutlicher als bei Thomas von Aquin zum Ausdruck kommende Spannung von metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken, die für Ratzinger über die neuscholastischen Einseitigkeiten im Verständnis von Offenbarung und Glaube, Schrift und Tradition, Natur und Gnade hinauszuführen verspreche und sowohl eine Vermischung als auch eine Trennung von Philosophie und Theologie vermeiden helfen könne (24–27). Im 2. Kap. wird ein früher Beitrag Ratzingers zum Konzil vorgestellt, ein auf Einladung von Kardinal Frings vor den deutschsprachigen Bischöfen am 10.10.1962, dem Vorabend der feierlichen Konzilseröffnung, gehaltener (und erst 2008 publizierter) Vortrag über den Entwurf über die Quellen der Offenbarung (28–34). Darin wird gegen das herrschende objektivistische Offenbarungsverständnis mit ihrer Zwei-Quellen-Theorie (Schrift und Tradition als die beiden Quellen der Offenbarung) und auch gegen deren Kritik bei Geiselmann die strenge Vorordnung der göttlichen Selbstoffenbarung vor ihren irdischen Vermittlungsinstanzen sowie die innere Verflochtenheit von Schrift, Tradition und kirchlicher Verkündigung betont (ähnlich wie bei Blondel). Das 3. Kap. legt dann die Habilitationsschrift als Basis für die Arbeit auf dem Konzil aus (35–72). Weil Bonaventura (im Unterschied zu Thomas von Aquin) Offenbarung vor allem als interpersonales Geschehen zwischen der Selbstkundgabe Gottes und ihrem innerlichen Ankommen im Menschen verstehe, könne er die Einmaligkeit der Offenbarung mit ihrer Aktualität verbinden und Tradition als weitergehende Heilsgeschichte, als Entfaltung der Lehre Christi und als Wachstumsprozess der Offenbarung verstehen, insofern die Auslegung der Heiligen Schrift durch die lebendige Autorität der Kirche, die sich vor allem im Glaubensbekenntnis und im Papsttum konkretisiert, umgriffen ist (44–61). Dem entspricht auch eine durchgehende theologische Perspektive, die nicht nur eine Selbstständigkeit der Vernunft, sondern jede Trennung von Gott und Welt, Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung zu vermeiden sucht (61–72). Das 4. Kap. erläutert Ratzingers Kommentar von 1967 zu den ersten beiden Kapiteln der Offenbarungskonstitution und zeigt, wie die Erkenntnisse seiner Habilitationsschrift über Bonaventura hier für das Konzil fruchtbar geworden sind (73–108). Dies geschieht hier jedoch nicht

durch eine historische Analyse der Konzilstexte, sondern durch Erläuterung des Ratzinger'schen Kommentars. In der Verwandtschaft von Text und Kommentar finden sich in der Tat wesentliche Züge des Offenbarungsverständnisses der Habilitationsschrift wieder, vom personal-dialogischen bis zum christologischen Charakter; lediglich die Frage der erfahrbaren Zeichengestalt der Offenbarung sei weder im 1. Kap. der Konstitution noch von Ratzinger hinreichend geklärt worden (80–91). Ähnlich verhält es sich mit dem Traditionsbegriff im 2. Kap. der Konstitution und in Ratzingers Kommentar. Gegenüber der traditionell katholischen Auffassung von der Tradition als fortschreitender kirchlicher Aneignung der Offenbarung im Heiligen Geist, die auch Ratzinger teile, moniere dieser mit Recht das Fehlen jedweder Traditionskritik. Auch auf dem Konzil werde Tradition als dialogischer und ganzheitlicher Lebensvollzug der Kirche verstanden, der auch die bischöfliche Sukzession und die kirchliche Autorität einschließe. Gegenüber dem Urteil Ratzingers, dass sich diese Auffassung aufs Ganze gesehen durchgesetzt habe, wird auf die streckenweise Beibehaltung der alten material-objektivierenden Sicht von Tradition verwiesen (91–102). Das 5. Kap. bietet anhand der theologischen Entwicklung Ratzingers einen aufschlussreichen Einblick in das nachkonziliare Spannungsverhältnis von kirchlichem Dogma und historischer Exegese (109–133). Das Verhältnis bleibe auch bei Ratzinger selbst nicht wirklich geklärt. Durchgehend werde zwar am Recht der historisch-kritischen Methode und an der übergeordneten Notwendigkeit einer theologisch-kirchlichen Auslegung der Schrift festgehalten. Aber je mehr gegen den Versuch einer einseitigen historischen Begründung oder Kritik des kirchlichen Glaubens (etwa mit Berufung auf den historischen Jesus und gegen den kirchlich-dogmatischen Christus) gekämpft werde, desto stärker scheine die Bedeutung der historischen-kritischen Auslegung zurückgedrängt und die Gefahr vergrößert zu werden, dass die Schrift ihren Maßstabscharakter gegenüber der kirchlichen Glaubensüberlieferung verliert. Das sei aber faktisch nicht geschehen, wie auch ein kurzer Ausblick auf das Jesus-Buch des Papstes zusätzlich zeigen soll (134–142). Dass diese Entwicklung mit ihren spezifischen Gefährdungen schon in der Bonaventura-Arbeit eine gewisse Grundlegung erfahren hat, wird m. E. mit guten Gründen gezeigt. Ratzinger selbst hatte dort einmal von einem „übertriebenen Papalismus" Bonaventuras gesprochen, sofern er im Bettelordensstreit die Dynamik der kirchlichen Tradition ganz an der Autorität des Papstes festmacht. Nicht nur im Gespräch mit Augustinus, sondern auch im Gespräch mit Bonaventura hat Ratzinger zweifellos wichtige Grundzüge seiner Theologie entwickelt. Wie weit dieses Gespräch durch den Kontext der katholischen Reformtheologie bestimmt ist, wird in der stimulierenden Problemanzeige Verweyens nicht mehr einbezogen. Hier bleibt es bei einigen Hinweisen auf auffallende Parallelen bei Blondel. Besonders fruchtbar erscheint mir die biographische und theologische Parallelisierung Bonaventuras und Ratzingers (11–13, 14–27), die sich m. E. leicht zu einer Deutung der vorkonziliaren und konziliaren katholischen Reformtheologie und der nachkonziliaren Auseinandersetzungen als Ringen zweier antagonistischer, aber komplementärer Grundtypen katholischer Theologie (von denen Bonaventura und Thomas von Aquin, ebenso wie Ratzinger und Rahner als hervorragende Repräsentanten gelten könnten) weiterführen ließe.

Frankfurt a. M. *Siegfried Wiedenhofer*

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

Faber, Eva-Maria (Hg.): Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur 9). Academic Press Fribourg, Fribourg 2012. (347) Pb. Euro 41,00 (D) / CHF 49,00. ISBN 978-3-7278-1729-8.

BIBELWISSENSCHAFT

Bär, Martina / Hermann, Markus-Liborius / Söding, Thomas (Hg.): König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag (Erfurter Theologische Schriften 44). Echter Verlag, Würzburg 2012. (286) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-429-03591-4.

GESCHICHTE

Becker, Stephanie / Studt, Christoph (Hg.): „Und sie werden nicht mehr frei sein ihr ganzes Leben". Funktion und Stellenwert der NSDAP, ihrer Gliederungen und angeschlossenen Verbände im „Dritten Reich" (Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft 20. Juli 1944 e.V. 16). Lit Verlag, Berlin u. a. 2012. (282) Pb. Euro 19,90 (D). ISBN 978-3-643-11892-9.

KIRCHENGESCHICHTE

Würthinger, Monika / Ebner, Johannes / Birngruber, Klaus: Linzer Diözesangeschichte 1918–1938 (Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 19). Diözesanarchiv, Linz ^{2}2013. (202, zahlr. farb. u. s/w Abb.) Brosch. Euro 14,00 (A). ISBN 978-3-902195-12-6.

KIRCHENRECHT

Hallermann, Heribert / Meckel, Thomas / Pfannkuche, Sabrina / Pulte, Matthias (Hg.): Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch (Würzburger Theologie 9). Echter Verlag, Würzburg 2012. (414) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-429-03538-9.

LITURGIE

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2013. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr C – Band 1: Advent bis 5. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2012. (240) Pb. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-429-03559-4.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2013. Beiheft zur Liturgie. Lesejahr C – Band 1: Advent bis 5. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2012. (56) Geheftet. Euro 4,50 (D) / Euro 4,70 (A) / CHF 6,80. ISBN 978-3-429-03562-4.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2013. Lesejahr C – Band 1: Advent bis 5. Sonntag. DIGITAL. Echter Verlag, Würzburg 2012. (CD-ROM, Booklet) Jewelcase. Euro 23,00 (D) / Euro 23,20 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-429-03565-5.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas / Scala, Monika (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 4/2011. Echter Verlag, Würzburg 2012. (335) Pb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-429-03543-3.

MISSIONSTHEOLOGIE

Polak, Regina: Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko (Spiritualität und Seelsorge 4). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (127) Pb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-7022-3147-7.

ÖKUMENE

Dalferth, Ingolf U. / Peng-Keller, Simon (Hg.): Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia (Quaestiones disputatae 250). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (479) Pb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-451-02250-0.

PASTORALTHEOLOGIE

Breitsameter, Christof (Hg.): Notfallseelsorge. Ein Handbuch. Aschendorff Verlag, Münster 2012. (363) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 52,10. ISBN 978-3-402-12940-1.

Sellmann, Matthias (Hg.): Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle (Theologie kontrovers). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (428) Pb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-441-30645-7.

PHILOSOPHIE

Endreß, Martin / Höhn, Hans-Joachim / Schmidt, Thomas M. / Wiertz, Oliver (Hg.): Herausforderungen der Modernität (Religion in der Moderne 25). Echter Verlag, Würzburg 2012. (424) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-429-03546-4.

Fritz, Elisabeth / Rieger, Rita / Kasper, Nils / Köchel, Stefan (Hg.): Kategorien zwischen Denkform, Analysewerkzeug und historischem Diskurs. Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2012. (332) Geb. Euro 46,00 (D) / Euro 47,30 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8253-6047-4.

Hauser, Linus / Nordhofen, Eckhard (Hg.): Das Andere des Begriffs. Hermann Schrödters Sprachlogik und die Folgen für die Religion. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn u. a. 2013. (180) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 33,90. ISBN 978-3-506-77627-3.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Platzbecker, Paul: Religiöse Bildung als Freiheitsgeschehen. Konturen einer religionspädagogischen Grundlagentheorie (Praktische Theologie heute 124). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013. (463) Pb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 66,90. ISBN 978-3-17-022439-1.

SPIRITUALITÄT

Herzig, Anneliese: In der Spur Jesu. Leben nach den evangelischen Räten (Spiritualität und Seelsorge 5). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (111) Pb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-7022-3203-0.

THEOLOGIE

Anglet, Kurt: Vom Kommen des Reiches Gottes. Echter Verlag, Würzburg 2013. (246) Geb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03572-3.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Islam – mitten unter uns

Heiner Bielefeldt: ..... Die Angst vor dem Islam
Tobias Specker SJ: ..... Das Kreuz – der trennende theologische Skandal?
Rabeya Müller: ..... Islamischer Alltag

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 AVA Verlagsauslieferung AG, Centralweg 16, CH 8910 Affoltern a. Albis (verlagsservice@ava.ch)

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 -4155
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq
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,– beim Verlag bestellt werden:

Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt Heft 1/2013
Söding, *Katholisch werden* ◆ Gabriel, *Die Religion der Stunde?* ◆ Bucher, *»Sie sind nicht mehr katholisch«* ◆ Faber, *Ist Konfessionalität zu Ende?* ◆ Mayer, *»Allumfassend«?* ◆ Wassilowski, *»Katholisch« und Katechismen* ◆ Rosenberger, *Apokalyptisches Programm Klimaschutz* ◆ Kreutzer, *Die Kunst, nicht auszuschließen*

Vertrauen im Unvertrauten, Heft 4/2012
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 ... «*

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

Stille, Heft 4/2011

Religiöse Bewegungen, Heft 3/2011

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.ktu-linz.ac.at/thpq/**

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Liturgie *und* Eucharistie

MARTIN STUFLESSER
Eucharistie
Liturgische Feier und
theologische Erschließung

Was geschieht, wenn wir Eucharistie feiern? Wie drückt sich der Sinngehalt der Eucharistie in ihrer konkreten Feiergestalt aus? In verständlicher Sprache und auf der Grundlage neuester liturgiewissenschaftlicher Forschungsergebnisse stellt der Würzburger Liturgiewissenschaftler Martin Stuflesser die einzelnen Teile der Eucharistiefeier, insbesondere das Hochgebet, vor und behandelt praktische Fragen ebenso wie ökumenische Probleme.
Für MitarbeiterInnen in den unterschiedlichen kirchlichen Praxisfeldern!

Aus dem Inhalt:
Gott ruft sein Volk zusammen / Eucharistische Versammlung – damals und heute / Das Eucharistische Hochgebet: Kern der Eucharistiefeier / Die Feiergestalt der Eucharistie seit dem II. Vatikanischen Konzil / Der Sinngehalt der Feier der Eucharistie / Die eine Eucharistie in unterschied lichen Feiergestalten / Die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe / Wo stehen wir 50 Jahre nach der Liturgiereform? / Eine Feier, begangen mit »letztem Ernst«/ Wie bereitet man eine Messe vor?

352 S., kart., ISBN 978-3-7917-2488-1, € (D) 26,95 / € (A) 27,80

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Islam – mitten unter uns

Heiner Bielefeldt · Abgrenzungsbilder und Ausgrenzungsmechanismen
Erdal Toprakyaran · Islam und europäische Gesellschaft
Tobias Specker · Das Kreuz – der trennende theologische Skandal
Carla Amina Baghajati · Geschlechtergerechtigkeit aus muslimischer Perspektive
Rabeya Müller · Islamischer Alltag
Ugur Boz · Erfahrungen des islamischen Kulturvereins Traun
Ewald Heinz· Dem Islam begegnen am Beispiel Telfs

Hans Hermann Henrix · Entstehung und Wirkung der Konzilserklärung „Nostra Aetate"
Bruno Primetshofer · Überlegungen zu Fragen des Papstwahlrechts

Literatur:

Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus (Katja Winkler)

Bibelwissenschaft, Biografie, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Ökumene, Pastoralpsychologie, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionsgeschichte, Religionspädagogik, Spiritualität, Theologie, Theologie interkulturell

3
2013
161. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Islam – mitten unter uns

Ansgar Kreutzer: Editorial 225
Heiner Bielefeldt: Angst vor dem Islam: Abgrenzungsbilder und Ausgrenzungsmechanismen 227
Erdal Toprakyaran: Mitten unter uns. Der Islam in der europäischen Gesellschaft heute 234
Tobias Specker SJ: Das Kreuz – der trennende theologische Skandal 243
Carla Amina Baghajati: Geschlechtergerechtigkeit aus muslimischer Perspektive 253
Rabeya Müller: Islamischer Alltag – gleich oder doch ganz verschieden? 263

Erfahrungsberichte:

Ugur Boz: Erfahrungen aus dem islamischen Kulturverein Traun/Oberösterreich .. 271
Ewald Heinz: Dem Islam begegnen am Beispiel Telfs 273

Abhandlungen:

Hans Hermann Henrix: „Die eigentliche Quelle ist das Herz Johannes' XXIII." Entstehung und Wirkung der Konzilserklärung „Nostra Aetate" 280
Bruno Primetshofer: Überlegungen zu Fragen des Papstwahlrechts 297

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch

Katja Winkler: Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik 303

Besprechungen: Bibelwissenschaft (306), Biografie (307), Ethik (307), Fundamentaltheologie (308), Kirchengeschichte (309), Kirchenrecht (312), Ökumene (315), Pastoralpsychologie (318), Pastoraltheologie (319), Philosophie (320), Religionsgeschichte (321), Religionspädagogik (323), Spiritualität (325), Theologie (326) Theologie interkulturell (332)

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: Carla Amina Baghajati, Rosentalgasse 15/13/4, A 1140 Wien
Univ.-Prof. Dr. Heiner Bielefeldt, Bismarckstr. 1, D 91054 Erlangen
Ugur Boz, Neubauerstraße 77b/26, A 4050 Traun
Mag. Ewald Heinz, Untermarkstr. 5+7, A 6410 Telfs
Univ.-Prof. Dr. Hans Hermann Henrix, Klemensstraße 16, D 52074 Aachen
Rabeya Müller, Postfach 52 04 31, D 50953 Köln
em. Univ.-Prof. P. Dr. Bruno Primetshofer CSsR, Salvatorgasse 12, A 1010 Wien
P. Dr. Tobias Specker SJ, Elsheimer Strasse 9, D 60322 Frankfurt a. M.
Jun.-Prof. Dr. Erdal Toprakyaran, Rümelinstr. 27, D 72070 Tübingen
Wiss. MA Katja Winkler, Liebermeisterstraße 12, D 72076 Tübingen

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

„Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt." (Georg Simmel)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Mit den Worten des vorangestellten Zitats beschreibt der berühmte Soziologe Georg Simmel bereits im Jahre 1908 die neue Erfahrung von Fremdheit, welche die Moderne mit sich bringt. Das Fremde, der Fremde, die Fremden sind nicht mehr in weiter Ferne. In einer globalisierten Gesellschaft rücken sich Fremde nahe, bevölkern gemeinsame Lebenswelten, fordern sich heraus und bereichern einander.

Längst ist die einst fremde Weltreligion *Islam* auch in unseren Breiten präsent. Der Islam zählt zu den vitalsten religiösen Ausdrucksformen der Gegenwart. Durch Migration und demografische Entwicklung wächst dieser auch in Mitteleuropa. In Österreich etwa, wo der Islam bereits seit 1912 anerkannte Religionsgemeinschaft ist, ist der geschätzte Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung in den letzten dreißig Jahren von einem auf sechs Prozent gestiegen. So ist der Islam sozialer, politischer und kultureller Faktor in unseren Gesellschaften. Die vorliegende Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift trägt dieser Gegebenheit Rechnung. Sie erkundet den Islam „mitten unter uns". In der Konzeption des Heftes geht es der Redaktion weniger um einen enzyklopädischen Überblick über diese religiöse Großtradition. Ein zentraler Fokus liegt vielmehr auf dem islamischen Alltag in nicht-muslimisch geprägten Gesellschaften. Auch sollen jenseits von Klischees und Vorurteilen neue, weniger vertraute Aspekte des Islam erörtert werden. Und schließlich wird die islamische Innenperspektive selbst zu Wort kommen. Wir schätzen uns glücklich, kompetente islamische und nicht-islamische AutorInnen gewonnen zu haben:

Das Heft wird eröffnet durch den Beitrag des renommierten Philosophen, Menschenrechtsexperten und Sonderbeauftragten der UNO für Religionsfreiheit *Heiner Bielefeldt*. Die Wahrnehmung des Islam ist nicht selten durch historisch gewachsene Vorurteile und politische Instrumentalisierungen verstellt. Daher ist es sinnvoll, zu Beginn einer Beschäftigung mit dem Islam diese Negativklischees aufzuarbeiten. Bielefeldt analysiert Abgrenzungsbilder und Ausgrenzungsmechanismen und zeigt Möglichkeiten ihrer Überwindung. *Erdal Toprakyaran* ist Professor für Islamische Geschichte und Gegenwartskultur. In seinem Beitrag gibt er einen Überblick zum Islam mitten unter uns in Europa und stellt die islamischen Einflüsse sowie die Spezifika des europäischen Islam vor. Dass der Islam Teil Europas ist, ist demnach kaum zu bezweifeln. Die kritische Sicht des Islam auf das Kreuz Jesu Christi gehört zu den weniger beachteten, aber äußerst spannenden Kontroversen zwischen islamischer und christlicher Theologie. Der Jesuit und Fundamentaltheologe *Tobias Specker SJ* zeigt in seiner differenzierten Aufbereitung der islamischen Sicht auf das Kreuz, dass die theologischen Grundintentionen von Christentum und Islam nicht so weit auseinander liegen, wie es zunächst den Anschein hat. Mit dem folgenden Artikel tritt ein Thema ins Blickfeld, das bei einer Auseinandersetzung mit dem Islam nicht fehlen darf: die Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit. Unsere Autorin *Carla Amina*

Baghajati ist prädestiniert, dazu kompetent Stellung zu beziehen, ist sie doch die Frauenbeauftragte der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich. In ihrer Koranexegese führt sie vor Augen, wie bereits in der Heiligen Schrift des Islam ein gleichwertiges und partnerschaftliches Verhältnis der Geschlechter grundgelegt ist. Obwohl der Islam in der medialen Öffentlichkeit und in politischen Debatten präsent ist, ist das allgemeine Wissen über den Alltag der muslimischen Mitbürgerinnen und Mitbürger relativ gering. Ausgehend von den übergreifenden rituellen Grundlagen des Islam schildert die Muslima *Rabeya Müller*, Islamwissenschaftlerin und langjährige Leiterin des Instituts für Interreligiöse Pädagogik und Didaktik in Köln, das islamische Alltagsleben. Dabei wird sichtbar, wie die Akzeptanz oder die Ablehnung muslimischer Alltagskultur auf diese selbst zurückwirkt. Unser Themenschwerpunkt wird beschlossen durch zwei Erfahrungsberichte aus dem christlich-muslimischen Dialog. Dazu kommen eine islamische und eine christliche Stimme zu Wort: Der Generalsekretär des Islamischen Kulturvereins in Traun (Oberösterreich), *Ugur Boz*, beschreibt die Bemühungen seines Vereins, verhehlt aber zugleich die nach wie vor bestehenden Schwierigkeiten islamischer Präsenz in der Öffentlichkeit nicht. *Ewald Heinz*, Integrationsbeauftragter der Marktgemeinde Telfs (Tirol), kann nach politischen Auseinandersetzungen um den Bau eines Minaretts im Jahre 2006 auf zahlreiche Beispiele christlich-muslimischer Begegnung und kulturellen Respekts gegenüber dem Islam zurückblicken.

Die freien Beiträge, die außerhalb unseres Themenschwerpunktes liegen, knüpfen an das kirchliche Zeitgeschehen an. Die lesenswerte Interpretation der Erklärung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* vom Pionier des christlich-jüdischen Dialogs, *Hans Hermann Henrix*, fügt sich ein in die zahlreichen aktualisierenden Erinnerungen an das II. Vatikanische Konzil, die in diesen Jubiläumsjahren statthaben. Die Überlegungen des emeritierten Wiener Kirchenrechtlers *Bruno Primetshofer CSsR* ordnen den Aufsehen erregenden Rücktritt von Papst Benedikt XVI. im Februar dieses Jahres kirchenrechtlich ein.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

im Eingangsbeitrag unseres Heftes plädiert Professor Bielefeld für eine „aufgeklärte Debattenkultur". In unserer Zeit, in der sich Fremde nahe gerückt sind, in der Christen und Musliminnen, Konfessionslose und Angehörige unterschiedlicher Religionen Tür an Tür wohnen, sich auf der Straße begegnen und den gleichen Alltag teilen, ist es für das Zusammenleben zentral, mehr voneinander zu wissen, andere Weltsichten, Lebensformen, Alltagskulturen kennen und auf dieser Basis schätzen zu lernen. Dazu möchte das vorliegende Heft zum „Islam mitten unter uns" einen Beitrag leisten.

Im Namen der Redaktion wünsche
ich Ihnen erkenntnisreiche Stunden
bei der Lektüre!
Ansgar Kreutzer

Dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlages Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Ansgar Kreutzer; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Hildegard Wustmans; Univ.-Ass. Dr. theol. Michael Zugmann.

Heiner Bielefeldt

Angst vor dem Islam: Abgrenzungsbilder und Ausgrenzungsmechanismen

◆ **Durch Migration ist der Islam in West- und Mitteleuropa, besonders auch in den deutschsprachigen Ländern, zu einer festen Größe geworden. Mit seiner steigenden Bedeutung geht freilich auch eine Art diffuser Angst vor diesem bis hin zur expliziten Islamophobie einher. Heiner Bielefeldt, renommierter Politologe und Philosoph, Menschenrechtler und Sonderberichterstatter der UNO für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, analysiert die Entstehung von Abgrenzungsbildern und antiislamischen Ressentiments. Demgegenüber plädiert er für eine aufgeklärte Debattenkultur, die differenzierte Wahrnehmung und Gesprächsbereitschaft einschließt. (Redaktion)**

1 Antimuslimische Vorurteile und Ressentiments

Muslime sehen sich in Westeuropa vielfach hartnäckigen Vorurteilen ausgesetzt, und es schlagen ihnen gelegentlich heftige Ressentiments entgegen.[1] Die Ursachen dafür sind komplex: Bei lokalen Moscheebaukonflikten mischen sich Überfremdungsängste, die oft auch politisch angeheizt und ausgebeutet werden, typischerweise mit sozialer Frustration in niedergehenden Stadtvierteln. Integrationsprobleme in Schule, Nachbarschaft und Beruf verstärken ein vielfach schon vorhandenes Misstrauen gegenüber Einwanderern im Allgemeinen und Muslimen im Besonderen. In der Kontroverse um das Kopftuch oder den Niqab kommen Besorgnisse zu Wort, dass mühsam erarbeitete emanzipatorische Errungenschaften, insbesondere die Gleichberechtigung der Geschlechter durch religiös gestützte autoritäre Milieustrukturen konterkariert werden könnten, unter denen vor allem Frauen und Mädchen leiden. Fernsehbilder einer orchestrierten Empörung über die Mohammed-Karikaturen wecken Befürchtungen, die Präsenz des Islams könnte die liberale Kultur der westlichen Gesellschaften unterminieren – eine Befürchtung, die für manche wiederum zum Anlass wird, die Veröffentlichung der Karikaturen zum Testfall liberaler Selbstbehauptung zu stilisieren. Über all dem schwebt schließlich die Angst vor terroristischen Gewaltakten, welche die Islamdebatte seit dem 11. September 2001 überschattet und durch die Anschläge von Madrid und London sowie durch Berichte über geplante, aber verhinderte Attentate weiter genährt worden ist.

Eher skeptische und teils feindselige Einstellungen gegenüber dem Islam finden sich in allen politischen Lagern und in den verschiedensten Milieus der Gesellschaft.

[1] Vgl. *Wolfgang Benz*, Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet, München 2012.

Dies hat damit zu tun, dass hinter den Vorbehalten gegenüber dem Islam eben ganz unterschiedliche Motive stehen, die von konservativen Ängsten um die gewachsene kulturelle Identität dieser Gesellschaft über Befürchtungen hinsichtlich der inneren Sicherheit bis hin zu Sorgen um die Wahrung emanzipatorischer Errungenschaften reichen. Während manche Äußerungen an alte Muster einer Abgrenzung des christlich geprägten Abendlands gegenüber dem Orient anknüpfen,[2] sehen andere im Islam eine Gefährdung moderner Aufklärung und Liberalität.[3] In beiden Fällen steht der Islam für „das Andere": entweder für eine fremde Religion aus dem Osten oder für den Autoritarismus vormoderner Lebensformen. Vor allem in rechtskonservativen Kreisen verbindet sich die Angst vor dem Islam mit demografischen Krisenszenarien, die unter Hinweis auf unterschiedliche Geburtenraten von Muslimen und Nicht-Muslimen eine „schleichende Islamisierung" der Gesellschaft oder gar ein in den nächsten Jahrzehnten entstehendes „Eurabien" an die Wand malen.[4] Hinter manchen ablehnenden Äußerungen über Muslime verbirgt sich auch eine eher „links" intonierte Religionskritik, womöglich mit Relikten marxistischer Ideologie gespickt, für die der Islam mittlerweile weit mehr als das Christentum das Paradigma militanter Religiosität abgibt.

2 Traditionelle und moderne Abgrenzungsbilder

Die Vorbehalte gegenüber dem Islam sind also facettenreich. Idealtypisch lässt sich ein traditionelles von einem modernen Fremdbild unterscheiden. Die traditionelle Variante knüpft an die alte Dichotomie von Abendland und Morgenland bzw. von Christentum und Islam an. Im Hintergrund steht eine mehr als tausendjährige Tradition christlicher Polemik.[5] Sie setzte im 8. Jahrhundert in den Kampfschriften des Johannes von Damaskus gegen den „Lügenpropheten" Mohammed ein, wurde über die Jahrhunderte hinweg durch Kreuzzüge und Reconquista politisch befeuert und fand Ausdruck in Luthers Beleidigungen gegen die Türken genauso wie in katholischen Bittgebeten der frühen Neuzeit. Auch im Widerstand gegen die Belagerungen Wiens durch die Türken und in den habsburgischen Türkenkriegen des 17. und 18. Jahrhunderts ging es ideologisch stets um Selbstbehauptung des christlichen Abendlands. Noch Samuel Huntington, der in seinem Buch über den „Clash of Civilizations" immer wieder aus Oswald Spenglers „Untergang des Abendlands" zitiert, bleibt in den ideologischen Mustern einer angeblichen Wesensdifferenz zwischen christlich geprägtem Westen und der Welt des Islams stecken.[6]

2 Vgl. z. B. *Christian Hillgruber*, Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung, in: Juristenzeitung 11 (1999), 538–547.

3 Dafür stehen insbesondere die Schriften von Bassam Tibi. Vgl. beispielsweise *Bassam Tibi*, Europa ohne Identität. Leitkultur oder Wertebeliebigkeit, München 1998; *ders.*, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Erweiterte Neuausgabe, Düsseldorf 2003.

4 Vgl. z. B. *Udo Ulfkotte*, Heiliger Krieg in Europa. Wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht, Frankfurt a. M. 2007, 20 ff.

5 Vgl. dazu *Ludwig Hagemann*, Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt 1999.

6 Vgl. *Samuel P. Huntington*, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996.

Facetten der traditionellen christlichen Islamabwehr schwingen in vielen skeptischen oder ablehnenden Äußerungen zum Islam mit. Sie sind aber vielfach überlagert durch eine andere Variante des Fremdbilds, die mittlerweile durchschlagender wirken dürfte als die traditionelle christlich geprägte Polemik. Demnach wird der Islam als eine „vormoderne" Religion oder Kultur gesehen, die mit den Errungenschaften westlicher Aufklärung und Moderne letztlich nicht kompatibel sei. An die Stelle des vom Islam bedrohten christlichen Abendlands tritt als positiver Bezugspunkt in diesem neueren Fremdbild die westliche Moderne, von der wiederum unterstellt wird, dass sie durch den Islam herausgefordert sei. Während in der traditionell christlich geprägten anti-islamischen Polemik der Gott des Korans typischerweise mit dem Gott der Bibel kontrastiert wurde, ist für die neuere Variante der Islamkritik kennzeichnend, dass sie eher mit der Gegenüberstellung von Koran und den Artikeln moderner europäischer Verfassungen operiert. Auf diese Weise entstehen Kontrasteffekte, welche die Verfassungswidrigkeit bzw. Aufklärungsresistenz des Islam belegen sollen.[7] Abgrenzung gegenüber Muslimen trägt in Westeuropa heute somit vielfach die paradoxen Züge einer Grenzziehung – und damit auch Ausgrenzung – im Namen von Moderne, Aufklärung, ja Liberalität. Ausgerechnet die Berufung auf liberale Errungenschaften wird zum Vorwand, bestimmten Menschen die gleichberechtigte Mitwirkung an der Gesellschaft zu verweigern oder zu erschweren, weil man ihnen aufgrund ihrer religiösen Orientierung eine gleichsam essenzielle Aufklärungsresistenz oder gar Illiberalität zuschreibt.

3 Zuschreibung einer negativen kollektiven Mentalität

Muslimfeindlichkeit zeigt sich in unterschiedlichen Formen: in verächtlichem Gerede, in stereotypischer Medienberichterstattung, in Bürgerprotesten gegen Moscheebauprojekte, in diskriminierenden Praktiken und Strukturen auf dem Arbeitsmarkt, Wohnungsmarkt und in anderen gesellschaftlichen Institutionen, gelegentlich auch in Akten symbolischer oder sogar physischer Gewalt. Empirische Befragungen haben ergeben, dass viele Muslime in unseren Breiten vor allem unter *kollektiven Zuschreibungen* leiden, die mit einer negativen Wahrnehmung des Islam und seiner Anhängerschaft einhergehen.[8] Dies ist ein bemerkenswerter Befund. Ablehnung und Feindseligkeit, die Muslimen entgegenschlagen, haben demnach anscheinend eher wenig mit der tatsächlichen religiösen Praxis der Betroffenen zu tun. Ganz unabhängig davon, ob Menschen die Fastengebote im Ramadan einhalten, sich freitags in die Moschee begeben, den Koran lesen oder

[7] Vgl. zum Beispiel: *Bundesverband der Bürgerbewegungen zur Bewahrung von Demokratie, Heimat und Menschenrechten e.V.*, Bedrohte Freiheit. Der Koran in Spannung zu den Grund- und Freiheitsrechten in der Bundesrepublik Deutschland sowie zu internationalen Rechtsnormen und Verträgen. Arbeitshilfe für die geistige Auseinandersetzung mit dem Islam, Berlin ^{3}2004.

[8] Vgl. *Bundesministerium des Inneren*, Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt, bearbeitet von Karin Brettfeld und Peter Wetzels, Berlin 2007, 109. Vgl. *EU Fundamental Rights Agency*, European Union Minorities and Discrimination Survey. Data in Focus Report: Muslims, Wien 2009.

sich überhaupt als gläubige Muslime verstehen, sie erleben vor allem aufgrund ihrer familiären bzw. ethnischen Herkunft oder allein schon aufgrund ihres „muslimisch klingenden" Namens Vorbehalte und Misstrauen. Mit anderen Worten: Muslimfeindschaft hat eine stark „ethnisierende" Komponente. Die (tatsächliche oder vermutete) Herkunft spielt, so scheint es, eine größere Rolle als die persönliche religiöse Praxis.

Wenn diese Annahme stimmt, wäre dies ein Argument dafür, die harten Manifestationen von Muslimfeindlichkeit gegebenenfalls auch als „anti-muslimischen Rassismus" zu bezeichnen.[9] Es kennzeichnet den Rassismus jedweder Art, dass er die Menschen ent-individualisiert und damit zugleich ent-personalisiert. Der konkrete Mensch verliert gleichsam sein Gesicht, indem er schlicht einer imaginären und mit negativen Eigenschaften assoziierten Kollektivgröße eingeordnet wird. Persönliche Biografien, individuelle Eigenschaften und Lebensweisen, persönliche Überzeugungen und Haltungen und eben auch die persönliche religiöse Praxis werden abgeblendet und verschwinden hinter einer zugeschriebenen kollektiven Mentalität: „Die sind halt so." Ob solche Kollektiv-Größen anhand von (angeblichen) biologischen Merkmalen konstruiert werden oder ob kulturelle oder religiöse Differenzen zum Anlass genommen werden, Mauern zu bauen zwischen „uns" und „den anderen", ist demgegenüber von sekundärer Bedeutung.[10] Entscheidend ist vielmehr der Härtegrad in der Zuschreibung einer kollektiven Mentalität, die im Grenzfall Züge schicksalhafter Unentrinnbarkeit annimmt und den betroffenen Menschen ihr Selbstsein, ihre Freiheit und ihre Gleichberechtigung abspricht.

Umso wichtiger wäre es, Differenzierungen deutlich zu machen, die der realen Vielfalt individueller Lebenswege, Haltungen und Überzeugungen Raum geben. Nur in einer differenzierten Wahrnehmung verbleibt den Menschen die Chance, „Gesicht zu zeigen", d. h. sich als individuelle Persönlichkeiten zu präsentieren und mit ihren je eigenen Ansichten Gehör zu finden. Bei der Beobachtung der öffentlichen Islamdebatte gewinnt man indessen in der Tat den Eindruck, dass begriffliche Differenzierungen – etwa zwischen Islam, Islamismus und Terrorismus – zwar vorgenommen werden, oft aber *eigentümlich abstrakt und folgenlos* bleiben. Der Grund dürfte darin bestehen, dass Erscheinungsformen religiösen Autoritarismus oder einer religiös motivierten terroristischen Gewalt als besonders symptomatisch für den Islam angesehen werden, dessen „wahres Wesen" sich darin angeblich immer wieder zeige.[11] Die Tatsache, dass eine große Mehrheit der Muslime keineswegs fanatisch oder undemokratisch eingestellt ist, wird damit als *Faktum* zwar nicht bestritten, entfaltet jedoch in einer solchen vorurteilsgeleiteten Sichtweise keine durchgreifende Bedeutung. Die unterschiedlichen Formen muslimischen Lebens – von mystischen Ausprägungen über die traditionelle Volksfrömmigkeit bis hin zu Projekten eines dezidiert liberalen oder auch feministischen Reformislam – ver-

9 Vgl. *Jürgen Micksch* (Hg.), Antimuslimischer Rassismus. Konflikte als Chance, Frankfurt a. M. 2009.

10 Die Geschichte des Rassismus kennt von Anfang an neben biologistischen auch kulturalistische Ausgrenzungsmuster. Vgl. *Karin Priester*, Rassismus. Eine Sozialgeschichte, Leipzig 2003.

11 Vgl. z. B. *Rainer Glagow*, Strukturen, Inhalte und Aktivitäten des islamischen Fundamentalismus, in: *Studienzentrum Weikersheim* (Hg.), Der fundamentalistische Islam. Wesen – Strategie –

bleiben vielmehr im Halbschatten des vermeintlich „eigentlichen" Islam, der nach wie vor eher mit Fanatismus, Autoritarismus und Militanz assoziiert wird.

Da der Islam an sich in der Öffentlichkeit oft mit antiliberalen Haltungen und Praktiken in Verbindung gebracht wird, müssen vor allem liberale Musliminnen und Muslime immer wieder erleben, dass man entweder ihre (hier im weitesten Wortsinne verstandene) Liberalität oder ihre islamische Identität nicht wirklich ernst nimmt. Im ersten Fall erscheint ihre liberale Einstellung und Lebensweise als zweifelhaft oder potenziell gefährdet – so als drohe ihnen infolge ihrer religiösen Prägung gleichsam natürlicherweise stets der Rückfall in autoritäres Denken und Handeln. Im zweiten Fall müssen sie sich anhören, dass sie doch gar keine „echten" Muslime mehr seien. Eine solche gelegentlich auch als Kompliment gemeinte Zuschreibung berührt sich paradoxerweise mit den Vorwürfen, die liberalen Muslimen aus dem traditionalistischen oder fundamentalistischen Milieu-Umfeld entgegenschlagen. Mit anderen Worten: Liberale oder moderate Muslime werden entweder im Vorfeld eines „eigentlichen", vermeintlich militanten Islam verortet, oder sie gelten als dem Islam bereits weitgehend entfremdet. Dass in Europa viele Millionen von Menschen leben, die sich als Muslime verstehen und gleichzeitig zu freiheitlichen Verfassungsprinzipien bekennen und ein solches Bekenntnis mit großer Selbstverständlichkeit auch lebenspraktisch verkörpern, wird durch die leitende Vorstellung eines „eigentlich" antiliberalen Islam im Grunde aus dem Zentrum der Wahrnehmung abgedrängt.

Im buchstäblichen Sinne fatal wird es darüber hinaus, sobald die „Taqiyya" ins Spiel gebracht wird – eine, wie behauptet worden ist, „ausdrücklich religiös sanktionierte Erlaubnis zu Täuschung und Verstellung in der Auseinandersetzung mit ‚Ungläubigen'"[12]. Dies ist deshalb ein besonders perfides Ausgrenzungsmuster gegenüber Muslimen, weil es nicht mehr um konkrete, individuelle „Vorwürfe" geht, mit denen man sich auseinandersetzen kann und für die der Beweis anzutreten ist, sondern um die Zuschreibung einer gleichsam *strukturellen Verlogenheit*. Damit aber wird einer Logik des kollektiven Verdachts der Weg bereitet, aus der man, wenn man sich einmal auf sie eingelassen hat, nicht mehr leicht herausfindet. Denn solcher Verdacht macht sich nicht an konkretem Handeln von Menschen fest, für das man Belege bringen müsste, sondern basiert auf der Unterstellung einer in einer „muslimischen Mentalität" angeblich kollektiv verankerten *prinzipiellen Unwahrhaftigkeit*. Dies aber nimmt den betroffenen Menschen von vornherein jede Chance, sich als respektable Gesprächspartner zu präsentieren und Gegenargumente mit der Chance auf Gehör vorzutragen.

4 Kriterien einer aufgeklärten Debattenkultur

Es gibt keine Alternative zur Aufklärung. Darin sind sich fast alle einig. Was aber heißt das? Es fällt auf, dass der Begriff der

Abwehr, Weikersheim 1999, 9–41, hier 20: „Der Islam hat – zurückgehend auf viele Koranverse und auf die Vorbildfunktion seines Propheten als Feldherr und Kämpfer für den Islam – ein anderes Verhältnis zur Gewalt als andere Religionen."

12 *Ralph Giordano*, Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung (FAS) vom 12.08.2007, 13.

Aufklärung in islamkritischen Beiträgen vielfach eine aggressiv-kulturkämpferische Pointierung erfährt.[13] Die Berufung auf die Aufklärung dient dabei einerseits zur Grenzziehung gegenüber dem Islam, der pauschal als unaufgeklärt bezeichnet wird, während man sich selbst gleichsam in einem post-aufklärerischen Zustand wähnt. Andererseits bietet sie den Vorwand dafür, gegen die vermeintlichen Tabus der „political correctness" eine provokative Klartextsemantik zu bedienen, die für Differenzierungen keinen Raum lässt und nicht selten in pure Gehässigkeit abrutscht.[14] Eine „Aufklärung", die im Gestus des beherzten Tabubruchs Ressentiments gegen Minderheiten schürt, wäre allerdings eine Karikatur dessen, was Kant einmal unter Aufklärung verstanden hat, nämlich einen selbstkritischen Lernprozess im nie endenden Bemühen um persönliche und gesellschaftliche Freiheit.

Aufklärung impliziert Fairness. Genau deshalb verlangt sie auch die Bereitschaft zur Differenzierung. Es geht um die Fähigkeit, hinzuschauen und hinzuhören, für Zwischentöne offen zu sein und die Individuen mit ihren jeweiligen Sichtweisen nicht vorschnell einem Lager zuzuschlagen oder gar einer vermeintlich unveränderlichen kollektiven Mentalität zu subsumieren. Differenzierungsbereitschaft ist in diesem Sinne mehr als ein akademisches Postulat, nämlich zuallererst ein *Fairnessgebot*. Dies gilt auch für die Rede vom Islam. Es geht dabei nicht etwa um Schönfärberei oder Bagatellisierung bestehender Probleme in der Einwanderungsgesellschaft, die auch autoritäre Milieustrukturen hervorgebracht hat, sondern um angemessene Präzision in Beschreibung und Analyse. In jeder Kopftuchträgerin ein potenzielles Opfer oder eine potenzielle Komplizin autoritärer *family values* zu sehen, wäre ähnlich absurd wie die Unterstellung, die meisten Muslime hegten heimliche Sympathie für terroristische Selbstmordattentäter.

Ein differenzierter Blick auf den Islam in Deutschland und Österreich, auf seine verschiedenen Strömungen sowie auf die vielfältigen Einstellungen und Lebensformen von Muslimen eröffnet eine im Grunde triviale Einsicht, die zugleich aber die Prämisse jedweder Aufklärung bildet und deren Bedeutung deshalb nicht unterschätzt werden darf: Es ist dies die Einsicht, dass Menschen auch hinsichtlich ihrer religiösen Einstellungen und Praktiken *handelnde Subjekte* sind. Menschen sind nicht nur „Angehörige" einer Religion, deren Vorgaben sie passiv übernehmen, sondern sie verändern und entwickeln sich in ihren religiösen Mentalitäten und Identitäten – wobei niemand den Ausgang solcher Entwicklungen sicher prognostizieren kann.

Aus dem Differenzierungspostulat folgt, dass die für eine liberale, aufgeklärte Debattenkultur entscheidende Trennlinie nicht zwischen „freundlichen" und „unfreundlichen" Darstellungen des Islams verläuft, sondern zwischen Offenheit und Klischee. Wichtig ist vor allem eine fun-

[13] Bassam Tibi verwendet den Begriff der Aufklärung schon seit vielen Jahren häufig in scharfpolarisierender Weise. In seinen Büchern erfährt die umstrittene Huntington-These vom „clash of civilizations" zwischen Westen und Islam eine gleichsam modernisierungstheoretische Wendung als Antagonismus zwischen westlicher Moderne und islamischer Vormoderne. Vgl. *Bassam Tibi*, Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, Hamburg 1995.

[14] Verwiesen sei nur auf die Website „Politically Incorrect", die sich vor allem dem Kampf gegen den Islam verschrieben hat. Vgl. http://politicallyincorrect.de.

dierte Empirie. Ein in der Gesellschaft bestehendes Misstrauen gegenüber Muslimen wird sich kaum durch reklameartige Auflistung von *best practice*-Beispielen überwinden lassen, sondern eher durch nüchternen Realismus, bei dem alle Probleme auf den Tisch kommen – aber eben ohne Selbstgerechtigkeit und im Bemühen um Fairness und Genauigkeit. Daran fehlt es vielfach. Reißerische Buchtitel wie „Tödliche Toleranz“[15] schüren nur Ängste und tragen zum Verständnis und zur Bewältigung bestehender Probleme nichts bei.

Das Differenzierungsgebot betrifft auch die Wahl der Kategorien, die so gestaltet sein sollten, dass sie der Vielfalt der Positionen und Lebenswege überhaupt Raum geben können. Das Fatale an einer polarisierenden Kulturkampfrhetorik besteht ja nicht in der ihr eigenen Emotionalität (warum soll es nicht ab und zu hitzig werden dürfen?), sondern darin, dass sie viele Menschen unter den Druck eines radikalen Entweder-Oder setzt, das ihnen meistens gar nicht gerecht wird. Sie sollen sich entscheiden: Religiosität oder Moderne, familiäre Loyalität oder gesellschaftliche Integration, Kopftuch oder Emanzipation, Herkunft oder Zukunft. Dass es viele Lebenswege gibt, die sich mit solchen Alternativstellungen nicht angemessen beschreiben lassen, gerät aus dem Blick, und wer sich dem schlichten dichotomen Schema nicht fügen will, wird schnell des Eskapismus verdächtigt. Auch die Aufklärung kennt eben unterschiedliche Wege, und für den Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit gibt es weder eine allgemein verbindliche Wegbeschreibung noch eine Versicherung zum Schutz vor Abwegen, Verirrungen und Verweigerungen.[16]

Das wichtigste Kriterium von Aufklärung besteht aber in der Gesprächsbereitschaft. Natürlich verlaufen Gespräche nicht immer erfreulich, und es gibt keine Garantie für Verständigung und Erfolg. Dennoch erweisen sich Gespräche als das beste Mittel, um Vorurteile zu überwinden und den „anderen“ als individuelle Person und eben nicht nur als Exemplar eines fremden Kollektivs zu erleben. Gespräche sollten nicht ausschließlich unter interreligiösen Vorzeichen stattfinden – etwa zwischen Muslimen und Christen –, sondern zum Beispiel auch als Nachbarschaftsgespräche. Am ertragreichsten sind oft Gespräche, die auf die praktische Bewältigung gemeinsamer Probleme – beispielsweise in der Kommune – zielen. Daran besteht ja eigentlich kein Mangel.

Der Autor: *geb. 1958, studierte Philosophie, Theologie und Geschichte. Nach Lehrtätigkeit an verschiedenen Universitäten im In- und Ausland amtierte er von 2003 bis 2009 als Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte. Seit Wintersemester 2009/10 hat er den neu geschaffenen Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik inne. Zusätzlich fungiert er seit August 2010 als UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit.*

15 Vgl. *Günter Lachmann*, Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft, München 2005. Auf dem Cover dieses Buches wird die deutsche Flagge von einem islamischen Halbmond durchschnitten.

16 Dichotome Kategorien, die den Phänomenen oft nicht gerecht werden, durchziehen auch die zahlreichen Schriften Bassam Tibis. Dass dessen Projekt eines „Euro-Islams“ unter Muslimen kaum Zustimmung finden konnte, ist deshalb nicht überraschend. Vgl. z. B. *Bassam Tibi*, Europa ohne Identität. Leitkultur oder Wertebeliebigkeit, München 1998; *ders.*, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Erweiterte Neuausgabe, Düsseldorf 2003.

Erdal Toprakyaran

Mitten unter uns

Der Islam in der europäischen Gesellschaft heute

◆ **Kulturell bilden Judentum, Christentum und der Islam offenbar eine gemeinsame und dynamische Diskurs- und Kommunikationsgemeinschaft. In ihrem Zusammenspiel prägen sie Geschichte und Gegenwart Europas. Erdal Toprakyaran, Juniorprofessor für Islamische Geschichte und Gegenwartskultur sowie Direktor des Zentrums für Islamische Theologie an der Universität Tübingen, zeigt in seinem Beitrag deutlich die islamischen Einflüsse auf Europa, aber auch umgekehrt, die europäische Prägung des Islam. Dabei stellt sich der Islam in den verschiedenen Ländern Europas, ja sogar innerhalb einzelner Staaten ganz unterschiedlich und plural dar. (Redaktion)**

1 Historische Einführung

Der Islam ist nicht nur ein Teil Deutschlands, wie es der ehemalige deutsche Bundespräsident Christian Wulff im Jahr 2010 formuliert hat, sondern er ist von Beginn an sogar ein integraler Bestandteil Europas. Die meisten Historiker, die zum Thema „Europa und Islam" arbeiten, datieren die erste „Begegnung" auf das Jahr 711, als der arabisch-muslimische Befehlshaber Tariq b. Ziyad, über die Meerenge von Gibraltar kommend, erstmals europäischen Boden betrat und Gebiete auf der Iberischen Halbinsel eroberte. Doch lässt sich das Datum der „Europäisierung" des Islam noch früher ansetzen, wenn man sich die Entstehungsgeschichte des heiligen Buches der Muslime näher ansieht. Denn so wie die hebräische Bibel und das Neue Testament, ist auch der Koran aus der nahöstlichen Kultur der Spätantike hervorgegangen. Der Prophet Muhammad (gest. 632) und die anderen an dem koranischen Diskurs beteiligten Personen – Polytheisten, Juden, Christen, Zoroastrier etc. –, von denen manche schon bald den Islam annahmen, waren allesamt spätantik akkulturiert.[1] Die renommierte Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth bezeichnet den Koran deshalb als:

„… eine Stimme in dem Konzert von Traditionen einer Zeit, die wir gewohnt sind als formative Epoche für das spätere Europa zu reklamieren. Der Koran wird so zu einem für Europäer signifikanten Text, einem Text, der nichtmuslimische Europäer und Muslime verbindet."[2]

Deshalb gehöre der Koran, der das Ergebnis eines spätantiken interreligiösen Diskurses inmitten einer „christlich-jüdisch-synkretistisch geprägten Debattenlandschaft" sei, sowohl zur islamischen wie auch zur europäischen Tradition.[3] An

1 *Angelika Neuwirth*, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 73.
2 Ebd., 15.
3 Ebd., 24.

anderer Stelle schreibt sie, dass das heilige Buch der Muslime „damit nicht nur islamisches, sondern auch europäisches Erbe“ sei.[4]

Auch wenn sich die Muslime schon während der Zeit des Propheten Muhammad eine eigene religiöse Identität aneigneten und diese streng von den anderen religiösen Identitäten unterschieden, blieb die dynamische Diskurs- bzw. Kommunikationsgemeinschaft von Juden, Christen, Muslimen und Anhängern anderer Religionen stets erhalten. Dies gilt für die Zeit der sogenannten vier rechtgeleiteten Kalifen Abu Bakr (gest. 634), Umar (gest. 644), Uthman (gest. 656) und Ali (gest. 661) und auch für die Zeit sämtlicher Dynastien wie die der Umayyaden (661–749), der Abbasiden (749–1258), der Fatimiden (909–1171), der Mamluken (1250–1517), und der Osmanen (1299–1923).

Hinsichtlich der „Europäisierung des Islam“ bzw. der „Islamisierung Europas“[5] sind aber vor allem die interreligiösen Beziehungen auf der Iberischen Halbinsel, in Süditalien, in Anatolien und auf dem Balkan von besonderem Interesse. Zwar wurden die Zeiten des relativ friedlichen Miteinanders immer wieder von konfliktreichen und kriegerischen Zeiten abgelöst, doch kam es nie dazu, dass sich der Islam ganz aus dem europäischen „Konzert der Traditionen“ verabschiedete; weder im Mittelalter noch in der Neuzeit.

Wie bedeutend dabei der Beitrag der Muslime etwa in der Theologie, der Philosophie, der Mathematik, der Astronomie, der Medizin, der Architektur, der Literatur, der Musik etc. für die europäische Kultur war, kann in einem so kurzen Artikel nur angedeutet werden. Stellvertretend für die vielen namhaften Orientalisten, die ähnlich positive Meinungen vertreten, soll hier Claude Cahen zitiert werden:

„Das Abendland darf nicht vergessen, dass es mit Avicenna und Averroes denken gelernt hat und daß noch seine Kunst dem islamischen Vorbild Anregung und Bereicherung verdankt – die französische Kathedrale von Le Puy ist ohne die Moschee von Cordoba nicht vorstellbar.“[6]

Etwas polemischer drückt sich der habilitierte Wissenschaftsjournalist Eberhard Sträub in einem Essay aus, der aber schön veranschaulicht, dass „Orient und Okzident seit dreitausend Jahren zusammengehören und somit auch der Islam aus der Geschichte Europas nicht wegzudenken ist. Ohne die Muslime hätte es keinen Marzipan an der Ostsee und keinen Kaffee in Wien gegeben; ganz zu schweigen von den Werken des Aristoteles.“[7]

4 Ebd., 15.

5 Für die Möglichkeit, historische Ereignisse aus (mindestens) zwei entgegengesetzten Perspektiven zu betrachten und auszulegen siehe: *Michael Ursinus*, Nicht die Türken siegten über Byzanz, sondern Byzanz über die Türken. Zur Vergangenheitsbewältigung im Osmanischen Reich am Vorabend des Ersten Weltkrieges, in: Periplus 3 (1993), 47–60.

6 *Claude Cahen*, Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches. Fischer Weltgeschichte. Band 14, Frankfurt a. M. 1968, 342. Für eine sehr gute Einführung in die Thematik siehe: *William Montgomery Watt*, Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter. Aus dem Englischen von H. Fließbach, Berlin 2010.

7 *Eberhard Sträub*, Der Islam gehört doch dazu. Deutsche und Europäer sind ihrer historischen Herkunft entfremdet. http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/politischesfeuilleton/1740856/ Abgerufen am 14.03.2013.

2 Islam in Europa heute

Auch heute sind die Muslime in Europa sehr präsent, nicht nur in den Gebieten, in denen sie altgewachsene historische Wurzeln haben, wie auf dem Balkan oder in der Türkei[8], sondern auch in Österreich, Deutschland, Frankreich, Großbritannien und nahezu allen anderen europäischen Staaten. Wichtig ist allerdings, dass in jedem Staat die Geschichte wie auch die Identität der Muslime sehr unterschiedlich ist. Ethnischer Hintergrund, Bildungsniveau und ebenso die theologischen und politischen Ausrichtungen variieren sehr stark. Deshalb kann für alle Fallbeispiele in sämtlichen Kontexten gleichermaßen nur festgehalten werden, dass man – trotz aller zweifelsohne vorhandenen Parallelitäten und Konstanten – stets auf komplexe und dynamische Individuen oder auch Gruppen trifft, die eines sorgfältigen Studiums bedürfen, bevor man etwas über sie aussagen kann.

Als Beispiele für die Vielfältigkeit der Muslime etwa im deutschsprachigen Raum können genannt werden, dass es nicht nur (wiederum heterogene) Sunniten und (wiederum heterogene) Schiiten gibt, sondern auch eine große Anzahl an türkischen und kurdischen Aleviten, sowie an arabischen Alawiten (die aber nicht nur aus Syrien und dem Libanon, sondern oftmals aus der Türkei kommen und sich als Türken bezeichnen). Auch darf nicht vergessen werden, dass es nicht nur Muslime gibt, die sich verschiedenen islamischen Verbänden oder Gruppen zuordnen lassen (Diyanet, Milli Görüş, Süleymancı, Nurcu/Gülen-Bewegung, Ülkücü etc.), sondern auch zahlreiche, die sich entweder gar nicht oder in säkularen Verbänden organisieren (Türkische Gemeinde in Deutschland/TGD, Atatürkçü/ADD, Elternvereine etc.). Schließlich soll hier noch darauf hingewiesen werden, dass es etliche, zum Teil sehr unterschiedliche mystisch-islamische Bewegungen bzw. Organisationen gibt, die in der Regel von der Mehrheitsgesellschaft kaum wahrgenommen werden (Mevlevi, Bektaşi, Nakşibendi, Internationale Sufi-Bewegung etc.).[9]

Insgesamt kann gesagt werden, dass die in vielerlei Hinsicht heterogenen Muslime Europas gut integriert sind und eine Bereicherung für das Zusammenleben darstellen. Keine der oben genannten Gruppen kann als Ganzes als bedrohlich bezeichnet werden, wenn auch die Tatsache nicht verleugnet werden soll, dass es vereinzelt muslimische Individuen oder Gruppen (auch innerhalb der oben genannten Organisationen) gibt, die für die pluralistischen und demokratischen Gesellschaften Europas zu einer Gefahr werden können. Abgesehen von den eher aus den sozial benachteiligten, bildungsfernen Schichten stammenden und deshalb zu

[8] Selbst wenn man nicht die gesamte Türkei, sondern nur das auch geografisch zu Europa gehörende türkische Ostthrakien berücksichtigt, leben dort immer noch mehr als 10 Millionen Muslime auf einer Fläche von fast 24.000 km^2.

[9] Zum Thema Heterogenität und Pluralität in der islamischen Theologie und Geschichte siehe *Erdal Toprakyaran*, The changeability of Islamic principles using the example of pluralism, in: *Richard Asbeck* (Hg.), Religious Pluralism. Modern Concepts for Interfaith Dialogue (Studies & Comments 12), München 2010, 19–24 (= http://www.hss.de/uploads/tx_ddceventsbrowser/SC-12.pdf; abgerufen am 14.03.2013). Das Fallbeispiel einer erfolgreich integrierten, islamisch-mystischen Gemeinde wird dargestellt und analysiert in: *Erdal Toprakyaran*, Sufismus als Integrationsfaktor in Europa?, in: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 2 (2005), 112–117.

Kriminalität und Gewaltverbrechen neigenden Muslimen, gibt es aber auch gewaltbereite oder sogar terroristische Muslime, die aus politischen und religiösen Gründen zu extremen Mitteln greifen und deren Verhinderung Aufgabe der Gesamtgesellschaft ist. Muslime und Nichtmuslime müssen dabei eng zusammenarbeiten, um jeglichen Extremismus zu verhindern.

3 Europäischer Islam?

Ohne in die Debatte um den sogenannten „Euro-Islam", wie er etwa auf unterschiedliche Weise von Tariq Ramadan oder Bassam Tibi vertreten wird, einsteigen zu wollen, soll auch dieses Thema kurz angerissen werden. Hat die historische Präsenz der Muslime in Europa dazu geführt, dass ein „Europäischer Islam" entstanden ist?

Da es nach wie vor schwierig ist, genau zu definieren, was Europa im kulturellen oder gar religiösen Sinne ausmacht, ist es ebenso schwierig, zu bestimmen, was ein „Europäischer Islam" sein könnte. Historisch betrachtet gibt es, wie zu Beginn geschildert, den „Europäischen Islam" in Form des Islam auf europäischem Boden, der jedoch stets heterogen war. Da vom historischen „Europäischen Islam" nur noch der Islam auf dem Balkan und in der Türkei erhalten geblieben ist (im Gegensatz zum iberischen und süditalienischen Islam), könnte man bei dieser Bezeichnung zunächst an eben jene zwei Formen des Islam denken. Und in der Tat ist der Islam, wie er in diesen beiden Regionen gelebt wird und strukturiert ist, theoretisch gut geeignet, um in manche andere Staaten in Europa transferiert zu werden. Das liegt daran, dass sowohl in der Türkei als auch auf dem Balkan (vornehmlich in Bosnien und Albanien) nicht nur demokratische, sondern auch säkulare bzw. laizistische Strukturen etabliert werden konnten. Außerdem hatten die Muslime auf dem Balkan und in der Türkei von jeher einen intensiven Kontakt zu christlichen und jüdischen Gesellschaften. Da aber in den verschiedenen europäischen Staaten auch Muslime mit ganz anderem kulturellen Hintergrund leben und da sich kein Religionsmodell originalgetreu von einem Staat in einen anderen Staat transferieren lässt, würde es erneut zu neuartigen Heterogenitäten und Differenzierungen kommen.

Im Gegensatz zum „Europäischen Islam", der bislang nur im historischen (und geografischen) Sinne vernünftig definiert werden kann und daher sehr vage bleibt, ist es bereits jetzt möglich, von einem österreichischen, deutschen, französischen, britischen etc. Islam zu sprechen. Etwa beim österreichischen und deutschen Islam ließe sich (zusätzlich zur historisch-geografischen Verortung) hinzufügen, dass es sich dabei um Muslime handelt, die sich auch der deutschen Sprache bedienen und mehrheitlich aus der Türkei und dem Balkan stammen. Beim französischen Islam hätte man die französische Sprache sowie die maghrebinische Abstammung und etwa beim britischen Islam die englische Sprache sowie die Abstammung vom indischen Subkontinent als Definitionsmerkmal. Auf ähnliche Weise ist es auch unter Muslimen üblich, nicht nur von einem türkischen oder bosnischen, sondern auch von einem arabischen, afrikanischen, indischen, iranischen etc. Islam zu sprechen. Bei näherer Betrachtung wird jedoch auch hier schnell deutlich, dass es sich lediglich um heuristische Kategorien handelt, da es in allen genannten Regionen eine große Vielfalt an verschiedenen Formen von islamischer Theorie und Praxis gibt.

Aus dem bisher Geschriebenen wird deutlich, dass es schwierig erscheint,

einen „Europäischen Islam“ zu konstruieren, der mehr sein will als ein „Islam auf europäischem Boden“. Selbst wenn es gelingen sollte, die Muslime der verschiedenen europäischen Staaten (inklusive der Muslime in der Türkei, in Albanien und in Bosnien) zu einem Bekenntnis zu einem moderaten, Demokratie und Säkularismus achtenden Islam zu bewegen, bliebe es unklar, was der Unterschied zu einem ähnlich gestalteten amerikanischen oder australischen Islam wäre. Denn ohne eine eigene spezifische Theologie-Tradition würde es stets bei einer Unterscheidung aufgrund von kulturellen, sprachlichen und geografischen Faktoren bleiben.

4 Islamische Theologie in Europa – Ausbildung von TheologInnen, LehrerInnen und ImamInnen

Da eine eigene Theologie-Tradition unabdingbar für einen „nationalen“ Islam erscheint, ist es sehr erfreulich, dass der interreligiöse Diskurs in Deutschland, natürlich auch unter der Mitwirkung des politischen Establishments, neue Früchte hervorgebracht hat; nämlich vier Zentren für Islamische Theologie (in Tübingen, Frankfurt-Gießen, Erlangen-Nürnberg und Münster-Osnabrück). Dort sollen in erster Linie TheologInnen, aber auch ReligionslehrerInnen und ImamInnen ausgebildet werden. Dieser mutige, längst überfällige Schritt wird vermutlich die Grundlage dafür schaffen, dass es nun erstmals einen „Deutschen Islam“ geben wird, der auch theologisch fundiert ist. Nichtsdestotrotz wird die Heterogenität und die Prozesshaftigkeit dem „Deutschen Islam“ erhalten bleiben, da auch die bislang berufenen TheologInnen aus unterschiedlichen islamischen Regionen stammen und zum Teil gegensätzliche religiöse und theologische Auffassungen vertreten.

Es wird wohl auch einige Jahre dauern, bis die sehr zeitaufwendige und kraftraubende Aufbauphase abgeschlossen sein wird und in die Zentren eine Art wissenschaftliche Routine einkehrt. Bis dahin stehen die größtenteils noch sehr jungen und unerfahrenen muslimischen TheologInnen unter großem Druck und ständiger Beobachtung. Sie müssen die teils offen formulierten und teils unterschwelligen Erwartungen etwa der muslimischen Verbände, der deutschen Politik, der christlichen Kirchen und TheologInnen, der OrientalistInnen, der Universitätsleitung, der Studierenden, der Medien und sogar der TheologInnen in den islamischen Ländern erfüllen.

Dies führt dazu, dass die berufenen TheologInnen und auch schon die DoktorandInnen und PostdoktorandInnen sich neben ihrer Lehre und Forschung auch noch mit Anfragen und Anschuldigungen aus den genannten Richtungen auseinandersetzen müssen. Zur Veranschaulichung dieser Problematik soll hier das Beispiel des Münsteraner Professors Mouhanad Khorchide geschildert werden. Diesem wird seit Erscheinen seines Buches „Islam ist Barmherzigkeit“[10] im Jahre 2012 von verschiedenen muslimischen Kritikern vorgeworfen, dass seine Positionen nicht mit der „islamischen Lehre“ in Einklang stehen. Er wurde mehrfach aufgerufen, Reue zu zeigen und sich von seinen Positionen abzukehren. In der türkischsprachigen Presse wurde er aufgrund seiner „unislamischen“ Positionen sogar als „Clown“ (soytarı) ver-

[10] *Mouhanad Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012.

leumdet.[11] Dass aber die islamischen TheologInnen in Deutschland auch von anderen Personenkreisen kritisch beobachtet werden, zeigt ein anderer Zeitungsartikel, diesmal in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 1. Februar 2013 („Nicht ohne die nötige Traditionskritik", S. 7). Darin bezeichnet der promovierte Islamwissenschaftler Hans-Thomas Tillschneider die Gesamtheit der bislang berufenen islamischen TheologInnen als „Hätschelkinder" der deutschen Politik, die zudem von den deutschen OrientalistInnen mit „Samthandschuhen" angefasst werden würden, weshalb sie unwissenschaftliche Positionen reproduzieren dürften.

Am 7. Juni 2013 legte Tillschneider noch einmal in derselben Zeitung nach und kritisierte neben Khorchide auch den Osnabrücker Professor Bülent Ucar für seine unkritische Theologie, die im Wissenschaftsbetrieb und an staatlichen Hochschulen keinen Platz habe. Ucar vertrete den Standpunkt, dass der Glaube eines Muslims so rein, klar und verständlich, vielleicht auch kindlich zu sein habe, wie der Glaube einer alten Frau.[12]

Trotz dieser Anfangsschwierigkeiten wird sich die Islamische Theologie schon bald in Deutschland etabliert haben und einen wichtigen Beitrag nicht nur zur Akademisierung des Islam, sondern auch zu einem friedlicheren Miteinander der Religionen leisten. Überdies wird ein „Deutscher Islam" entstehen können, der diesen Namen auch verdient.

Es wäre meines Erachtens wünschenswert, dass auch in Österreich, wo es bereits einen Masterstudiengang für islamische Religionspädagogik an der Universität Wien gibt, ähnliche theologische Lehrstühle entstehen, damit der Diskurs der deutschsprachigen Islamischen Theologie nicht allein von bundesdeutschen Lehrstühlen aus bestimmt wird.

5 Säkularität als Grundbedingung des Religionsfriedens

Die gegenwärtig in Europa heimisch gewordenen Muslime haben sich von wenigen Ausnahmen abgesehen mit der Säkularität (bzw. dem Laizismus) abgefunden und diese Regierungsform sogar schätzen gelernt.[13] Es finden in muslimischen Organisationen nahezu keine Debatten mehr darüber statt, wie man mit der Säkularität umzugehen habe oder ob man sich für eine „Theokratisierung" Europas einsetzen solle. Dies liegt daran, dass die Muslime in den verschiedenen europäischen Staaten stets als Minderheit leben (Türkei, Bosnien und Albanien werden hier ausgeklammert) und deshalb von der Säkularität der ansonsten mehrheitlich von Christen bevölkerten Staaten profitieren. Die Religionsneutralität[14] des Staates kommt ihnen also zugute.

Wünschenswert wäre es daher, dass sich die Muslime, die von der Trennung von Kirche und Staat in europäischen Ländern profitieren, auch in den mehrheitlich

[11] „Bir soytarı daha (Noch so ein Clown)". http://www.habervaktim.com/haber/316031/bir-soytari-daha.html Abgerufen am 18.03.2013.

[12] *Hans-Thomas Tillschneider*, Fragwürdiges Plädoyer für eine infantile Theologie, FAZ Nr. 129 vom 07.06.2013, 7.

[13] Eine sehr gute Einführung in dieses Themenfeld bietet: *Heiner Bielefeldt*, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003.

[14] Inwieweit die verschiedenen Staaten religionsneutral sind, ist freilich von Staat zu Staat, eventuell auch von Bundesland zu Bundesland, verschieden. Es kann immer nur von einer relativen

von Muslimen bevölkerten Staaten für die Religionsneutralität ihres Staates und für eine zeitgemäße Religionsfreiheit einsetzen würden. Es war beeindruckend und überraschend zugleich, als der türkische Premierminister Recep Tayyip Erdogan im September 2011 bei seinen Besuchen in Tunesien, Libyen und Ägypten das laizistische Staatsmodell als beste Regierungsform empfahl. Erdogan selbst, der seine Wurzeln in einer politisch und religiös konservativen Bewegung hat, die viele Jahrzehnte lang Säkularität bzw. Laizismus als „unislamisch" wahrgenommen und abgelehnt hat, scheint anerkannt zu haben, dass die staatliche Neutralität eine Grundbedingung für den Frieden in der Moderne ist.

Muslime sollten sich daher stärker mit der Säkularität identifizieren und ein klares Bewusstsein diesbezüglich entwickeln. Denn eine Befürwortung zum Zeitpunkt, wenn es profitabel ist, und eine ebensolche Ablehnung, kann nicht zu einem dauerhaften Frieden führen, zumal aus islamisch-theologischer Sicht nichts gegen das säkulare Staatsmodell spricht, wie dies namhafte türkische Theologen, etwa Mehmet Rıfat Börekçi (gest. 1941), Şerafettin Yaltkaya (gest. 1947), Kamil Miras (gest. 1957) oder Şemsettin Günaltay (gest. 1961), bereits in den Anfangsjahren der Türkischen Republik wiederholt dargelegt haben.

6 Islam als eine Religion des Friedens und des friedlichen Wettstreits

Der Islam hat in historischer Perspektive wiederholt gezeigt, dass er ein großes Friedens- und Zivilisationspotenzial besitzt. Trotz der vielen Kriege, Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten, die es selbstverständlich auch in islamischen Reichen gab, werden in den Augen des „objektiven" Historikers die großen zivilisatorischen

Weiterführende Literatur:

Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003. Bielefeldts Studie ist sehr sachlich und differenziert. Darin werden verschiedene muslimische Positionen gegenüber Säkularität und Rechtsstaatlichkeit analytisch dargestellt. Auch aktuelle Fragen wie die Anwendbarkeit des islamischen Rechts in Deutschland oder die Möglichkeiten eines islamischen Religionsunterrichts werden diskutiert.

Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010. Neuwirths umfassende Studie beleuchtet zunächst kritisch die bislang nicht immer von Sachlichkeit und Konsequenz geprägte europäische Koranforschung, um anschließend das Wissen über den Koran, als einen – auch europäischen – Text der Spätantike, detailliert und verständlich darzustellen.

Erdal Toprakyaran, Sufismus als Integrationsfaktor in Europa?, in: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 2 (2005), 112–117. Toprakyaran schildert in diesem Artikel Theorie und Praxis einer in Deutschland beheimateten türkischen Sufi-Gruppe. Die Fallstudie macht deutlich, dass die islamische Mystik ein großes Dialog- und Integrationspotenzial beinhaltet.

und ebenso wandelbaren Neutralität ausgegangen werden. Dies trifft auch für den Laizismus in der Türkischen Republik zu, wo von Beginn an (1923) der sunnitische Mehrheitsislam bevorzugt behandelt wurde.

Leistungen der Muslime nicht geschmälert werden können. Wenn vom friedlichen Zusammenleben der Religionen die Rede ist, werden oftmals Episoden aus dem Emirat von Cordoba, dem Osmanischen Reich oder dem Moghul Reich geschildert. Dass es Juden und Christen in muslimischen Reichen relativ gesehen gut erging, liegt meines Erachtens an den pragmatischen rechtlichen Rahmenbedingungen, die durch den Koran und die Worte und Handlungen des Propheten Muhammad geprägt wurden. Nach koranischer Aussage heißt es relativ eindeutig (auch wenn abweichende Interpretationen stets möglich sind), dass:

– Abraham, Jesus und Mose Gesandte desselben einen Gottes sind (Sure 4/Verse 163–164)

– Tora, Psalter und Evangelium göttlich inspiriert sind (Sure 5/Verse 44–46)

– Juden und Christen, die an Gott und das Jüngste Gericht glauben und das Rechte tun, sich vor dem Jenseits nicht zu fürchten brauchen (Sure 5/Vers 69)

– es im Glauben keinen Zwang geben darf (Sure 2/Vers 256)

– jeder seine alte Religion beibehalten darf, der eine entsprechende Steuer (auch Kopfsteuer genannt) entrichtet (Sure 9/Vers 29)

Da der Koran ein in vielen unterschiedlichen (teils kriegerischen, teils friedlichen) und zum Teil nicht mehr bekannten Kontexten über 23 Jahre hinweg geoffenbarter Text ist, darf es nicht überraschen, dass er auch Passagen enthält, die für den modernen Leser unsinnig, gewalttätig oder unannehmbar klingen. Der Leser kann aber auch, sofern er unvoreingenommen ist, viele schöne, berührende und sehr zeitgemäß klingende Verse vorfinden. Es sind gewiss hunderte Verse darin, die den Menschen auffordern, ein gerechtes, tolerantes, moralisches, friedliches und barmherzig-liebevolles Leben zu führen. In diesem Aufsatz möchte ich es bei einem einzigen wörtlichen Zitat belassen, das so beeindruckend ist, dass bereits darüber spekuliert wurde, ob es Gotthold Ephraim Lessing zu seinem Werk „Nathan der Weise" und die darin enthaltenen Ringparabel inspiriert haben könnte:[15]

„Für jeden von euch haben wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und so Gott es wollte, wahrlich Er machte euch zu einer einzigen Gemeinde; doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch gegeben. Wetteifert darum im Guten. Zu Gott ist eure Heimkehr allzumal, und Er wird euch aufklären, worüber ihr uneins seid." (Sure 5/Vers 48)

7 Schlusswort

Die Muslime müssen sich noch stärker als bisher und definitiv stärker als in den letzten Jahrzehnten darum bemühen, ihre Religion zu erneuern (*tajdid*), wenn sie – wie schon in der Geschichte – einen essenziellen Beitrag zur europäischen Zivilisation bzw. Kultur leisten wollen. Gleichzeitig müssen sie sich dort engagieren, wo es um Fragen der Humanität und um die Zukunft der Menschheit geht. Denn viele großartige universelle Errungenschaften der Moderne – etwa die Arbeitnehmerrechte, die Menschenrechte, die Frauenrechte und auch der Tier- und Naturschutz – wur-

[15] *Erdal Toprakyaran*, Wettstreit und Mystik. Nur ein bedingtes „Ja" zu Lessings Ringparabel, in: *Birk Siwczyk*/*Christoph Bultmann* (Hg.), Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel, Leipzig 2013, 39–48.

den ohne große muslimische Beteiligung erkämpft. Es wäre aber viel gewonnen, wenn sich die Muslime Europas allmählich wieder auf ihre große Geschichte und Tradition und ihre inspirierende lebendige Religion besinnen und sich zugleich den Herausforderungen der Zeit stellten.

Der Prophet Muhammad soll gemäß manchen Überlieferungen als junger Mann an den Sitzungen eines Bündnisses in Mekka teilgenommen haben, das als „Bund der Tugendhaften" (*khilf al-fudul*) bezeichnet wurde. Die dort versammelten Ehrenmänner – mekkanische Mono- und Polytheisten – hatten geschworen, dass sie sich stets für die Rechte der Benachteiligten einsetzen werden, seien sie Mekkaner oder auch nicht, seien sie Polytheisten oder auch Monotheisten, seien sie arm oder reich. Der Prophet soll noch viele Jahre später, lange nachdem er zum Propheten des Islam geworden war, von diesem Bündnis geschwärmt haben.

Ich hoffe sehr, dass wir Muslime uns in Zukunft an solchen europäischen Bündnissen beteiligen, die es auch heute in den verschiedensten Formen gibt und wo Menschen mit unterschiedlichsten religiösen Überzeugungen (auch Atheisten, Agnostiker etc.) eng zusammenarbeiten, um für eine lebenswerte Zukunft gemeinsam (mit friedlichen Mitteln) zu kämpfen, und sie sogar mit neuen kreativen Ideen verstärken werden. Nur so können wir in einen konstruktiven Wettstreit der Religionen und Weltanschauungen treten, der uns nicht nur von Nathan dem Weisen, sondern auch vom Koran empfohlen wird.

Der Autor: *Geb. 1974, Studium der Islamwissenschaft und Ethnologie (2. Hauptfach) an der Universität Heidelberg (1995–2001), Doktorand am Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (2002–2005), Wissenschaftlicher Mitarbeiter (Postdoc) am Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum (2005–2008), Wissenschaftlicher Koordinator der christlich-islamischen Projekte der Eugen-Biser-Stiftung in München (2009–2011), Wissenschaftlicher Koordinator des Institutes für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität Frankfurt (2011–2012), ist seit 2012 Juniorprofessor für Islamische Geschichte und Gegenwartskultur am Zentrum für Islamische Theologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Geschäftsführender Direktor des Tübinger Zentrums für Islamische Theologie sowie seit 2013 Sprecher des Graduiertenkollegs „Islamische Theologie" der Mercator Stiftung; Publikationen: Das osmanische Petitionswesen (mezalim) seit dem 18. Jahrhundert am Beispiel von Stadt und Provinz Trabzon, Frankfurt a. Main 2007; Warum jetzt? Zur Popularität des indischen Sufis Hazrat Inayat Khan (1882–1927) in der Türkei, in: Zeitschrift für Islamische Studien 3 (2012), 5–16.*

Tobias Specker SJ

Das Kreuz – der trennende theologische Skandal

◆ **Im christlich-islamischen Dialog ist die theologische Perspektive unverzichtbar. Der folgende Beitrag geht auf einen kontroverstheologischen Punkt ein: die Bedeutung der Kreuzigung Jesu. Scheint deren Leugnung in Koran und islamisch-exegetischer Tradition zunächst eindeutig zu sein, zeigt sich bei näherer Betrachtung eine innerislamische Pluralität der Sichtweisen. Der Autor zeigt Verständigungsmöglichkeiten, aber auch bleibende Differenzen zum christlichen Verständnis des Kreuzes hinsichtlich des Gottesbildes, der Christologie und der theologischen Anthropologie auf. (Redaktion)**

1 Alles klar!

Eigentlich ist alles klar. So hält Muhammad Abdulsalam in seiner kurzen Abhandlung „Jesus und Maria im Islam" in ungetrübtem Selbstbewusstsein fest: „Gott erklärt im Quran, daß Jesus nicht gekreuzigt wurde."[1] Basta, hätte ein deutscher Altkanzler hinzufügen können. Die Kreuzigung steht dabei pars pro toto: Sie ist Teil des christlichen Irrtums über den Propheten Jesus, ein Irrtum, der wiederum einen Teil der allgemeinen Verfälschung der ursprünglichen Offenbarung durch die Juden und Christen darstellt. Nun ist die gesamte Abhandlung Abdulsalams wie auch die zugehörige Website sicherlich einem Glaubensverständnis zuzurechnen, das man heute „salafistisch"[2] nennt. Doch zum einen sollte man die Wirksamkeit dieser und vergleichbarer Schriften auch weit über das Milieu ihrer Verfasser hinaus nicht unterschätzen.[3] Und zum anderen artikuliert sie – zugespitzt – durchaus den Mainstream traditioneller Auffassung. So formuliert auch der sehr um Verständigung bemühte Hüseyin Çınar: „Nicht zuletzt die Kreuzigung Jesu stellt einen zentralen Konfliktpunkt zwischen christlichen und muslimischen Theologen dar, da der Islam diese Vorstellung ablehnt."[4] Wie Çınars Wortwahl zeigt, ist es nicht der Koran allein, sondern „der Islam", der die Kreuzigung Jesu ablehnt. Wer aber ist „der Islam"? Und woher kommt diese Eindeutigkeit? Hier ist ein genauerer Blick vonnöten. Die gängi-

1 *Muhammad Abdulsalam*, Jesus und Maria im Koran, o.O. 2010, 13. Die Schrift ist u. a. herunterzuladen unter: http://ebookbrowse.com/de-jesus-und-maria-im-islam-pdf-d190565366. (Abruf 16.02.2013)

2 Zur theologiegeschichtlichen Einordnung des Begriffs vgl.: „Salafiyya." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. Reference. Universitätsbibliothek Frankfurt am Main Johann Christian Senckenberg. 11 June 2013 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/salafiyya-COM_0982 (Abruf: 11.06.2013).

3 Immerhin steht hinter der Website das „Cooperative office for da'wah" aus Saudi Arabien.

4 *Hüseyin Ilker Çınar*, Maria und Jesus im Islam, Wiesbaden 2007, 258.

ge Position des muslimischen Mainstream speist sich aus verschiedenen Elementen:

Erstens bezieht sie sich auf die einzige Erwähnung der Kreuzigung Jesu im Koran in Sure 4:157 f.: „Weil sie sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet.' Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ähnliche Gestalt [Übersetzung umstritten]. Diejenigen, die über ihn uneins sind, sind im Zweifel über ihn. Sie haben kein Wissen über ihn, außer dass sie Vermutungen folgen. Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben. Gott ist mächtig und weise."[5] Die beiden Verse sind genauso vieldeutig wie umstritten, so dass sie erst im Zusammenspiel mit anderen Elementen die Eindeutigkeit des traditionellen Mainstream stützen. Festhalten kann man an dieser Stelle nur: „Einig sind sich die meisten muslimischen Ausleger darin, daß der Korantext die Absicht der Juden beschreibt, Jesus zu töten, dieses Vorhaben jedoch scheiterte."[6]

Das *zweite Element* bilden die koranischen Aussagen über die Sterblichkeit und den Tod Jesu (19:33; 3:55; 5:117). Da der Jesus des Koran als ein durch den schöpferischen Befehl Gottes geschaffener Mensch (3:47.59) verstanden wird, ist er wie alle Menschen grundsätzlich dem natürlichen Tod unterworfen. Viel diskutiert wurde in der islamischen Exegese der Vers 3:55, der nach der Meinung etlicher muslimischer Exegeten vom Tod und der Erhöhung Jesu spricht und zwar in einer Reihenfolge, die in einer gewissen Spannung zu 4:157 f. steht.[7] Unumstritten ist jedoch Jesu grundsätzliche Sterblichkeit. Die Mehrheit nimmt zudem einen natürlichen Tod an, ausführlich diskutiert wird nur der Zeitpunkt seines Todes.

Entscheidend zur etablierten Vorstellung über das Leben Jesu trägt jedoch nicht der Koran, sondern *drittens* das erzählende Material aus Sammlungen von Muhammad zugeschriebenen Worten und Taten (*Hadit*) und koranexegetischen Schriften (*Tafsīr*) bei.[8] Mit drei Grundannahmen über das Ende Jesu bildet dieses erzählende Material die Eckpfeiler des traditionellen Mainstream. Erstens: Eine Kreuzigung hat stattgefunden. Zweitens: Jesus ist nicht gestorben, sondern wurde von Gott erhoben und lebt weiter. Drittens: Das zukünftige Sterben Jesu findet in einer eschatologischen Endzeithandlung statt. Jesus kommt in den letzten Tagen wieder, kämpft auf Seiten des Islam gegen den Unglauben, tötet den endzeitlichen Widersacher (*Daǧǧāl*), stirbt eines natürlichen Todes und wird – nach einer schwächeren Überlieferung neben Muhammad – bis zur allgemeinen Totenauferweckung begraben. Er zerbricht, so wird berichtet, im Rahmen des endzeitlichen Kampfes auch das Kreuz – eine Symbolhandlung, die unschwer als Jesu eigenes Urteil über den Irrtum der Christen zu verstehen ist.

5 Übersetzung *Adel Theodor Khoury*.

6 *Christine Schirrmacher*, Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert dargestellt am Beispiel der Auseinandersetzung um Karl Gottlieb Pfanders „Mîzân al-ḥaqq" und Raḥmatullâh Ibn Halîl al-'Utmânî al-Kairânawîs „Izhâr al-ḥaqq" und der Diskussion über das Barnabasevangelium (Islamkundliche Untersuchungen 162), Berlin 1992, 360.

7 Vgl. *Heribert Busse*, Der Tod Jesu in der Darstellung des Koran, Sure 3:55, und die islamische Koranexegese, in: Studia orientalia christiana. Collectanea 31 (1998), 35–76.

8 Vgl. hierzu *Hüseyin Ilker Çınar*, Maria und Jesus im Islam (s. Anm. 4), 201–239.

Die in dieser Narration angelegte Spannung – eine Kreuzigung hat stattgefunden, Jesus aber stirbt erst in der Endzeit – löst die sehr verbreitete Substitutionsvorstellung auf: Nicht Jesus, sondern jemand anderer, der Jesus ähnlich sah, ist gekreuzigt worden.[9] Die Vorstellung der Ersetzung Jesu durch eine ihm ähnliche Person (z. B. ein Jünger, Judas insbesondere, oder eine fremde Person, mitunter namentlich als Sergius oder Ṭātianus identifiziert) eröffnet nun einen weiten Raum für vielfältige Erzählmöglichkeiten. Sie deuten das Geschehen grundsätzlich entweder „rational" als gewollte Stellvertretung bzw. zufällige Verwechslung oder „mirakulös" als Handeln Gottes, der eine Person Jesus ähnlich macht.[10] Alle Substitutionserzählungen aber füllen als narrative Exegese die Lücken, die der koranische Text lässt, lösen die Spannungen und schaffen trotz aller Variationsbreite eine Eindeutigkeit der Überzeugung, dass die Kreuzigung Jesu nicht stattgefunden hat und der zentrale Koranvers mithin auch nicht anders zu verstehen ist.

In den letzten einhundert Jahren hat zudem das sogenannte Barnabasevangelium im Hinblick auf die Verbreitung und Legitimation der narrativen Ausgestaltung von Sure 4:157 f. im Sinne der Substitutionsvorstellungen eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Ab dem 18. Jahrhundert im italienisch- und spanischsprachigem Bereich greifbar und seit Beginn des 20. Jahrhunderts in muslimischer Kontroversliteratur rezipiert, mischt es biblische, apokryphe und islamische Sichtweisen auf das Leben Jesu. Inhaltlich bietet es nicht mehr als die Substitutionserzählungen der traditionellen Koranexegese, doch wirkmächtig ist die Verbindung mit einem angeblich ursprünglichen Evangelium: Gerade vor dem Hintergrund der in der islamischen Welt seit dem 19. Jahrhundert apologetisch rezipierten historisch-kritischen Bibelforschung bietet dieses Evangelium eine (dann natürlich nicht mehr historisch-kritisch befragte) angeblich frühe christliche Gegenerzählung zu den kanonischen biblischen Berichten: Diese Gegenerzählung, die in manchen Teilen sehr gut mit der koranischen Perspektive zu vereinbaren ist, bestätigt also gleichsam innerchristlich den islamischen Offenbarungsanspruch, die ursprüngliche Botschaft Jesu wiederzugeben.[11]

Die Klarheit, mit der die Kreuzigung Jesu abgelehnt wird, speist sich also aus einer Zusammenfügung der verschiedenen Elemente zu einer kohärenten Vorstellung: Jesus ist nicht gestorben, sondern jemand anderer ist gekreuzigt worden. Er ist gerettet, erhoben und lebt, bis er wieder kommt, um dann eines natürlichen Todes zu sterben. Doch ist die „Leugnung der Kreuzigung Jesu" so absolut, wie der traditionelle Mainstream es formuliert?

2 Alles klar?

Es ist vor allem die ausführliche Analyse der exegetischen Tradition durch den

[9] Die Vorstellung der Verähnlichung (*tašbīh*) legt das wichtige Verb „*šubbiha lahum*" des Verses 4:157 aus.

[10] Vgl. *Heribert Busse*, Jesu Errettung vom Kreuz in der islamischen Koranexegese von Sure 4:157, in: Oriens 36 (2001), 160–195 und die gesamte Untersuchung von *Todd Lawson*, The Crucifixion and the Qur'an. A Study in the History of Muslim Thought, Oxford 2009. Zur Frage der Herkunft der Substitutionsvorstellung vgl. ebd., 144–150.

[11] Vgl. *Christine Schirrmacher*, Mit den Waffen des Gegners (s. Anm. 6), 286–304.

kanadischen Islamwissenschaftler Todd Lawson, welche die scheinbar eindeutige „Leugnung der Kreuzigung Jesu" in Frage stellt. Lawson merkt an:

Erstens: Der Text des Koranverses leugnet die Kreuzigung Jesu nicht zwangsläufig.[12] Zur Entlastung des Koranverses verweist Lawson u. a. darauf, dass die Formulierung „*šubbihahu lahum*" grammatikalisch komplex und semantisch mehrdeutig ist. Neben der Nuance der Verähnlichung, die aus den späteren Substitutionsvorstellungen rückprojiziert wurde, kann sie auch „in Zweifel versetzen" heißen. Nicht die Kreuzigung an sich, sondern die selbstgewisse Behauptung der Täterschaft stünde im Zentrum – der gegenüber die rettende Macht Gottes betont würde. Vorsichtig folgert Lawson: „The Quran neither supports nor rejects the substitution."[13]

Zweitens: Die Auffassung, dass der Vers 4:157 die Kreuzigung Jesu ablehne, ist in der Auslegung historisch gewachsen und kontroverstheologisch motiviert. Ihre zentrale Ausdrucksform ist die Substitutionsvorstellung. Gegen diese Vorstellung gibt es aber auch innerislamischen Widerspruch: Lawson verweist vor allem auf den kritischen Einwand des angesehenen Kommentator Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī: Nach ihm unterwandert die Annahme der Verähnlichung zweier Personen die Grundlagen der Prophetologie (Glaubwürdigkeit der Propheten als identifizierbare Personen), der Überlieferungskritik (Glaubwürdigkeit der Überlieferer von Taten und Aussprüchen Muhammads und seiner Gefährten als identifizierbare Personen) und des Rechtes (Identifizierbarkeit von Tätern und Vertragspartnern).[14] Bei Rāzī siegen die Grammatik und die Theologie über die eingängigen Erzählungen der Tradition.

Drittens: In der islamischen – vor allem in der *ismāʿilitischen* (der kleineren siebenerschiitischen) – Tradition gibt es tatsächlich eine bisher wenig beachtete Akzeptanz der historischen Realität der Kreuzigung Jesu. Die Akzeptanz ist wesentlich durch die Unterscheidung einer menschlichen und einer göttlichen Natur Jesu motiviert, die Lawson als „figurativen Doketismus"[15] bezeichnet: Jesus ist zwar gekreuzigt worden, aber nicht wirklich gestorben, weil der Tod nur die äußere Hülle des menschlichen Leibes betrifft. Damit wird Jesus zu einem Sinnbild der unzerstörbaren göttlichen Lichtnatur, die es in einem mystischen Reinigungs- und Aufstiegsprozess zu erlangen gilt. Die Akzeptanz des historischen Faktums der Kreuzigung ist mithin eng mit der Annahme der Nichtrealität des Leidens verbunden und geht mit einer starken Spiritualisierung und Typologisierung einher. Ohne diese Position im Einzelnen nachzuzeichnen, zeigt sie, dass die islamische Auslegung des Verses weitaus pluraler ist, als die festgefügten Positionen es glauben lassen.

12 Vgl. *Todd Lawson*, The Crucifixion and the Qur'an (s. Anm. 10), 95.143. Und auch „Vom reinen Wortlaut her ist es nämlich möglich, eine tatsächliche Kreuzigung und einen Tod Jesu anzunehmen oder aber beides abzulehnen." *Christine Schirrmacher*, Mit den Waffen des Gegners (s. Anm. 6), 358.

13 *Todd Lawson*, The Crucifixion and the Qur'an (s. Anm. 10), 36. Insgesamt gibt es folgende Interpretationen der Formulierung: a) es erschien ihnen nur so, dass er gekreuzigt wurde, b) sie wurden in Zweifel versetzt über ihre Sicherheit, ihn gekreuzigt zu haben, und c) er, Jesus, wurde ihnen als eine andere Gestalt präsentiert.

14 Vgl. *Todd Lawson*, The Crucifixion and the Qur'an (s. Anm. 10), 104–107.74.92 f.

15 Ebd., 4.

Viertens: Diese Pluralität der Auslegung wird jedoch in der Neuzeit homogenisiert. Dies geschieht mit der paradoxen Folge, dass sogenannte modernistische Koranexegeten (ʿAbdūh, Riḍā) einerseits den koranischen Text über die Tradition stellen, zugleich aber aus kontroverstheologischen Gründen an den Substitutionsvorstellungen festhalten.

Wie auch immer man zu der recht optimistischen Einschätzung innerislamischer Pluralität stehen mag, auf jeden Fall erlaubt die ausführliche Analyse, die anscheinend eindeutige „Leugnung der Kreuzigung" nun differenzierter zu formulieren: Die Ablehnung kann erstens das *historische Faktum* einer Kreuzigung als solches betreffen. Diese Position wird m. E. kaum vertreten. Zweitens kann die Historizität der Kreuzigung *Jesu* bestritten werden. Dies ist die traditionell verbreitete Position und geht zumeist mit der Substitutionsvorstellung einher. Drittens kann der *Tod* Jesu in Zweifel gezogen werden: Die Kreuzigung Jesu wird akzeptiert, aber er ist nicht am Kreuz gestorben. Diese Position wird von der Aḥmadīya Gemeinde vertreten, die annimmt, dass der scheintote Jesus überlebte und dann nach Indien auswanderte.[16] Viertens kann die Ablehnung die *Bedeutung* des Todes Jesu bestreiten: Jesu Tod am Kreuz war nicht „wirklich", sondern betraf nur die äußere Hülle. Schließlich ist zu bedenken, dass es fünftens auch Positionen gibt, die sehen, dass die Kreuzigung nicht der zentrale Gegenstand der koranischen Verse ist und sich mithin überhaupt nicht interessiert an den Umständen des Todes Jesu zeigen. Dieses Schweigen ist in modernen Koranauslegungen verbreitet und wurde auch durch die berühmte Kairoer Al-Azhar Universität legitimiert.[17]

3 Der theologische Konflikt

Sensibilisiert durch die Pluralität der Auslegung ist mithin nicht mehr einfachhin zu sagen, dass „der Islam" die Kreuzigung Jesu leugne. Doch ist damit der Differenzpunkt genommen und eine christlich-islamische Verständigung über die Kreuzigung Jesu erzielt? Meine abschlägige Antwort stützt sich auf die Einsicht, die sich gerade in der Analyse der pluralen Auslegungstradition erschließt: Letztlich steht hinter der Vielfalt der Positionen nicht die Frage, ob Jesus tatsächlich historisch gekreuzigt wurde. Der Grund der Kontroverse sind verschiedene theologische Konzepte. Sie gilt es zu verstehen, um zu ermessen, was auf dem Spiel steht und wo die eigentlichen Differenzen liegen. M. E. werden nun vier grundlegende theologische Themenkomplexe in der Diskussion um die Kreuzigung Jesu (mit-) verhandelt:

Erstens ist die Deutung der Kreuzigung ein Teil des islamischen Gesamtbildes von Jesu Prophet-Sein: Jesus erleidet kein exklusives und singuläres Schicksal. Vielmehr verkörpert er die Ablehnung, Verfolgung und letztendliche Errettung, die allen Propheten zuteil wurde. Diese Einreihung in das Schicksal der Propheten und Gesandten bedeutet in Bezug auf die Kreuzigung, dass entweder die Realität der Kreuzigung selbst oder aber (besonders in der Kontextualisierung mit 3:169) die Bedeutung des Todes bestritten wird. Selbst wenn man den

[16] Vgl. *Christine Schirrmacher*, Mit den Waffen des Gegners (s. Anm. 6), 368–371.
[17] Vgl. *Todd Lawson*, The Crucifixion and the Qur'an (s. Anm. 10), 64.58.

Kreuzestod Jesu als Prophetenschicksal für möglich hielte,[18] so ist eine exklusive Bedeutung des Todes, gar im Sinne eines stellvertretenden Leidens, auszuschließen.

Die Deutung der Kreuzigung verhandelt *zweitens* wichtige Elemente der islamischen Gotteslehre: Zunächst thematisiert die Deutung der Kreuzigung Jesu wesentlich die Allmacht Gottes: Gottes Wille ist stärker als das Wollen der Ungläubigen. Gerade in diesem Punkt ist die islamische Deutung der Kreuzigung durchaus vereinbar mit einer christlichen Deutung. Sodann betrifft die Kreuzigung jedoch nicht nur den Willen, sondern auch die Gerechtigkeit Gottes: So „wurde von muslimischer Seite die christliche Auffassung als Ungerechtigkeit Gottes interpretiert, der einen wahren Propheten oder einen Unschuldigen leiden läßt“[19] – ein Grund dafür, dass in vielen Substitutionserzählungen eben ein Schuldiger – Judas, ein Magier oder ein Soldat – an die Stelle Jesu tritt. Schließlich und am tiefsten artikuliert die Deutung auch die spezifisch islamische Betonung der radikalen Unterscheidung von Gott und Welt. In keiner Weise kann eine Handlung Gottes oder gar Gott selbst durch ein weltliches Geschehen berührt, beeinflusst oder verändert werden. Von hierher kann selbstverständlich Gott nicht nur nicht leiden oder gar sterben, sondern jede Verbindung Gottes zu dem Geschehen der Kreuzigung gefährdet die Transzendenz Gottes.

Drittens ist die Ablehnung der Kreuzigung wesentlich durch die theologische Anthropologie motiviert. Sie findet ihren tieferen Grund in der Ablehnung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Es geht also beim stellvertretenden Tod Jesu am Kreuz um mehr als um Reste heidnischer Opfer- und Sühnevorstellungen, es geht um die theologische Deutung der menschlichen Sozialnatur und der überindividuellen Unheilszusammenhänge. Umgekehrt kann man folgern: Obwohl die Kreuzigung selbst nur an der einen Stelle thematisiert wird, betrifft sie Propria des islamischen Glaubens: die Unvertretbarkeit des Einzelnen in seinem direkten Gegenüber zu seinem Schöpfer und Richter.

In besonderer Weise – dies wird oft übersehen – ist die Deutung der Kreuzigung *viertens* Teil einer kontroverstheologischen Hermeneutik, deren zentrales theoretisches Moment die Konzeption des zuverlässigen Wissens (*ʿilm*) ist: Der Kreuzigungsvers liefert hierzu bereits die zentralen Stichworte: (bloße) Vermutung (*ẓann*), Uneinigkeit durch Meinungsverschiedenheit (*iḫtilāf*) und Übertreibung (*ġulūw*) stehen dem Konzept des sicheren Wissens (*yaqīn*) gegenüber. Diese drei Schlüsselbegriffe entfaltet die Exegese in kritisch-polemischer Absicht: Die Christen *übertreiben* in der Weitergabe und Interpretation der ihnen durch den Propheten Jesus überbrachten Botschaft (zum Beispiel durch die Behauptung, er sei Sohn Gottes).[20] In ihrer Übertreibung sind sie jedoch *uneins*. Die Uneinigkeit ist schließlich auch notwendig, weil sie ihre Annah-

[18] Anawati lehnt diese Möglichkeit ab, Zirker nimmt sie an. *Georges Anawati*, ʿĪsā, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. *Hans Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 140 f.

[19] *Christine Schirrmacher*, Mit den Waffen des Gegners (s. Anm. 6), 362.

[20] Vgl. *Todd Lawson*, The Crucifixion and the Qur'an (s. Anm. 10), 98.123–131, *Heribert Busse*, Der Tod Jesu in der Darstellung des Koran (s. Anm. 7), 66 f. und *Hüseyin Ilker Çınar*, Maria und Jesus im Islam (s. Anm. 4), 232 f. 237 f.

men auf bloße *Vermutungen* stützen. Der Glaube an die Kreuzigung Jesu ist damit nur ein – besonders absurder – Ausdruck des christlichen Irrwegs, der sich auf unsicheres Wissen stützt, sich durch die Meinungsverschiedenheit selbst des Irrtums überführt, und den der Islam durch die Wiederherstellung des ursprünglichen reinen Monotheismus korrigiert. Dem christlichen Irrweg, der sich auf bloße Vermutung stützt, wird der islamische Glaube gegenübergestellt, der – in der Neuzeit zunehmend – durch den Besitz des sicheren Wissens und des eindeutigen und authentischen Textes gekennzeichnet ist.

4 Was auf dem Spiel steht – christliche Deutungen

An dieser Stelle lässt sich nun differenzierend festhalten: Der Skandal des Kreuzes liegt nicht schlichtweg in der Historizität der Kreuzigung. Tatsächlich kann man sich von schnellen polemischen „Beweisen" distanzieren, welche die Unwahrheit des Koran dadurch glauben nachweisen zu können, dass dieser ein historisches Faktum leugne. Und man kann hoffen, dass die muslimische Seite ebenfalls auf eine neuzeitlich-pseudohistoristische Argumentation mit dem Barnabasevangelium und einer selektiven Bezugnahme auf zumeist längst überwundene historisch-kritische Positionen verzichtet. Die islamisch-christliche Differenz hängt nicht daran, ob Jesus gekreuzigt wurde, sondern daran, was dies bedeutet.

Will man nun zunächst die Spannweite der möglichen Verständigung ausmessen und dabei weiter gehen, als es die umrissenen Traditionslinien tun, so kann man auf der Grundlage des Korantextes und einiger weniger islamisch-theologischer Deutungen formulieren:

Der Focus des Kreuzigungsverses liegt eindeutig nicht auf der Kreuzigung, sondern auf der Kritik der Selbstgenügsamkeit und Selbstüberschätzung der „Leute der Schrift". In besonderer Weise macht der Kreuzigungsvers nun deutlich, dass der hochmütige Unglaube aber vor allem in einer Täuschung über die eigenen Fähigkeiten und die eigene existenzielle Situation besteht.[21] Mithin geht der Vers durchaus tiefgründiger, als man bisher sah, mit dem Motiv von „Täuschung" und „Irrtum" um: Die Täuschung betrifft nicht (nur?) das Ereignis der Kreuzigung und die Person des Gekreuzigten, die der Koran weithin im Unklaren lässt. Sie betrifft vor allem die Getäuschten selbst, die sich in existenzieller Blindheit über sich selbst befinden.

Dies nun ist der biblischen Tradition beileibe nicht fremd: Der Unglaube ist nicht einfachhin eine falsche Überzeugung, sondern Blindheit gegenüber der eigenen, existenziellen Situation. Auch und gerade die Passionsgeschichte kennt dieses Motiv: Man denke an den von den Evangelisten eindrucksvoll erzählten Umschwung des Volkes von der Verehrung Jesu zur blindwütigen Forderung nach seiner Kreuzigung. Auch sie verkörpern exemplarisch den Unglauben, der sich nicht nur im Objekt des Hasses, sondern vor allem über sich selbst täuscht!

Weiterhin: In Bezug auf Jesus stellt der koranische Text seine Rettung allein

[21] *Johan Bouman*, Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion, Frankfurt a. M. 1980, 184 f.

durch das Handeln Gottes heraus. Keine Macht haben die Menschen gegenüber Gott, selbst und erst recht nicht dort, wo es um Leben und Tod geht. Bei Gott siegt das Leben über jeden Todesbeschluss der Menschen. Auch in den Passionserzählungen – wiederum in der Gestalt des tobenden Volkes, aber auch in der des zaudernden Pilatus – geht es um die Frage, wer die eigentliche Macht über das Leben Jesu hat – und zwar gegen allen Augenschein!

Und schließlich: Nicht allzu schnell sollte man die Erkundung einer gemeinsamen Lektüremöglichkeit mit dem Hinweis beenden, dass Gott selbst in koranischer Perspektive mit dem Kreuzigungsgeschehen nichts zu tun hat, denn weder sage das Kreuzesgeschehen etwas über sein Wesen aus, noch leide er gar mit. Doch auch christlich ist die Identifizierung von Gottes ganzer Wirklichkeit mit dem Leiden Jesu und die verharmlosende „Lösung" des Theodizeeproblems durch den Verweis auf Gottes Mitleiden nicht so selbstverständlich wie sie heute mitunter in spiritueller Literatur und Predigten auftritt. Zumindest könnte die islamische Zurückhaltung angesichts der Kreuzigung Jesu bei Christen nicht nur einen apologetischen Reflex auslösen, sondern auch dazu inspirieren, die innerchristliche Diskussion um das Mitleiden Gottes erneut und weiter zu führen.

Nichtsdestotrotz erlaubt die Untersuchung auch keine vorschnelle Versöhnlichkeit: Keine der bisherigen muslimisch-exegetischen Positionen deutet auf eine ernsthafte Wertschätzung des christlichen Glaubens hin. Im Gegenteil wird er als der Inbegriff des unsicheren Wissens dargestellt, das den Kriterien der sicheren koranischen Offenbarung eben nicht genügt. So wäre vor aller inhaltlichen Auseinandersetzung eine Klärung des hermeneutischen Rahmens nötig: Inwiefern können biblische Zeugnisse – und zwar in ihrer konstitutiven Geschichtlichkeit und Vielstimmigkeit – auch für Muslime als authentische Deutungen des Lebens Jesu akzeptiert werden?

Weiterhin wird keine Bemühung um eine tiefere Verständigung übersehen können, dass der Koran an der Kreuzigung selbst und im weiteren Sinne auch am Tod Jesu letztlich desinteressiert ist. Dies liegt nicht an Unkenntnis, Missachtung oder Ignoranz, sondern an konstitutiven inhalt-

---

Weiterführende Literatur:

Heribert Busse, Jesu Errettung vom Kreuz in der islamischen Koranexegese von Sure 4:157, in: Oriens 36 (2001), 160–195. Der Artikel des renommierten Kieler Islamwissenschaftlers analysiert und ordnet die wichtigsten exegetischen Traditionen zum „Kreuzigungsvers".

Todd Lawson, The Crucifixion and the Qur'an. A Study in the History of Muslim Thought, Oxford 2009. Der kanadische Islamwissenschaftler sucht eine Annäherung zwischen der christlichen und muslimischen Position vor allem über siebenerschiitische Deutungen des Kreuzigungsverses.

Jürg H. Buchegger, Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman. (Studia Oecumenica Friburgensia 59), Basel 2013. Die Dissertation stellt das Lebenswerk des protestantischen niederländischen Theologen in Auseinandersetzung mit anderen christlichen Theologen vor, die sich mit dem Islam auseinandergesetzt haben, u. a. mit Hans Küng, Martin Bauschke, Hans Zirker und Adel Theodor Khoury.

lichen Differenzen. Es ist dies vor allem das Moment der heilsgeschichtlichen Bindung Gottes an die Geschichte Israels und das Moment der Soteriologie, anhand derer die Propria des christlichen Glaubens sichtbar werden. So hält Johan Bouman unmissverständlich fest: „Die biblische Tradition der in dem Opferglauben verwurzelten und von Gott vollzogenen Sühne hat im Koran keinen Platz erhalten."[22] Nun mag zwar manchem gegenwärtigem Theologen bei dieser selbstverständlichen Rede von Opfer und Sühne der Atem stocken. Doch mit der islamischen Position steht mehr auf dem Spiel als die oft klischeehaft wiedergegebene Satisfaktionstheorie: In christlicher Perspektive ist die Sünde mehr als eine moralische Übertretung. Sie ist eine tiefe existenzielle Störung des menschlichen Verhältnisses zu sich selbst, zum Nächsten und zu Gott, die durch individuelle Reue und Umkehr allein nicht zu beheben ist. So gehört grundlegend zum christlichen Glauben, dass Jesus – der einzig Gerechte – nicht nur tatsächlich, sondern auch freiwillig gestorben ist. Sein Tod hat stellvertretenden Charakter und zentrale Heilsbedeutung, auch und gerade für den Menschen in Sünde. In ihm kommt das Handeln Gottes jeder Initiative des Menschen zuvor und unterläuft ein jedes distributives und dichotomes Verständnis von Gerechtigkeit, in der Sünde und Strafe sowie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einander klar zugeordnet sind. Die Diskussion um Mouhanad Khorchides Buch „Islam ist Barmherzigkeit", das die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit unterordnet, zeigt neben manchen inquisitorischen Autoritätsgesten muslimischer Verbände, dass hier durchaus ein fundamentales theologisches Problem berührt ist.

Abschließend und zusammenfassend sei das Wort noch einmal einer historischen Begegnung gegeben. Die tiefste theologische Dimension der unterschiedlichen Deutung des Kreuzes erschließt eine Aussage des abbasidischen Kalifen al-Maḥdī im Streitgespräch mit dem nestorianischen Katholikos Timotheos. In der Kontroverse aus dem Jahr 781, die möglicherweise die erste christliche Antwort auf den koranischen Vers enthält, bringt der Kalif das Argument vor: „But if he [Jesus] was not willing to be crucified, and he was crucified (all the same), he was weak whereas the Jews were strong. How can he be called ‚God' who was unable to deliver himself from the hands of his crucifiers, whose will appeared much stronger than his?"[23] Dieses Argument wurde viel zitiert und mitsamt seiner christlichen Erwiderungen zum standardisierten Schlagabtausch apologetischer Literatur. Durchaus zu Recht, denn hier geht es nicht allein um die (Un-)Freiwilligkeit der Passion, sondern implizit auch um das Gottesverständnis: Kann Gott Gott sein und zugleich auf die Durchsetzung seiner Macht verzichten? Ist es möglicherweise sogar Gott angemessen und entspricht es seinem eigenen Willen und Wesen, dass Jesus sich den Verfolgern ausliefert, sich nicht verteidigt und bewusst in eine Situation der Ohnmacht begibt? Oder übersetzt sich die Macht Gottes angemessener in irdische Durchsetzungskraft, die den Übeltätern Grenzen setzt und den Propheten Gottes vor dem schändlichen

[22] Ebd., 240.

[23] *Mark N. Swanson*, Folly to the Ḥunafāʾ. The Crucifixion in Early Christian-Muslim Controversy. in: *Emmanouela Grypeou* / *Mark N. Swanson* / *David Thomas* (Hg.), The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam, Leiden–Boston 2006, 252. Vgl. insgesamt ebd., 251–255.

Tod bewahrt? Verhalten sich irdische und göttliche Macht also eher in einem Verhältnis der Entsprechung zueinander oder sind sie paradox verschränkt? Dem Kalifen sei Dank, es treffen in der Deutung der Kreuzigung also tatsächlich zentrale Punkte des unterschiedlichen Verständnisses aufeinander, was Gott zu Gott macht und wie er sich zur Welt verhält. Der Skandal des Kreuzes gibt der Eigenständigkeit der beiden Religionen eine profunde Gestalt.

Der Autor: *Tobias Specker, geb. 1971 in Goch am Niederrhein. Nach der Promotion in Fundamentaltheologie über den französischen Philosophen Jean-Luc Marion trat er 2001 in den Jesuitenorden ein. Er arbeitete am Canisius Kolleg und vertrat die Bereiche „interreligiöser Dialog" und „biblische Theologie" am Heinrich-Pesch Haus in Ludwigshafen. Nach mehrjähriger Tätigkeit als Islambeauftragter der Diözese Speyer studiert er zur Zeit in Frankfurt den neu gegründeten Studiengang „Islamische Studien", Lehraufträge in Fribourg und Sankt Georgen. Er interessiert sich innerhalb des christlich-islamischen Dialogs vor allem für den gegenwärtigen türkischen Islam und bemüht sich um eine Formulierung der christlichen Theologie im Angesicht des Islam. Literatur: Hat der Islam einen Platz in Europa?, in: StdZ 228 (2010), 57–66; „Vertraue auf Gott und sei fleißig." Grundgedanken des türkisch-amerikanischen Predigers Fethullah Gülen, in: HK 65 (2011), 96–101; Gerechtigkeit in der Fremde. Die Auswanderung der ersten Muslime nach Äthiopien – ein früher Bezugspunkt für die Begegnung von Christentum und Islam?, in: CIBEDO Beiträge 3/2011, 105–112.*

Carla Amina Baghajati

Geschlechtergerechtigkeit aus muslimischer Perspektive

◆ **Frauenfragen sind prekär, weil sie die Machtfrage stellen. Und inzwischen haben sich die Diskurse so weit verschoben, dass sich Gesellschaften und Religionen rechtfertigen müssen, wenn sie Frauen ausschließen. Das gilt z. B. für den Katholizismus ebenso wie für den Islam. Dabei gehen Bibel und Koran von der Gleichwertigkeit von Frau und Mann aus. Aufgrund problematischer Auslegungstraditionen ist die Gleichwertigkeit jedoch in den Hintergrund geraten. Insofern bedarf es der Überprüfung und der Korrektur von Interpretationen und daraus resultierenden Bestimmungen. Ansätze dazu gibt es – auch im Islam. (Redaktion)**

„Nun haben Wir fürwahr den
Kindern Adams Würde verliehen …“
(Koran 17:70)

Das Thema „Frau im Islam“ wird unter Muslimen ähnlich vehement diskutiert, wie es in der Außensicht emotionale Debatten auslöst. Selbst- und Fremdbild klaffen dabei meist weit auseinander. Muslime ärgern sich oft über das „Rechtfertigungseck“, in das sie von der öffentlichen Meinung gedrängt werden. Immer wieder erfolgen aber auch Klärungen durch weiterentwickelte Positionierungen, etwa bei den in Österreich 2003, 2006 und 2010 abgehaltenen Europäischen Imamekonferenzen.[1] Deren Schlussdokumente formulieren wiederholt Bekenntnise zur Gleichwertigkeit von Mann und Frau sowie das Recht der Frauen auf Chancengleichheit, Partizipation und Entfaltung. Enthalten ist auch ein Handlungskatalog mit Aufforderungscharakter, der sich an die verschiedenen muslimischen Gruppen richtet: etwa zur Unterstützung berufstätiger Frauen durch den Mann oder der Förderung von Frauen in verantwortlichen Positionen für die religiöse Gemeinschaft. Vor allem wird eingemahnt, dass sich gerade aus einem muslimischen Verantwortungsgefühl heraus religiöse Autoritäten im Sinne der Bewusstseinsbildung gegen Gewaltphänomene äußern müssten.

1 Eine religiöse Argumentation als Motor zur Verwirklichung von Geschlechtergerechtigkeit?

In der Öffentlichkeit häufig zu wenig wahrgenommen werden innermuslimische Diskussionen, die sich gerade an der Frage „Tradition oder Religion?“ entzünden und vor allem von der jungen Generation hier

[1] Vgl. http://www.derislam.at/?c=content&cssid=Imamekonferenzen &navid=440&par=40 [Abruf 27.04.2013].

geborener und sozialisierter Musliminnen und Muslime eingefordert werden. Tradierte Rollenbilder von Mannsein und Frausein werden dabei in Frage gestellt; gleichzeitig wird nach Antworten in der Religion gesucht. In einer Mischung aus trotzigem Aufbegehren gegen das Image von „Frauenfeindlichkeit", wie dies zumindest durch populistische Instrumentalisierung (vergleiche den FPÖ-Slogan „Freie Frauen statt Kopftuchzwang") wesentlich bestimmt scheint, und dem ehrlichen Bedürfnis nach einem zeitgemäßen und zugleich authentischen Islamverständnis in der Geschlechterfrage konnte sich das Motto: „Der Islam ist nicht das Problem, sondern kann ein Teil der Lösung sein" etablieren. Freilich muss dies mehr sein als ein „flockiger Slogan"; vielmehr bedarf er der inhaltlichen Füllung.

Strategisch sinnvoll scheint ein Weg, der wegführt von der Themenstellung „Frau im Islam", ja sogar vom vordringlichen Ziel „Durchsetzung von Frauenrechten", hin zur Frage der Geschlechtergerechtigkeit. Ohne hier näher auf Diskurse eingehen zu können, die sich rund um die Definition des Begriffs an sich ergeben haben, ist anzunehmen, dass ein/e muslimische/r Rezipient/in den Gedanken von „Gerechtigkeit" sofort positiv besetzen wird, während Begrifflichkeiten wie „Feminismus" oder „Frauenemanzipation" innermuslimisch in negativ besetzten Rahmen gesehen werden – was als nüchterne Feststellung verstanden sei, ohne auf die Gründe oder gar die Berechtigung eingehen zu können. In der Verwendung des Begriffes „Geschlechtergerechtigkeit" liegt die Chance auf einen positiven Zugang, der zugleich nötige Reflexionsprozesse inkludiert. Im Folgenden sollen Aussagen des Koran – der muslimischen Primärquelle – auf den Gesichtspunkt des Geschlechterverhältnisses hin untersucht werden. Denn sie bilden das Gerüst für jede weitere Debatte und werden für gläubige Muslime immer wieder zur Orientierung herangezogen.

2 Gleichwertigkeit von Mann und Frau nach dem Koran – Basis für ein partnerschaftliches Verhältnis

Die Aussagen des Koran sprechen eine eindeutige Sprache: Mann und Frau sind vor Gott absolut gleichwertig. Dazu lassen sich zahlreiche Belege anführen, so etwa: „*Wer aber Rechtes tut, sei es Mann oder Frau, und er ist gläubig – jene sollen eingehen ins Paradies und sollen nicht um ein Keimgrübchen im Dattelkern Unrecht erleiden.*" (4:34)[2] Hier wird nicht nur klar ausgedrückt, dass Männer wie Frauen aufgerufen sind, sich im Leben in Verantwortung für die Schöpfung zu bewähren, sondern – wie an vielen anderen Stellen im Koran – darauf hingewiesen, dass beide dafür ins Paradies eingehen werden. Ähnlich klingt: „*… Ich werde nicht die Mühe irgendeines von euch aus der Sicht verlieren, der sich müht (auf Meinem Weg), sei es Mann oder Frau: jeder von euch ist ein Abkömmling des anderen.*" (3:195)[3], wobei hier eine weitere Dimension der Gleichwertigkeit hinzukommt, die auf den Akt der Menschwerdung selbst verweist und die gegenseitige Bedingtheit von Mann und Frau formuliert: „*Die einen sind von den anderen.*" Ein

[2] *Murad Wilfried Hofmann* (Hg.), Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzt von Max Henning, Kreuzlingen u. a. 2001.

[3] *Muhammad Asad*, Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Düsseldorf 2009.

solcher Gedanke schließt ein hierarchisches Verhältnis oder die Höherwertigkeit des einen vor der anderen aus. Um diesen Aspekt noch zu vertiefen, lohnt ein Blick auf jene Verse, welche die Schöpfung des Menschen ansprechen. In der vierten Sure nimmt bereits der erste Vers darauf Bezug: „*O Menschheit! Seid euch eures Erhalters bewusst, der euch aus einer einzigen lebenden Wesenheit erschaffen hat und aus ihr Partnerwesen erschuf …*“ (4:1)[4]

3 Die Problematik von geschlechterhierarchischen Auslegungstraditionen

Die Ursubstanz, aus welcher der Mann wie die Frau geschaffen wurden, ist also ununterschieden. Wer sich nun an Vorstellungen erinnert, wonach die Frau aus der Rippe Adams geschaffen wurde, wird eine derartige Beschreibung im Koran vergeblich suchen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass muslimische Gesellschaftsschichten frei sind von dieser Vorstellung – aus verschiedensten Gründen, die einer eigenen Untersuchung bedürften, etwa wie sich derartige Vorstellungen auf das Geschlechterbild ausgewirkt haben. Allein aufgrund der heute noch anzutreffenden Art und Weise der Weitergabe des „Rippenbildes“ (innerfamiliär, aber auch in manchen Freitagspredigten) steht zu vermuten, dass daraus mitunter eine „Höherwertigkeit des Mannes“ wie selbstverständlich hingenommen wird. Am angesprochenen Beispiel zeigt sich bereits, dass Auslegungstraditionen sehr wohl bis in vorislamische Zeiten zurückreichende Vorstellungen von Geschlechterhierarchie stützen können. Andererseits sind gerade diese Fragestellungen äußerst aufschlussreich im interreligiösen Dialog zu behandeln. Christinnen und Musliminnen haben sich daher viel zu sagen.

Gleichzeitig sei damit angedeutet, welche Aufgabe sich auftut, derartige Interpretationen aufzuspüren und ihre Unhaltbarkeit theologisch stichhaltig zu beweisen. Im eben geschilderten Beispiel wäre vor allem die Forschung zum Hadith (nach seinem Tod gesammelte vorbildliche Lebensweise des Propheten Muhammad) aufschlussreich. Daneben muss ein Textverständnis des Koran gepflegt werden, welches Verse in Beziehung zueinander setzt. Auch die Lehre von „asbāb an-nuzūl“ (Umstände der Offenbarung), bei der die historischen Hintergründe im Rahmen der Herabsendung einer konkreten Āya (Vers) betrachtet werden, findet Beachtung. Diese Methodik hat sich seit alters her entwickelt. Freilich scheinen sich gerade beim Aspekt des Geschlechterverhältnisses unhinterfragt Lesarten etabliert zu haben, die nicht frei sind vom Geist der Entstehungszeit klassischer theologischer Werke, als Frauen tatsächlich eine untergeordnete Rolle im Gesellschaftsleben zugewiesen wurde. So beklagte bereits Ibn Rushd (Averroes) im 12. Jh. in seinen „Anmerkungen zu Platon“, dass sich die Gesellschaft der Hälfte ihres Potenzials beraube, da sie den Frauen kein Gewicht zubillige: „Doch weiß man in unseren Gesellschaften nichts über die Fähigkeiten der Frauen, da sie in ihnen nur für die Fortpflanzung gebraucht werden und damit zum Dienst am Ehemann bestimmt sind und ihnen die Betreuung des Nachwuchses und die Erziehung übertragen ist.“[5]

[4] Ebd.

[5] A miniature anthology of Maimonides and Averroës, Anmerkungen zu Platons Staat, in: UNESCO-Kurier 9 (1986), 19 (http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000704/070484eo.pdf);

Aus einer solchen Einstellung heraus mag sich auch begründen, weshalb viele Stellen im Koran, die sich eigentlich geschlechterneutral an Mann und Frau gleichermaßen richten, so gelesen werden, als beträfen sie allein den Mann. Dieser Umstand spiegelt sich auch in den Übersetzungen in andere Sprachen. War bei Muhammad Asad von „Partnerwesen" die Rede, so überträgt eine ganze Reihe anderer mit „aus ihm erschuf er seine Gattin …" – eine Vorstellung, die erneut eine Vorrangstellung des Mannes implizieren könnte.

4 Mann und Frau in ihrer gegenseitigen Verantwortlichkeit

Vielmehr aber beschreibt der Koran ein Geschlechterverhältnis, das auf einer sich ergänzenden Balance beruht. Sure 9:71 gebraucht das Wort „walī", um die Beziehung der Gläubigen – Männer wie Frauen – zu beschreiben. In den meisten Übertragungen wird „walī" mit „Freund" wiedergegeben. Jedoch reicht das Bedeutungsspektrum sehr viel weiter. Denn auch „Vormund" ist eine korrekte Wiedergabe. Wenn Mann und Frau sich aber nicht nur freundschaftlich zugeneigt sein sollen, sondern auch einander eine Art Vormund sind, so kann die Frau keinesfalls als dem Manne untergeordnet betrachtet werden. Ihm wie ihr wird nahegelegt, einander im rechten Tun zu bestärken und gegebenenfalls auch auf Schwächen hinzuweisen. Das Prinzip der gegenseitigen Verantwortung wurde ebenso von der Imamekonferenz 2003 in Graz anhand dieser Āya betont, die im weiteren Verlauf die gleichen ethisch moralischen und religiösen Aufgaben für Männer und Frauen festschreibt: „… *Sie alle gebieten, was recht ist und verbieten das Tun dessen, was unrecht ist, und verrichten beständig das Gebet und entrichten die reinigenden Abgaben …*" Im Koran findet sich auch das Beispiel einer Frau, die Zivilcourage zeigt, indem sie sich bewusst männlichen Autoritäten widersetzt. So wird die Frau des Pharao ausdrücklich dafür gelobt, dass sie sich dessen Befehl, männliche Nachkommen der Israeliten zu töten, widersetzt und den kleinen Musa (Mose), Friede sei mit ihm, bei sich aufnimmt (vgl. Koran 66:11).

Frauen sind im Koran immer wieder direkte Adressatinnen, am eindrucksvollsten wohl in 33:35: *„Wahrlich, die muslimischen Männer und die muslimischen Frauen, die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen, die gehorsamen Männer und die gehorsamen Frauen, die wahrhaftigen Männer und die wahrhaftigen Frauen, die standhaften Männer und die standhaften Frauen, die demütigen Männer und die demütigen Frauen, die Almosen spendenden Männer und die Almosen spendenden Frauen, die fastenden Männer und die fastenden Frauen, die ihre Keuschheit wahrenden Männer und die ihre Keuschheit wahrenden Frauen, die Allahs häufig gedenkenden Männer und gedenkenden Frauen – Allah hat für sie Vergebung und großen Lohn vorgesehen."*[6] Die permanente Nennung von Männern und Frauen erinnert geradezu an moderne europäische Texte, die bewusst Frauen in der Anrede zu inkludieren suchen und nicht einfach in einem männlichen Plural aufgehen lassen. Die Geschichte rund um die Niedersendung dieser Āya ist dabei interessant, gab es hier doch eine Frau, die dezidiert beim Propheten nach der Rolle der Frauen fragte. Die Frauen empfanden es nicht nur als zusätzliche Klarstellung,

6 *Murad Wilfried Hofmann* (Hg.), Der Koran (s. Anm. 2).

sondern als Aufwertung, als bald darauf dieser Koranvers offenbart wurde, der dermaßen eindringlich die Gleichheit von Mann und Frau vor Gott darlegt.

Nicht zuletzt tritt auch eine emotionale Bindung zwischen Mann und Frau im Koran hervor. Keine muslimische Eheschließung verläuft wohl ohne die Rezitation folgenden Verses: *„Und unter Seinen Wundern ist dies: Er erschafft für euch Partnerwesen aus eurer eigenen Art, auf dass ihr ihnen zuneigen möget, und Er ruft Liebe und Zärtlichkeit zwischen euch hervor: Hierin, siehe, sind fürwahr Botschaften für Leute, die nachdenken!"* (30:21)[7] Abgesehen von der Poesie dieses Verses offenbart sich hier eine spirituelle Dimension, vor allem in der Weise, wie die Liebesfähigkeit als Zeichen Gottes beschrieben wird. Dass sich auch hier kein „oben – unten" zwischen Mann und Frau manifestiert, sondern die Ausgewogenheit der Beziehung im Mittelpunkt steht, korrespondiert mit dem koranischen Vergleich, dass Mann und Frau einander gegenseitig umhüllten. So heißt es in 2:187: *„Sie sind euch ein Gewand, ihr seid ihnen ein Gewand."*[8] Mann und Frau geben einander Wärme, Geborgenheit und Schutz.

5 Einige Frauenrechte: Wertschätzung, starke vermögensrechtliche Position – und ihre Umdeutung im Sinne patriarchaler Rollenbilder

Zahlreiche Frauenrechte werden im Koran angesprochen. Dies beginnt beim Recht auf Leben des Mädchens und dessen Gleichwertigkeit gegenüber dem Mann. Dazu sei vor Augen geführt, dass in vorislamischer Zeit manche arabischen Stämme den grausamen Brauch pflegten, neugeborene Mädchen lebendig im Sand zu begraben. Im Koran wird dieser unschuldig ermordeten Mädchen gedacht, indem die Rechenschaft, die ihre Mörder am Jüngsten Tag ablegen müssen, angesprochen wird: *„Und wenn das Mädchen, das lebendig begraben wurde, veranlasst wird zu fragen, für welches Verbrechen es getötet wurde …"* (81:8,9)[9]. Die Mutter von Maryam hatte das Ungeborene Gott geweiht und war zunächst enttäuscht, als sie ein Mädchen zur Welt brachte. Im Koran wird sie aber darauf hingewiesen: *„… Und der Knabe ist nicht wie das Mädchen."* (3:36), was gerade Wertschätzung für jedes Mädchen einfordert. Maryam, der jungfräulichen Mutter des Propheten Jesus, Friede sei mit ihm, ist in der 19. Sure eine Überschrift gewidmet.

Weitere Rechte behandeln vor allem vermögensrechtliche Aspekte. Wurde die verwitwete Frau vorislamischer Zeit als Teil der Erbmasse behandelt, so genießt sie nun Erbrecht: *„Allah schreibt euch hinsichtlich eurer Kinder vor: Auf eines männlichen Geschlechts kommt (bei der Erbteilung) gleichviel wie auf zwei weiblichen Geschlechts …"* (4:11). Die Erbteilung ist eines der kompliziertesten Dinge in der muslimischen Praxis, da das genaue Verwandtschaftsverhältnis bestimmt wird und unzählige Varianten bestehen – übrigens auch solche, wo die Frau mehr erbt als der Mann. Der häufig anzutreffende Vorwurf, die muslimische Frau sei nur „halb so viel" wert wie der Mann, wobei gerne obiger Vers zitiert wird, geht also ins Leere.

7 *Muhammad Asad*, Die Botschaft des Koran (s. Anm. 3), 774.
8 Ebd., 72.
9 Ebd., 1140.

Berücksichtigt werden soll dabei auch, dass der muslimische Mann immer derjenige ist, der für den Unterhalt der Familie aufkommen muss. Er trägt nicht nur Verantwortung für das Wohlergehen seiner Frau und der Kinder, sondern – vor allem, wenn sein Vater bereits gestorben ist – ebenso für unversorgte weibliche Familienangehörige. Von daher ist einsichtig, dass sein Erbe höher ausfällt, weil er ohnehin nicht allein darüber verfügen kann, sondern dieses zum Familienunterhalt aufwenden muss.

Eine Frau dagegen ist moralisch-religiös durch nichts dazu verpflichtet, von ihrem Vermögen, sei es durch Erbe oder durch Berufstätigkeit, für das Familienauskommen aufzuwenden. Die Pflicht des Mannes auf angemessenen Unterhalt ist in Vers 34 der bereits mehrfach zitierten vierten Sure „Die Frauen" festgehalten: *„Die Männer stehen ein für die Frauen, wegen dem, womit Allah die jeweils einen vor den jeweils anderen ausgezeichnet hat, und weil sie (als die wirtschaftlich Unabhängigen) aus ihrem Vermögen (Unterhalt und Versorgung) ausgeben …"* Bei diesem Vers tritt besonders deutlich zutage, wie jede Übersetzung gleichzeitig ein Stück Interpretation bedeutet – so weitreichend sind die Varianten. Oben wurde jene des Zentrums für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (ZIF) zitiert, das ein ganzes Büchlein allein der Betrachtung dieses Verses, dessen zweiter Teil später noch beleuchtet werden soll, gewidmet hat.[10] Denn dieser Vers ist der einzige Koranvers, der bei einer entsprechenden Lesart das zuvor analysierte Gleichgewicht von Frau und Mann scheinbar in Richtung eines patriarchalen Verhältnisses wenden könnte. Bereits der Vergleich zu Beginn „Die Männer sind ‚qawamūn' gegenüber den Frauen" verleitet zu Missdeutungen in Richtung Überlegenheit des Mannes. Besonders weitreichend ist dieser Umstand bei A. Khoury feststellbar, der sich vom arabischen Original völlig entfernt und aus dem Recht der Frauen auf Unterhalt einen Hoheitsanspruch des Mannes über sie macht: „Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat …"[11] R. Paret übersetzt mit: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben …"[12] Auch hier also wird ein hierarchisches Verhältnis behauptet, wenngleich ein finanzielles Recht der Frauen wenigstens nicht ganz ausgeblendet wird. Bei Muhammad Asad wird – ganz ähnlich wie in der Übertragung des ZIF – allein die materielle Versorgung thematisiert, die Männer den Frauen gegenüber zu leisten haben: „Die Männer sollen für die Frauen vollständig Sorge tragen mit den Wohltaten, die Gott den ersteren reichlicher erteilt hat als den letzteren …"[13] Es stünde wohl im Widerspruch zu der bereits besprochenen Aussage von Mann und Frau als gegenseitigem „Freund und Vormund" (9:71) wie auch dem ega-

[10] *ZIF – Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung* (Hg.), Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qur'an, Sure 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam, Köln 2005.

[11] *Adel Theodor Khoury*, Der Koran, Gütersloh [7]2007.

[12] *Rudi Paret*, Der Koran, Stuttgart [9]2007.

[13] *Muhammad Asad*, Die Botschaft des Koran (s. Anm. 3), 158.

litären Geschlechterverständnis, das sich in allen bisher besprochenen Koranstellen ausdrückt, wollte man aus diesem Vers eine Vormachtstellung des Mannes herauslesen. Dennoch wird – nicht nur von Nichtmuslimen! – mitunter nur der erste Teil zitiert, so dass leicht der Eindruck entstehen muss, dieses „Mehr" des Mannes sei nicht nur ein Hinweis auf seine Verpflichtung, von seinem Vermögen Unterhalt für die Frauen zu zahlen, sondern ein „Mehr" in jeglicher Hinsicht.

6 Warum der Vers 4:34 kein „Züchtigungs"-, noch „Erziehungsrecht" des Ehemannes über die Gattin legitimiert

Noch brisanter muss dieser Umstand erscheinen, wenn in Betracht gezogen wird, dass im gleichen Vers ein Thema angesprochen wird, das erst recht geeignet ist, Diskussionen auszulösen: Der Mechanismus, der eintreten sollte, falls es zu Zwistigkeiten zwischen Mann und Frau kommt, die eindeutig von der Frau ausgehen. Generell wird auf eheliche Konflikte auch in der nachfolgenden Āya 4:35, die ein Mediationsverfahren empfiehlt, eingegangen. Eine Situation, die derart eskaliert ist, dass die Scheidung im Raum steht, wird im zweiten Teil von 4:34 beschrieben, wobei drei Stufen angeraten werden: Gespräch, Trennung im Bett, und „aḍribūhunna". Das Verb „ḍaraba" kann dabei mit „schlagen" übersetzt werden – aber auch mit „prägen" (wie in 16:74) oder „umherziehen" (wie in 4:101), „abwenden" (wie in 43:5), und mit einigen anderen Möglichkeiten mehr, wie ZIF ausführt. In einer Zeit, da auch in Europa ein „Züchtigungsrecht" des Mannes längst der Vergangenheit angehört und allgemein eine erhöhte Wachsamkeit gegenüber Gewalt im häuslichen Bereich besteht, gerät diese Stelle vor allem in der Außenwahrnehmung zum gerne zitierten „Beweis" für die untergeordnete Stellung der Frau. Doch darf dieses „aḍribūhunna" keinesfalls als Freibrief für Ehemänner verstanden werden, ihre Frau zu schlagen. Darin sind sich auch muslimische Kommentatoren schon in der Zeit der Entstehung der großen Rechtsschulen sowie davor einig. Denn bei der Auslegung wird das Vorbild des Propheten Muhammad berücksichtigt, der das Schlagen von Frauen heftig verurteilte und selbst nie gewalttätig gegen Frauen war. Gewalt in der Ehe ist ein Scheidungsgrund. Heute werden auch jene Übertragungen, die in Anspielung auf eine alte Anweisung, es dürfe höchstens ein „Zahnhölzchen" benutzt werden, mit „einen leichten Klaps geben"[14] übersetzen, auch von muslimischer Seite hinterfragt. Denn selbst dieses eindringliche Zeichensetzen kurz vor einer Scheidung kann mit dem Wissen um die psychische Dimension derartiger Machtdemonstrationen im heutigen gesellschaftlichen Kontext schwer verstanden werden. In diesem Umstand ist übrigens auch ein nach muslimisch-theologischen Überlegungen kompatibler Zugang zu suchen, demgemäß die Entwicklungsfähigkeit einer Gesellschaft berücksichtigt werden sollte. Muhammad Al-Tahir Ibn Ashour (gest. 1973) gibt ähnliches in seinem Tafsir (Exegese) zu 4:34 zu bedenken.[15] Das schon zitierte ZIF übersetzt: „… und als letztes trennt euch von

[14] *Amir M. A. Zaidan*, At-Tafsiir. Der Quraan-Text, seine Transkription und Übersetzung (Die islamologische Enzyklopädie 1), Wien 2009.

[15] Vgl. *Muhammad Ibn Ashour*, Tafsīr at-taḥrīr wa at-tanwīn. Bd. 3, Tunis 1997, 42–44.

ihnen (aḍribūhunna) …“ und berücksichtigt dabei sowohl das Vorbild des Propheten, sprachliche Überlegungen, bei denen eben auch das „abwenden“ möglich ist, sowie den Gesamtkontext.

Aus einem weiteren Grund erscheint es von Bedeutung, dass „Schlagen“ von keinem Mann als zu rechtfertigende Handlung betrachtet werden darf – schon gar nicht als „erzieherische Maßnahme“. Denn zusammen mit einer Interpretation, die „qawamūn“ vom Beginn des Verses als „mächtiger“ als die Frau lesen will, läge hier ein Spielraum zur Entwicklung eines männlichen Rollenbildes als „Vorsteher“ und „Erzieher“ der Frau. Dieses Rollenbild ist ohne Zweifel immer wieder im muslimischen Kulturkreis anzutreffen und sollte durch eine missverstandene, dem Gesamtkontext widersprechende Interpretation eines einzigen Verses nicht noch zusätzliche Nahrung erhalten. Dass ein Mann eben nicht „Vollmacht und Verantwortung“ über seine Ehefrau hat, wie dies Khoury in seiner Übersetzung sieht, zeigen all jene Verse im Koran, welche die Eigenverantwortlichkeit des Menschen betonen: *„Und was immer (Unrechtes) ein Mensch begeht, liegt auf ihm allein; und kein Träger von Lasten wird die Last eines anderen tragen müssen …“* (6:164) Wenn also auch in der Volksfrömmigkeit Vorstellungen existieren, ein Mann müsse seine Frau schon darum zu diesem oder jenem zwingen, weil sonst ihre Unzulänglichkeiten im Jenseits ihm aufgelastet würden, so wäre einer solchen Fehlmeinung mit jenem Zitat zu begegnen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die Aussagen des Koran betonen den Gedanken der Partnerschaft zwischen Mann und Frau in besonderer Weise und halten ihre Gleichwertigkeit fest. Am Beispiel des Verses 4:34 wurde jedoch auch deutlich, wie leicht sich traditionelle, vorislamische und patriarchale Rollenbilder vorschieben können, wenn es um das Textverständnis geht. So kommt es dazu, dass ausgerechnet jener Vers, der ein starkes finanzielles Recht der Frau begründet, sich in einer auf die männliche Dominanz abzielenden Lesart gegen sie kehrt. Warum es sinnvoll ist, vom Ziel der „Geschlechtergerechtigkeit“ zu sprechen, wird aber gerade auch hier deutlich. Ist nicht das Rollenbild

---

Weiterführende Literatur:

Muhammad Asad, Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Düsseldorf 2009. „Für Leute, die denken“ – Dieses Motto stellt der als Leopold Weiss in Lemberg geborene Muhammad Asad seiner Koranübertragung voran. Nicht-arabischsprachigen Lesern eröffnet er nicht nur einen Zugang zum Primärtext des Islam selbst, sondern bietet mit seinem umfangreichen Kommentar einen Einblick in die Geistestraditionen muslimischer Theologie. Dabei rezipiert er die wesentlichen Korankommentatoren und bezieht weitere Zweige wie Hadithforschung ein. Vor allem aber wägt er deren Positionen so ab, dass neue, heutige Standpunkte entstehen. Dem Selbstverständnis des Islam als dynamischer Religion kommt er so entgegen.

Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, New Haven 1992. So unüberschaubar die Flut von „Betroffenheitsliteratur“ zur Situation muslimischer Frauen ist, so rar gesät sind nach wie vor Publikationen mit dem Anspruch einer fundierten theologischen und historischen Recherche. Leila Ahmeds Buch hat auch nach mehr als zwanzig Jahren nichts von seiner Frische eingebüßt und gilt zu Recht als Standardwerk zu diesem Thema.

des Mannes als „Ernährer und Familienvorstand“ auch in dessen eigenem Interesse im koranischen Sinn der Partnerschaft von Mann und Frau zurechtzurücken? Stehen sich Männer nicht ein Stück weit selbst im Weg, wenn sie um ihr Image als „Ernährer“ fürchten, falls die Frau berufstätig wird? So wie einseitige weibliche Rollenklischees (Hausfrau und Mutter) auch innermuslimisch schon seit längerer Zeit eine kritische Sichtung erfahren und gerade weibliche role models aus der Frühzeit des Islam mit ihren vielfältigen Lebensentwürfen gerne als Beispiele angeführt werden, so sollte Ähnliches für den Mann erfolgen.

7 Übergeordnete Ziele der Religion – ein Weg, den Gedanken der Geschlechtergerechtigkeit gegen traditionalistische Auslegungen durchzusetzen

Aus dem Koran lassen sich Grundprinzipien ableiten, die im Sinne von „maqāsid asch-scharia“ (Ziele der Religion) eine Art Grundkatalog der Geschlechtergerechtigkeit bilden. Dieser wäre – da aus der Primärquelle abgeleitet – auch ein Instrument, um religiöse Auslegungstraditionen in der Beantwortung konkreter Details des Zusammenlebens sehr sachlich daraufhin zu untersuchen, ob sie dem Geist der koranischen Botschaft entsprechen oder inzwischen mehr den Geist ihrer Entstehungszeit atmen. Denn islamischer Anspruch ist es, dynamisch auf Änderungen von Zeit, Ort und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in der Beantwortung religiöser Fragen zu reagieren. Hier ist jedoch nicht der Ort, diesen Gedanken weiterzuführen. Wenigstens erwähnt seien jedoch Themenfelder, die eine spannende Auseinandersetzung versprechen: So wäre zu überprüfen, wo Auslegungen von einem Schutzgedanken für die Frau in Bevormundung umschlagen (bei Fragen wie der Reisefreiheit etwa). Der Ehrbegriff bedarf einer Reflexion vor allem dort, wo die Familienehre vordringlich am gesellschaftlich definierten Wohlverhalten der Frau festgemacht wird. Anschauungen, die eine Bedrohung von der Frau ausgehen sehen, als könnte sie durch ihre Präsenz Unruhe stiften (zur „fitna“ [„Versuchung“, auch „Anlass zur Aufruhr“] werden), sind ebenfalls als Wurzel für gesellschaftliche Konzepte strikter Geschlechtertrennung kritisch zu diskutieren.

8 Die Rolle von Religion im Integrationsprozess

Was für den Dialog nach außen gilt, betrifft auch die Situation nach innen: Das schönste Zitat, um etwa männliches Machogehabe als „unislamisch“ zu beweisen, kann erst dann „wahr werden“ (im Sinne der Verwirklichung im Leben), wenn sich Alltagserfahrungen Außenstehender damit decken. Das Zitieren von Koranversen um eines rechthaberischen Habitus’ und des im Koran geforderten Idealzustands willen, der damit gleichsam automatisch als hergestellt betrachtet würde, wäre sehr weltfremd. Erfahrungen aus dem Islamischen Religionsunterricht zeigen, dass in der innermuslimischen Bewusstseinsbildung, gerade in der Überwindung sogenannter „harmful traditions“, Koranzitate ein wirkungsvolles Mittel sind. Immer wieder geht ein Strahlen über die Gesichter von Jugendlichen: „Das Zitat häng’ ich in meinem Zimmer auf, damit es meine Eltern lesen können!“ In diesem Sinne der Bewusstseinsbildung kann Religion tatsächlich

ein Teil der Lösung sein, Geschlechtergerechtigkeit anzustreben. Was innermuslimisch ein wichtiger Nachdenkprozess ist, ja eine dringende Notwendigkeit auch angesichts mancher aggressiv auftretender Islamwerber, die gegen den Mainstream der Muslime ein sehr rückwärtsgewandtes Frauenbild propagieren (vor allem über gewisse Internetseiten), gestaltet sich für die Außensicht aber anders. Gerade weil in den so bezeichneten „Integrationsdebatten" immer wieder „der Islam" als Hemmnis dargestellt wird, tun Muslime gut daran, bei dieser „Religionisierung" nicht mitzuspielen – geht es doch viel mehr um Fragen von sozialer Zugehörigkeit, Bildung, Partizipation etc. Es steht zu hoffen, dass jüngst veröffentlichte Studien über Muslime in Österreich zur Versachlichung der Debatte und dem Abbau von Vorurteilen und Ängsten beitragen können.[16] In der im April 2013 erschienenen Erhebung „Muslime in Österreich", durchgeführt von P. Ulram und S. Tributsch, werden Einstellungen und religiöse Praxis von türkisch- und bosnischstämmigen Muslimen erhoben. Dabei scheinen gerade die dokumentierten rasanten Änderungen in der Auffassung von Geschlechterrollen bedeutsam. P. Zulehner hält in seiner zeitgleich vorgestellten, als Sondermodul zur Geschlechterstudie 2012 im Auftrag des Staatssekretariats für Integration durchgeführten Erhebung zu Rollenbildern unter Muslimen fest: „Der Anteil der Traditionellen hält sich bei den Muslimen hin zur zweiten/dritten Generation stärker (von 44 % auf 40 %) als bei den Muslimas (von 26 % auf 11 %)."[17]

Positiv stimmen auch einige Entwicklungen an der Basis in jüngster Zeit: Innermuslimisch ist eine Veranstaltungsreihe des Jugendrates der Islamischen Glaubensgemeinschaft zu nennen, in der es gelang, Männer und Frauen in einen guten Dialog zum Thema „Geschlechtergerechtigkeit" zu bringen, empathisch füreinander und mit viel Solidarität seitens der Männer für die berechtigten Anliegen der Frauen. Im weiter gefassten Dialog sind es die zunehmende Vernetzung muslimischer Organisationen und Personen im zivilgesellschaftlichen Bereich, die optimistisch stimmen – sei es mit anderen religiösen Gruppierungen oder auch mit der Szene der Frauenrechtsbewegung. Damit kann wirksam zum Ausdruck gebracht werden, dass gemeinsame Anliegen durch verschiedene Zugänge im Sinne des sozialen Zusammenhalts noch besser verfolgt werden können.

Die Autorin: *Carla Amina Baghajati, geboren 1966 in Mainz, seit 1987 in Wien ansässig, Frauenbeauftragte der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, zuvor langjährige Medienreferentin und Sprecherin der IGGÖ, Mitgründerin der „Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen" (Trägerin des Demokratiepreises der Lupac-Stiftung des Österreichischen Parlaments 2008) und der „Plattform Christen und Muslime", Dozentin in der Ausbildung zukünftiger Religionslehrer/innen an der IRPA, Co-Autorin des neuen Lehrplanes für Islamischen Religionsunterricht in Österreich.*

[16] Vgl. http://www.integration.at/fileadmin/Staatssekretariat/4-Download/Studien/Muslime_in_%C3%96sterreich.pdf [Abruf 27.04.2013].

[17] Zitiert nach einer Presseinformation vom 23.04.2013 des Staatsekretariats für Integration.

Rabeya Müller

Islamischer Alltag – gleich oder doch ganz verschieden?

◆ **Menschen unterschiedlicher sozialer Angehörigkeit unterscheiden sich oft in ihren Lebensweisen, Traditionen und Gewohnheiten. Selbst innerhalb der Weltreligionen können die Alltagskulturen der sie praktizierenden Menschen voneinander abweichen, weil sie zudem regional und familiär unterschiedlich gelebt werden. Ausgehend von den gemeinsamen Grundlagen der Musliminnen und Muslime gibt Rabeya Müller einen Einblick in den islamischen Alltag und betont dabei die Vielfalt, die der Islam selbst bietet. Pointiert verweist sie auf die Folgen, die eine gesellschaftliche Ablehnung beziehungsweise Anerkennung der muslimischen Lebensweise haben. (Redaktion)**

Die Präsenz des Islam in Europa ist nicht unweigerlich eine Geschichte der Arbeitsmigration, sondern hat durchaus ältere Wurzeln. Abgesehen von einzelnen Teilen dieses Kontinents, in denen sich bereits im 12. und 13. Jahrhundert Spuren von Musliminnen und Muslimen nachweisen lassen, zeugen weitere Dokumente aus dem 15. Jahrhundert von der Existenz muslimischer Menschen in Österreich und Deutschland. Hierbei hat nicht nur die Anwesenheit der Mauren in Andalusien einen prägenden Eindruck hinterlassen.

Allerdings hat die Arbeitsmigration nach dem 2. Weltkrieg zu einer großen Veränderung der religiösen Landschaft in Mitteleuropa geführt, die eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Thema Islam und seinen Glaubensanhängern mehr als geboten erscheinen lässt – insbesondere weil zahlreiche alltagsrelevante Aspekte zu Missverständnissen und Vorurteilen geführt haben, die es aufzuarbeiten gilt.

Viele Musliminnen und Muslime praktizieren ihren Glauben und nehmen damit auch einen gewissen öffentlichen Raum ein. Diese Art der Frömmigkeit schürt bei der nichtmuslimischen Bevölkerung oft Ängste und Misstrauen, und somit erlangt eine Religion gesellschaftspolitische Relevanz, welche die Diskussion in einer säkularen Gesellschaft häufig sehr emotional werden lässt, obgleich sie sachlich und objektiv geführt werden sollte.

Die Musliminnen und Muslime sind im Grunde keine homogene Gruppe, denn es gibt sehr viele unterschiedliche Facetten des Islam. Europas muslimische Gemeinschaft bewegt sich in einem breiten Spannungsbogen von liberaler Ausrichtung bis zu fundamentalistischen Strömungen. Trotz dieser unterschiedlichen Aspekte sind muslimische Gläubige jedoch oft gezwungen, selbst immer wieder zu differenzieren und sich von extremistischen Bewegungen zu distanzieren. Umso schmerzlicher erscheint es dann, wenn das nichtmuslimische Umfeld diese differenzierte Sichtweise nicht übernimmt, sondern den Islam und alle seine Anhängerinnen und Anhänger ‚in einen Topf wirft'.

Was der Mensch jedoch wirklich kennen gelernt hat, davor fürchtet er sich be-

kanntlich nicht in gleicher Weise wie vor dem Unbekannten. Somit ist eine entsprechende Information in breitem Maße äußerst wichtig.

1 Gemeinsame Grundlagen der Musliminnen und Muslime

Muslime und Musliminnen haben, trotz vieler unterschiedlicher Ausrichtungen, gemeinsame Grundlagen, so z. B. den sog. „Tauḥīd", den Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes, der im ersten Teil des islamischen Glaubenszeugnisses (aš-Šahāda) – „es gibt keinen Gott außer Gott" – gipfelt (der zweite Teil lautet „Muḥammadun rasūlu 'llāh[i]", also „und Muḥammad ist der Gesandte Gottes"). Diese Aussage stößt auch außerhalb der muslimischen Gemeinschaft auf keinen nennenswerten Widerstand. Argwöhnischer wird aber oft mit dem Begriff Allāh umgegangen, obwohl es sich um nichts anderes als den arabischen Begriff für ‚der Gott' handelt. Das Glaubenszeugnis gilt als die *erste* der sog. *fünf Säulen* im Islam.

Bereits die zweite Säule, das *fünfmalige Gebet am Tag*, wird nach Rechtsschulen unterschiedlich gehandhabt. Dennoch ist es den meisten Musliminnen und Muslimen wichtig, die Gebete einzuhalten. Je nach religiöser Ausrichtung wird die praktische Umsetzung des Gebetes unterschiedlich interpretiert. So können Gebete nachgeholt oder auch zusammengezogen werden.

Um eine ungestörte religiöse Praxis zu gewährleisten, gibt es an vielen öffentlichen Orten bereits Möglichkeiten zu beten: So stellen etwa Universitäten oder größere Firmen entweder einen „Raum der Stille", der von Angehörigen aller Religionen genutzt werden kann, oder sogar explizit ausgewiesene Gebetsstätten für muslimische Gläubige bereit.

Trotz der rechtlich garantierten Religionsfreiheit kann es innerbetrieblich manchmal zu Widerstand z. B. des Arbeitgebers oder anderer Mitarbeiter kommen. Hier wird es in erster Linie darum gehen, den Respekt vor der Glaubensüberzeugung des Einzelnen zu wahren und nach individuellen Lösungsmöglichkeiten zu suchen. Dabei können bereits bestehende Bemühungen als Modelle gelten, so dass sich die Fragen einvernehmlich lösen lassen.

Oftmals wird es genau dann schwierig, wenn eine Moschee gebaut werden soll. Trotz der rechtlich meist klaren Lage, bildet sich häufig eine Protestbewegung der Anwohner und Anwohnerinnen. Dies machen sich häufig auch rechtspopulistische Gruppierungen zunutze, insofern sie z. B. Horrorszenarien der angeblichen ‚Islamisierung Europas' zeichnen, die sich allerdings, allein schon bei genauer Betrachtung der demografischen Fakten, als völlig überzogen erweisen.

Neben dem täglichen Gebet sowie dem Freitagsgebet treffen sich muslimische Gläubige vor allem im Ramaḍān abends zum sog. „Tarāwīḥ"-Gebet. Hier wird während des Fastenmonats im Anschluss an das Nachtgebet der gesamte Qur'ān rezitiert.

Das *Fasten* (Ṣawm) dauert von der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang. Während dieser Zeit enthalten sich erwachsene und körperlich gesunde Musliminnen und Muslime des Essens und Trinkens sowie des Geschlechtsverkehrs. Auch Rauchen ist in dieser Zeit nicht erlaubt. Im Grunde ist die Fastenzeit auch hilfreich, um schlechte Gewohnheiten oder Süchte in den Griff zu bekommen. Schimpfworte und negatives Reden über andere zählen hier ebenso dazu.

Da der islamische Kalender ein sog. Mondkalender (also ca. elf Tage kürzer als der sonst gebräuchliche Sonnenkalender)

ist, ‚wandert' auch der Fastenmonat durch das Jahr. Hierin wird ebenso eine gerechte Behandlung der muslimischen Weltgemeinschaft in den einzelnen Zeitzonen sichtbar: So muss nämlich jeder einmal kürzer und einmal länger fasten – je nachdem in welche Jahreszeit der Ramaḍān fällt. Es bestehen freilich auch Ausnahmeregelungen und Erleichterungen z. B. für Kranke, Schwangere oder ältere Menschen. Ob jedoch davon Gebrauch gemacht wird, bleibt den einzelnen muslimischen Gläubigen selbst überlassen. Wichtig ist sicher, dass Nichtmuslime, die viel mit muslimischen Mitmenschen zu tun haben – z. B. im Krankenhaus, Altersheim oder in anderen öffentlichen Institutionen – diese Regelungen kennen und somit daran erinnern können. Die meisten Musliminnen und Muslime werden sich jedoch für die herkömmliche Form des Fastens entscheiden, denn das Gemeinschaftsgefühl während dieses Monats ist ein ganz besonderes Erlebnis.

Verständlich ist, dass sich die Musliminnen und Muslime am Ende des Fastenmonats auf eines der beiden großen islamischen Feste, das „ʿĪdu l-Fiṭr" (Fest des Fastenbrechens, türk. „Ramazan Bayramı") besonders freuen. Die Teilnahme an diesen Festen wird sehr unterschiedlich gehandhabt. So können sich muslimische Schülerinnen und Schüler z. B. in Deutschland an vielen Schulen vom Unterricht befreien lassen. Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer nehmen sich zumeist einen Urlaubstag. Das gilt auch für das bedeutendste Fest im Islam, das „ʿĪdu l-Aḍḥā" (Opferfest, türk. „Kurban Bayram"), das zum Höhepunkt des „Ḥaǧǧ" (sprich Hadsch), der Pilgerfahrt nach Mekka, stattfindet.

Vielerorts hat sich auf nichtmuslimischer Seite bereits eine gewisse Akzeptanz dieser islamischen Feste eingestellt; das zeigt sich an den Glückwünschen und Grußworten, welche die muslimischen Organisationen erhalten. Allerdings wäre es wünschenswert, wenn ein solcher Umgang mit den jeweiligen Feiertagen bis an die Basis vordringen würde, d. h., wenn sich Nachbarn, Kollegen oder Freunde und Bekannte gegenseitig zu ihren Festen beglückwünschen würden. Eine respektvolle und bejahende Haltung zur Glaubensform des jeweils anderen kann entscheidend für die Integration sein.

Zum Islamischen Alltagsleben gehört es auch, darauf zu achten, dass das Geld ‚im Fluss bleibt'. So bedeutet z. B. „*Zakāt*" nicht, wie oft gehört ‚Almosen', sondern es ist die Reinigung des eigenen Vermögens von dem Teil, welcher der Gemeinschaft zusteht und somit obligatorisch ist, im Gegensatz zur Ṣadaqa, die eine freiwillige Spende darstellt.

Der „*Ḥaǧǧ*" selbst ist eine Verpflichtung, der jeder Muslim, der dazu finanziell und körperlich in der Lage ist, zumindest einmal im Leben nachkommen sollte. Diejenigen, die zur Pilgerfahrt aufbrechen, sollten zuvor ihre privaten Angelegenheiten so geordnet haben, als würden sie nicht zurückkommen. Ein Mensch, der diese Anstrengung auf sich genommen hat, sieht in seiner Rückkehr die Möglichkeit für einen geistigen Neubeginn.

2 Islamischer Alltag

2.1 Von der Wiege bis zur Bahre

Es gibt bereits viele Krankenhäuser, Altenheime, aber auch andere öffentliche Einrichtungen, die sich auf muslimische Menschen eingestellt haben. Das betrifft sowohl die Speisevorschriften als auch beispielsweise die Behandlungsmöglichkeiten durch jeweils gleichgeschlechtliches Personal.

Musliminnen und Muslime interpretieren die Frage der Speisevorschriften durchaus differenziert. Grundsätzlich se-

hen aber alle Schweinefleisch als „Ḥarām“ (verboten, im Gegensatz zu „Ḥalāl“ = erlaubt) an. Daneben gibt es Gläubige, die nur Fleisch von Tieren essen, die nach islamischem Ritus geschlachtet wurden. Andere wiederum meinen, dass es ausreiche, wenn zu Beginn der Mahlzeit der Name Gottes über dem zubereiteten Essen ausgesprochen würde. Der sicherste Weg ist gewiss eine vegetarische Mahlzeit, wobei vegetarisch nicht bedeuten sollte, lediglich das Fleisch wegzulassen.

Mittlerweile gibt es schon einige Supermarktketten, die eine sog. „Ḥalāl“-Ecke eingerichtet haben. Zumindest sollten diese Dinge vorab mit den Menschen abgeklärt werden, was dankenswerter Weise in vielen öffentlichen Einrichtungen bereits der Fall ist und eine Selbstverständlichkeit angenommen hat, wie der Umgang mit Vegetariern oder laktoseintoleranten Menschen.

Das Verbot von Schweinefleisch bezieht sich, ähnlich wie das Alkoholverbot, auch auf Produkte, die teilweise diese Substanzen enthalten, etwa Gelatine, die aus Schweineknochen hergestellt wird.

Weiterführende Literatur:

Lamya Kaddor / Rabeya Müller, Der Koran für Kinder und Erwachsene, München 2008.

Dies., Der Islam für Kinder und Erwachsene, München 2012.

Lamya Kaddor / Rabeya Müller / Harry Harun Behr / Haußmann, Werner (Hg.), Saphir 5/6. Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime, München 2008, ebenso Saphir 7/8 und 9/10.

Angelika Vauti / Margot Sulzbacher (Hg.), Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik, Religion, Frankfurt a. M. 1999 (gleichzeitig erschienen Wien 1999).

Die meisten muslimischen Frauen entbinden mittlerweile in einer Klinik. Bei der Geburt sind zunehmend auch die Väter dabei. Das ist umso wünschenswerter, weil es eine alte Tradition ist, dass dem Neugeborenen nach der Geburt unmittelbar der „Aḏān“ (Gebetsruf) ins Ohr geflüstert werden soll, damit der Name Gottes das Erste ist, was es hört.

Auch um die Mitmenschen an der Freude über das Neugeborene teilhaben zu lassen, begehen viele Musliminnen und Muslime traditionell die sog. „ʾAqiqa“ (Schlachten eines Opfertieres bei der Geburt eines Kindes), wobei den Kindern das Haar geschoren wird. Das Gewicht wird in Silber aufgewogen und der Gegenwert an Bedürftige verteilt. Außerdem wird ein Opfertier geschlachtet und das Fleisch wird ebenfalls verteilt.

Ein weiterer Abschnitt im Leben vieler Menschen ist die Heirat. Im Islam ist die Ehe ein zivilrechtlicher Vertrag, der, wie jeder andere Vertrag auch, von den Beteiligten aufgekündigt werden kann, d. h. im Islam ist auch eine Scheidung möglich. Viele junge Leute betrachten das Schließen eines solchen Vertrages als überflüssig, aber im Nachhinein hat es sich doch in den meisten Fällen als sinnvoll erwiesen. Dies ist keineswegs ein Zeichen mangelnden Vertrauens, sondern eher eine Tradition gemäß der Sunna (Lebensweise) des Propheten Muḥammad und eine Anlehnung an den Qurʾān, in dem es heißt: „… haltet eure Verträge! …“ [Sure 5:1].

In einen solchen Ehevertrag können beide hineinschreiben, wie sie sich das zukünftige Zusammenleben vorstellen, was bei vielen bedeutet, dass sie sich hier zum ersten Mal wirklich Gedanken darüber machen. Unbedingt in einen Ehevertrag hinein gehört die Höhe und Fälligkeit der „Mahr“ (der sog. Brautgabe), die besonders für junge Frauen, die sich noch im be-

ruflichen Werdegang befinden, wichtig ist. Die Höhe der Mahr sollte so gestaltet sein, dass eine Frau nach einer Scheidung oder dem Tod des Ehepartners eine gewisse Absicherung hat, bis sie sich persönlich und beruflich neu orientiert hat.

Entgegen vielen gängigen Vorstellungen sind Zwangsverheiratungen im Islam nicht erlaubt. Es gibt einige Zitate aus dem Leben des Propheten selbst, die das belegen: „Eine Frau ohne Ehemann darf nicht verheiratet werden, bis sie zugestimmt hat, und eine Jungfrau darf nicht verheiratet werden, bis sie ihre Erlaubnis dazu gegeben hat." (Hadith: Ibn Majah, Abi Daud)

Der Prophet Muḥammad ließ sogar Ehen annullieren, wenn sich nachträglich herausgestellte, dass sie unter Zwang geschlossen wurden.

Eine Frau namens Khansa bint Khidam kam einst zum Propheten und beklagte sich: „Mein Vater zwang mich meinen eigenen Cousin zu heiraten, um damit seinen Status (in den Augen der Leute) zu erhöhen." Der Prophet sagte ihr, dass sie frei ist, diese Ehe aufzulösen und wen auch immer sie wünscht zur Ehe auszuwählen. Sie antwortete: „Ich akzeptiere die Wahl meines Vaters. Meine Absicht war es, die Frauen wissen zu lassen, dass die Väter nicht das Recht haben, sich in die Eheschließung einzumischen." (Hadith: Ahmad, Nasa'i und Ibn Madscha)

Aufgrund verschiedener kultureller Einflüsse haben sich diese Worte nicht immer in der Praxis niedergeschlagen. So kommt es vor, dass versucht wird, eine Zwangsheirat mit dem Islam zu rechtfertigen, um Widerspruch und Kritik auszuschließen. Das trifft sowohl junge Männer als auch junge Frauen, jedoch prozentual unterschiedlich.

Vor allem junge Musliminnen und Muslime leben in einem stetigen Spannungsverhältnis von Tradition, Religion und den Anforderungen der nichtmuslimischen Gesellschaft. Sie haben wenig Möglichkeiten, sich auf breiterem Niveau über ihre eigene Religion zu informieren und sind deshalb – auch aus Bequemlichkeit – schnell bereit, traditionelle Muster zu akzeptieren, obwohl diese mit ihrem Alltag nicht immer zu vereinbaren sind. Die Aufforderung des Qur'ān, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, selbst nachzuforschen und nachzudenken, scheint vielen zu gefährlich, da sie wenig Zutrauen zur eigenen Entscheidungsfindung haben. Gerade hier setzen die Möglichkeiten eines adäquaten islamischen Religionsunterrichts an. Die Vielfalt, die der Islam selbst bietet, muss jungen Menschen zumindest als vorhanden vermittelt werden. Islamische Geschichte zeigt, dass nur so Entwicklung möglich war und eine solche auch nur durch eine entsprechende reflektierende Unterweisung in Zukunft möglich sein wird. Zudem gibt ein solcher Unterricht in der Regelschule muslimischen Kindern und Jugendlichen das Gefühl, dass ihre Religion und damit auch sie selbst angekommen sind bzw. aufgenommen wurden. Islamischer Religionsunterricht kann ein entscheidender Schritt zur Integration sein, wenn er mit den richtigen Materialien und von gut ausgebildeten Lehrkräften erteilt wird.

Vielerorts gab es in jüngster Zeit durchaus heftige Diskussionen zur Beschneidung muslimischer Jungen. Sie ist zwar kein unmittelbares Gebot, das aus dem Qur'ān ableitbar wäre, hat allerdings in der Tradition einen hohen Stellenwert. Sie ist nicht mit der weiblichen Genitalverstümmelung gleichzusetzen, die von den meisten Musliminnen und Muslimen abgelehnt wird. Große Teile der muslimischen Gemeinschaft betrachten diese Genitalverstümmelung als unvereinbar mit dem Islam, insbesondere da beide Ehepartner ein Recht

auf sexuelle Erfüllung haben. Muslimische Knaben werden durch die Beschneidung nicht in ihrer sexuellen Aktivität beeinträchtigt. Mittlerweile lassen viele muslimische Eltern ihre Kinder auch in Krankenhäusern oder in muslimischen Arztpraxen beschneiden, um eine gewisse Sicherheit für die Jungen zu gewährleisten. Dabei werden die Circumcisionen unter Vollnarkose oder Lokalanästhesie vorgenommen.

Grundsätzlich ist die Seelsorge für muslimische Gläubige noch lange nicht flächendeckend gewährleistet. Wenn etwa bangende oder trauernde Angehörige sich in entsprechenden Situationen überfordert fühlen, ist es bestimmt von großem Vorteil für die Betroffenen, wenn das Personal beispielsweise im Krankenhaus, Hospiz oder Altenheim kleine Möglichkeiten der Hilfe und des Trostes bietet. Von großem Nutzen hat sich z. B. eine Aufnahme der Sure „Yā-Sīn" (das ist die 36. Sure – sie ist gebräuchlich) oder einer anderen Sure des Qur'ān erwiesen. Sie spendet Trost und beruhigt die Seele. Zudem zeugt dies von entsprechender Empathiefähigkeit des Personals. Entsprechende Aufnahmen, z. B. auf CD oder MP3, sind überall erhältlich.[1]

Ist der Tod eingetreten, ist es für muslimische Gläubige wichtig, den Verstorbenen so schnell wie möglich zu bestatten. Die Bestattungsriten enthalten neben der Totenwaschung auch eine nach Mekka ausgerichtete Grabstätte. Viele Gemeinden haben mittlerweile ausgewiesene muslimische Gräberfelder auf öffentlichen Friedhöfen. Grundsätzlich wird nicht in einem festen Holzsarg, sondern in Leintüchern bestattet, aber die bestehenden Friedhofsordnungen lassen dies oft nicht zu. Somit wird meist vor Ort ein Kompromiss ausgehandelt. Nach dem Totengebet wird rasch Erde in das Grab gefüllt. Ursprünglich gibt es keinen Grabschmuck oder Grabpflege wie sie in Europa bekannt ist, allerdings lässt sich in den letzten Jahrzehnten eine gewisse Anpassung an den Brauch der nichtmuslimischen Bevölkerung beobachten.

Die Tatsache, dass z. B. in Deutschland die Ruhefristen der Gräber begrenzt sind, führt zu weiteren Konflikten. Auch hier wird versucht, Lösungen auszuhandeln, die allerdings für eine Mehrzahl nicht befriedigend sind, weshalb viele Angehörige die Verstorbenen in das jeweilige Herkunftsland überführen lassen. Jedoch sehen viele Familien ihren Lebensmittelpunkt nicht mehr im Ursprungsland und so wünschen sie sich, in dem Land, in dem sie geboren wurden und gelebt haben, bestattet zu werden. Es deutet sich also an, dass hier andere Lösungen, etwa entsprechend der jüdischen Glaubensgemeinschaft, gefunden werden müssen.

Ein stets wiederkehrendes Thema ist die Bekleidung, vor allem die von muslimischen Mädchen und Frauen. Hierbei wird das Kopftuch nur allzu oft in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt.

Die sogenannte „K-Frage" ist eigentlich nicht abschließend zu beantworten. Vielfach wird in diesem Zusammenhang auf den Vers 33:59 des Qur'ān hingewiesen:

„Prophet! Sprich zu deinen Frauen und deinen Töchtern und zu den Frauen der Gläubigen, sie sollen von ihren Übergewändern reichlich überziehen. Damit ist es am ehesten gewährleistet, dass sie erkannt und nicht belästigt werden. Und Gott ist Allverzeihend, Barmherzig."

Viele sehen darin die klare Aufforderung, ein Kopftuch zu tragen, andere hin-

[1] Siehe hierzu auch: *Martin Bauschke* / *Walter Homolka* / *Rabeya Müller*, „Gemeinsam vor Gott." Gebete aus Judentum, Christentum und Islam, Gütersloh ²2006.

gegen merken an, dass der Anspruch, nicht belästigt zu werden, für die heutige Zeit nicht mehr zutrifft, weshalb die Verpflichtung zum Tragen des Schleiers entfällt. Eine dritte Gruppe betrachtet das Tragen des Tuches als Identitätsmerkmal, das auf die Stelle des ‚Erkannt-Werdens' abzielt. Wie dem auch sei, es ist dies letztendlich eine Frage der Entscheidung jeder Muslimin, denn eine Frau ohne Kopftuch ist gewiss keine schlechtere Muslimin, eine Frau mit Kopftuch aber auch keine schlechtere Demokratin. Somit muss die Zielsetzung daraufhin ausgerichtet sein, die Frauen in ihrer je persönlichen Entscheidung zu bestärken, die es zu respektieren gilt – das gilt für beide Seiten. Zwang oder Verbote in dieser Frage sind nicht hilfreich, wirken vielmehr desintegrativ. Abgesehen davon wird hier offenbar eine Art ‚Stellvertreterkampf' auf den Köpfen der Frauen ausgetragen, der in jeglicher Form eine Diskriminierung des weiblichen Geschlechts darstellt.[2]

Zudem gilt es auch für männliche Gläubige als statthaft, sich angemessen zu kleiden, wenngleich der Begriff der ‚Angemessenheit' häufig als sehr dehnbar erlebt wird. Das bedeutet: Obwohl der Islam hier gleichberechtigte Gebote formuliert, wird in der Realität oft geschlechterspezifisch gedacht und gehandelt.

Die Wahrung des Anstands obliegt beiden Geschlechtern gleichermaßen, was auch die folgende Textstelle im Qur'ān belegt: „Sag den gläubigen Männern, dass sie ihre Augen niederschlagen sollen, und sie sollen darauf achten, dass sie ihre Scham bedecken. So bewahren sie sich am ehesten ihren Anstand. Gott weiß sehr wohl, was sie tun. Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist, …" (24:30)

2.2 Folgen von Ablehnung bzw. Anerkennung muslimischer Alltagskultur[3]

Die häufig auftretende öffentliche Ablehnung muslimischer Alltagskultur spielt extremen Gruppierungen in die Hände. Ihnen ist es damit möglich, eine Separation zu bewirken, die dem friedlichen Miteinander in der Gesamtgesellschaft nicht zuträglich ist. Je mehr das islamische Alltagsleben zur Selbstverständlichkeit wird, umso schneller schreitet die Integration fort. Integration ist ein gemeinsamer Prozess, bei dem alle Seiten Kompromisse eingehen und das Machbare ausloten sollten, ohne persönliches Selbstverständnis aufgeben zu müssen. Dass dies nicht ohne Diskussionen und manchmal auch schmerzliche Einschnitte umsetzbar ist, erscheint logisch. Als Ergebnis tun sich zwei Möglichkeiten auf:

1. Die muslimische Lebensweise wird als fremd abgelehnt und eine assimilierte Ein- bzw. Unterordnung wird gefordert. Für ein bestimmtes muslimisches Klientel erscheint dann als einzige Lösung, die Identität zu bewahren, die extreme Grup-

[2] Siehe hierzu auch: *Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung e.V.* (ZIF); Und willst du nicht meine Schwester sein, … Gedanken zur aktuellen Debatte über das Kopftuch muslimischer Frauen, in: Lila Blätter. Wegweiser – Beiträge zur gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Rundbrief des Frauenreferates der Evangelischen Kirche von Westfalen, Heft 29, Juli 2004, 58–62.

[3] Siehe hierzu auch: *Thorsten Gerald Schneiders* (Hg.), Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden 2009, sowie *ders.* (Hg.), Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird, Wiesbaden 2010.

pierung. Das hat nicht etwa, wie früher, die Bildung von Parallelgesellschaften zur Folge, sondern es entwickelt sich offener Widerstand. Von wenigen Gewaltbereiten abgesehen, wird dieser oft unterschwellige Protest eher von gut ausgebildeten jungen Menschen geführt, die nicht mehr das Wohl der Gesamtgesellschaft, sondern eine Art muslimischen Lobbyismus im Blick haben.

2. Die muslimische Lebensweise wird als eine Bereicherung in der Gesamtgesellschaft betrachtet. Sie wird im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten integriert und erlangt im Laufe der Zeit den Status der Selbstverständlichkeit. Das hat zur Folge, dass die Glaubenspraxis nicht mehr eingefordert werden muss, sondern ebenso Bestandteil der Gesamtgesellschaft ist wie jene anderer Religionsgemeinschaften auch. Menschen erachten sich gegenseitig nicht mehr als Problem, sondern können, gestärkt durch ein neues Wir-Gefühl, gemeinsam die wirklichen Probleme angehen.

Die Einbindung aller Bevölkerungsgruppen, gerade auch der Musliminnen und Muslime, bedeutet so gesehen das selbstverständliche Wahrnehmen der der Rechte und Pflichten. Muslimische Menschen bzw. der Islam sind im rechtsstaatlichen Sinn keine Besonderheit mehr, weshalb es weder positive noch negative Diskriminierung geben darf. Wer angekommen ist, braucht keinen speziellen Status, aber dafür muss allen Minderheiten eben auch der gleiche Status zugestanden werden. In vielerlei Hinsicht ist Österreich dabei richtungweisend, was die rechtliche Situation betrifft, aber die Herzen der Menschen lassen sich nicht so ohne weiteres mit Gesetzen erobern. Es bleibt also noch viel zu tun. Die Sicherheit des einen garantiert in gewisser Weise die Sicherheit des anderen auf einem anderen Niveau.

Dabei sollten alle Beteiligten etwas nicht aus den Augen verlieren, was Franz Grillparzer wie folgt formuliert hat (Aphorismen, 1849):

„Für den Wert des Menschen ist die Güte des Charakters das Höchste, aber für das Zusammenleben ist Humor und Temperament beinah noch wichtiger."

Die Autorin: *geb. 1957, langjährige Leiterin des Instituts für Interreligiöse Pädagogik und Didaktik (IPD Köln), Leiterin des FACIT-Projekts ‚Geschlechtergerechtigkeit – interreligiös gedacht'; Stellvertretende Vorsitzende des Zentrums für islamische Frauenforschung und Frauenförderung, 1. Sprecherin von Interreligiones (Forum für Religiöse Bildung), Mitglied in vielen interreligiösen Gremien, Vorsitzende des religiösen Beirats des Departements für Islamisch-Religiöse Studien an der FAU Erlangen-Nürnberg. Mitdozentin beim interreligiösen Lehr- und Lernhaus für Frauen (Gelnhausen, Berlin, Köln). Mitdozentin beim Projekt Muslim 3.0.*

Erfahrungsberichte

◆ Der Islam ist nicht mehr zu übersehen in unserer Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit dieser Religion und insbesondere mit ihren Gläubigen als unsere Mitbürger ist dringend notwendig. Aus diesem Grund hat sich die Redaktion entschlossen, neben den sachlichen Beiträgen zur islamischen Religion und ihrer Praxis auch Berichte einzuschalten, in denen je ein Vertreter der muslimischen wie der christlichen Seite über die sozialen, politischen und auch religiösen Begegnungen und Erfahrungen mit der jeweils anderen Gruppe berichtet. Dem Leser/der Leserin wird nicht nur die deutlich unterschiedliche Länge der Berichte ins Auge springen; er/sie kann auch zwischen den Zeilen lesen und wahrnehmen, welche Seite gleichsam mehr zu sagen hat. Im Text des muslimischen Autors, des Generalsekretärs des Islamischen Kulturvereins in Traun, einer Vorstadt von Linz, ist die Not nicht zu übersehen, mit der die Gemeinde zu kämpfen hat, wenn es um die Realisierung der Projekte geht, welche ihren religiösen Bedürfnissen dienen. Politik und Medien haben mehr ihre eigenen Interessen im Blick als jene der muslimischen Gemeinde. Auf der anderen Seite kann der Integrationsbeauftragte der Marktgemeinde Telfs bei Innsbruck als Angehöriger der Mehrheitsgesellschaft viel mehr berichten. Es fehlen auch bei ihm nicht die negativen Momente, das Misstrauen der Bevölkerung gegen die Andersgläubigen, zugespitzt im Widerstand gegen das Minarett. Aber letzten Endes kann der Autor doch aufwarten mit interessanten Beispielen gelungener Begegnungen und erfolgreicher Aufklärung der Bevölkerung. (Die Redaktion).

Ugur Boz

Erfahrungen aus dem islamischen Kulturverein Traun/Oberösterreich

In erster Linie bedanke ich mich dafür, dass ich die Möglichkeit erhalten habe, in dieser Zeitschrift einen Beitrag zu schreiben. Gewiss bringen die Kontakte oder Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in manchen Regionen dieser Welt keine „reifen Früchte“ und führen nicht zu wirklichen Begegnungen.

Wir als Islamisches Kulturzentrum in Traun/OÖ haben schon sehr früh Kontakte mit Vertretern des Christentums gepflegt und aufrechterhalten. Dabei haben uns der katholische Pfarrer von Traun, Generaldechant Franz Wild, und der ehemalige Landesdirektor des ORF Oberösterreich, Dr. Helmut Obermayr, kräftig unterstützt.

Pfarrer Wild unterstützt uns auf Gemeindeebene bei sämtlichen Themen. Seine humane Einstellung gegenüber freier Religionsausübung ermöglicht uns, einen offenen Dialog zu führen. Er beteiligt sich auch am Integrationsforum in Traun, welches das Ziel hat, Probleme der Mitmenschen mit Migrationshintergrund aufzugreifen und Lösungsvorschläge zu erarbeiten. Es wurde heuer zum ersten Mal die Pfarrgemeinde zu unserem Tag der offenen Tür eingeladen. Wir erhoffen uns davon eine bessere Kommunikation beider Religionsgemeinden.

Aber auch außerhalb der Kirche sind wir auf Persönlichkeiten gestoßen, die uns positiv gegenüberstanden: Theresa Wineroither, Gemeinderätin a.D. sowie zusammen mit Martina Mosleitner Initiatorin der Interkulturellen Frauengruppe IRIS („Interkulturell", „Respekt vor anderen Religionen", „Initiativ" und „Sozial") der Pfarre Traun (Solidaritätspreis der Linzer Kirchenzeitung 2009), und Dr. Wolfram Kramar vom Lions Club in Traun waren uns bezüglich der Kommunikation in der Gemeinde sehr behilflich.

Unser Bürgermeister Herr Ing. Seidl ist sehr bemüht um ein gemeinsames Zusammenleben und pflegt daher auch den Kontakt zu uns. 2011 wurde der Kontakt mit allen Fraktionen bei einem Treffen in der Moschee Traun hergestellt. Seither wurden vor allem der „Moscheebau", aber auch einige andere Themen ohne Erfolg diskutiert. Grund dafür ist zumeist die Blockade durch Grundsatzdiskussionen. Ein Beispiel: Die Umsetzung des Integrationsleitbildes vom Land Oberösterreich konnte in der Gemeinde Traun nicht erfolgen. Die hierfür gegründete Projektgruppe bestand aus Mitgliedern aller Fraktionen. Nachdem eine der Fraktionen den Beschluss gefasst hatte, sich aus politischen Gründen von der Gruppe zu distanzieren, folgte eine weitere Fraktion nach. Das Projekt kam so zum Stillstand. Monatelange Arbeit und Fortschritte gingen verloren!

Es ist auch eine Gegebenheit, dass Menschen sich vor dem Fremden fürchten, weshalb ihr Verhalten zurückhaltend ist. Wenn es um das Thema des islamischen Kulturzentrums geht oder um den Bau einer Moschee in Traun, nehmen wir in erster Linie eine negative Atmosphäre in unserer Stadt wahr. Dabei sind wir als Mitglieder unseres Vereins auf Politiker oder andere Vertreter des öffentlichen Lebens angewiesen, die helfen, die vorhandenen Ängste der Bürger zu überwinden und das negative Bild, das in der Bevölkerung bezüglich des Islam herrscht, mit Hinweis auf Tatsachen zum Positiven zu verändern.

Akzeptanz, Toleranz, Respekt und ein offenes Ohr sind die Voraussetzungen für einen besseren Umgang miteinander. Wenn Menschen ihre Ängste oder Vorurteile ablegen und einander näherkommen, werden vorher wahrgenommene „Probleme" plötzlich kaum noch relevant. Es ist wichtig, die Möglichkeiten und Rahmenbedingungen dafür zu schaffen. Wir als Islamischer Kulturverein Traun haben uns das Ziel gesetzt, diese Rahmenbedingungen zu verbessern.

Bedauerlicherweise können wir dabei nur vereinzelt auf Unterstützung zählen. Die oberflächlichen Maßnahmen bezüglich Integration sind großteils gescheitert. Die Themen „Moschee" oder „Muslime" sind in unserer Gemeinde zu einem Tabu geworden, zu denen, wenn möglich, keine neue Diskussion begonnen werden soll. Unser Wille als Islamisches Kulturzentrum ist es, die Akzeptanz unserer Mitbürger zu erreichen.

Grundsätzliches Ziel ist es, unseren Verein als „Sprachrohr" für Themen wie

Bildung, Miteinander, Soziales etc. zu etablieren und unsere Räumlichkeiten auch nach außen hin zu öffnen.

Neben der Religionsausübung sollen auch vermehrt soziale Themen angesprochen und den Vereinsbesuchern nähergebracht werden.

Wir haben heuer unsere jährliche Veranstaltung „Tag der offenen Tür" umgestaltet. Wichtige Persönlichkeiten sollen die Möglichkeit erhalten Ihre Ansichten darzulegen und Ihre Projekte vorzustellen. Der Anfang wurde dieses Jahr mit unserem Bürgermeister Herrn Ing. Seidl und Herrn Dr. Hergüvenc vom Bezirksschulrat Linz-Stadt gemacht.

Darüber hinaus werden gemeinsame Veranstaltungen mit Gewerkschaft, Arbeiterkammer und Wirtschaftskammer bezüglich (Lehrlings-)Ausbildung angestrebt.

Auch die Medien tragen, wenn es um Angelegenheiten islamischer Vereine geht (wie z. B. den Moscheebau), sehr viel Verantwortung, denn sie können die Bürger im positiven wie auch im negativen Sinn beeinflussen. Die Art der Berichterstattung sollte nicht an Objektivität verlieren.

Die Menschen jedoch sollen nicht nur über Medien kommunizieren; vielmehr sollten sie aufeinander zugehen und sich persönlich ein Bild machen. Leider wird dieser wichtige Punkt immer wieder vernachlässigt.

Wenn politische Parteien das Thema „Ausländer und Religion" im Wahlkampf verwenden, dann hat das freilich für islamische Vereine sehr negative Auswirkungen, denn es kommen sehr viele Vorurteile ins Rollen, die nicht den Tatsachen entsprechen. Niemand sollte die vorhandene Unwissenheit in der Gesellschaft ausnutzen, um daraus Profit zu ziehen. So wissen die meisten Gemeindebewohner nicht, dass es in Traun seit sehr vielen Jahren zwei Moscheen gibt.

Wir als islamischer Verein in Traun sind für alle Bürger offen, die etwas über den Islam erfahren und diesen erleben wollen. Sie können uns jederzeit besuchen.

Der Autor: *Generalsekretär des Islamischen Kulturvereins Traun.*

Ewald Heinz

Dem Islam begegnen am Beispiel Telfs

1 Ein Kaleidoskop

Gerne komme ich als Integrationsbeauftragter der Marktgemeinde Telfs und als Theologe der Einladung nach, im Sinne der „theologisch-praktischen" Ausrichtung der vorliegenden Zeitschrift ausgewählte Erfahrungen zum Generalthema „Islam – mitten unter uns" aus der Marktgemeinde Telfs einzubringen.

Wenn ich mich an meine Zeit als Religionsprofessor im Gymnasium Telfs in den 1970er-Jahren zurückerinnere, war in der sechsten Klasse das Thema „Weltreligionen" ein äußerst spannender Lehrinhalt: Die Sehnsucht nach fremden Welten mit dem Hinduismus in Indien, dem Buddhismus im Fernen Osten, den Vorstellungen der Völker mit Naturreligionen und eben auch mit dem Islam im

Nahen Osten und Nordafrika hat in den Schülerinnen und Schülern Reiseträume geweckt. Ferne Welten wurden in der Fantasie lebendig. Damals haben wir alle nicht zu denken gewagt, dass eine dieser Religionen in so kurzer Zeit zu einer markanten Lebenswirklichkeit vor Ort werden würde.

2 „Aus Liebe zur Wirklichkeit"

Beginnend mit dem so genannten „Raab-Olah-Abkommen" (28. Dez. 1961) wurden von einer im Aufstieg begriffenen Wirtschaft Arbeitskräfte aus Spanien, Jugoslawien und der Türkei gezielt angeworben. Telfs war von einer blühenden Textilindustrie geprägt. Qualifizierte Webermeister – alleinstehende Männer – kamen ins Land, verdienten nach ihren Vorstellungen gutes Geld, das zunächst in der Heimat – vor allem in der Türkei – investiert wurde. Gut eingearbeitet, war es im Interesse der Wirtschaftsbetriebe, diese wertvollen und letztlich billigen Arbeitskräfte zu halten. So setzte ein zunächst kaum bemerkbarer Familiennachzug ein; der Lebensmittelpunkt verlagerte sich nach Telfs. Exotisch mutete es an, als erste Schüler aus diesen Familien in die Schule kamen. Gleichzeitig brach die Textilindustrie zusammen. Da aber in der Metallverarbeitung (Liebherr, Thöni) neue Arbeitsplätze für „angelernte Facharbeiter" entstanden, wuchs die Zahl der türkischstämmigen und somit der muslimischen Bevölkerung ständig an. „Wir riefen Arbeitskräfte, und es kamen Menschen"[1] (Max Frisch). Die damals relativ einfach zu erlangende österreichische Staatsbürgerschaft wurde von den meisten Immigranten angestrebt und erworben.

3 Demografie

Konkret bedeutet dies, dass im Jahr 2013 von den 15.569 Einwohnern von Telfs ca. 2.900 türkischer Abstammung sind, davon nahezu 70 % mit österreichischer Staatsbürgerschaft.

Im Zeitraum 2001–2013 stieg die Zahl der Katholiken von 9.681 auf 9.991 Personen (derzeit 64,17 % der Gesamtbevölkerung), die Zahl der Muslime von 1.201 auf 2.780 (17,8 % der Gesamtbevölkerung). Diese signifikante Veränderung ergibt sich nicht nur aus dem Zuzug, der sich im Übrigen mit dem Wegzug die Waage hält, sondern insbesondere aus der stark wachsenden Kinderzahl in den muslimischen Familien.

Zunächst hatte dieser demografische Wandel zu fortschreitender Verunsicherung und zu Ängsten in der Mehrheitsbevölkerung geführt: Die pädagogischen Herausforderungen in Kindergärten und Schulen wurden unübersehbar, und in der öffentlichen Debatte über die Errichtung des Gebetsturmes im Herbst 2005 (s. u.) wurde dies plötzlich und unmittelbar erlebbar. Der Gemeinderat reagierte unter anderem mit der Bestellung eines Integrationsbeauftragten und durch ihn gewährleisteten Veröffentlichung eines jährlichen „Weißbuches"[2]. Einer diffusen Verängstigung und naiven Bagatellisierung sollte damit entgegengewirkt werden.

[1] *Max Frisch*, in: *Alexander J. Seiler*, Siamo Italiani – Die Italiener, Zürich 1965, Vorwort.

[2] Hierin werden alle relevanten Daten zur Bevölkerungsentwicklung veröffentlicht, um der quantitativen Veränderungen eine objektive Basis zu geben. Abgerufen werden können die Berichte unter folgender Adresse: http://telfs.eu/gesellschaft-soziales-familie/integration-zuwanderung.html [Abruf 24.04.2013].

Für die Ausstellung „Vom Kommen, Gehen und Bleiben in Telfs“[3], in deren Rahmen der Historiker und Kurator Dr. Stefan Dietrich die Bevölkerungsbewegungen in Telfs im 20. Jahrhundert darstellte, wurden im Vorfeld die 21 Gemeinderäte – verwurzelte Repräsentanten des Ortes – gebeten, den Geburtsort je ihrer beiden Großmütter und Großväter bekanntzugeben. Die Überraschung war groß: Von den 84 Personen stammten 13 (!) aus Telfs, 26 aus dem übrigen Tirol. Aus den anderen österreichischen Bundesländern kamen 18, Südtirol und Italien waren mit 6 Nennungen vertreten, und 8 Personen kamen aus einem anderen Land. Einige enthielten sich der Angabe. Es ist bemerkenswert: Migrationsbewegungen gehören in einem überraschend hohen Ausmaß zu unserer Identität. Dennoch ist zu differenzieren, da doch neuerdings ein anderer Kulturkreis und eine andere Religion immer mehr präsent werden.

4 Zusammenarbeit mit der Universität Innsbruck und weitere Initiativen

Wir Tiroler haben im interreligiösen Dialog so gut wie keine Erfahrung. Vor 175 Jahren wurden „Protestanten“ aus dem Zillertal vertrieben. Selbst heute werden die zahlenmäßig wenigen Mitglieder der evangelischen Kirche meist mehr toleriert als respektiert. Und als Bischof Reinhold Stecher dem anti-jüdischen „Anderle-Kult“ ein Ende setzte,[4] war dies zwar historisch bedeutsam, kaum jedoch Anlass in der Bevölkerung, über das November-Pogrom 1938 in Tirol eingehender nachzudenken – trotz einer neu errichteten Synagoge. Interreligiöser Dialog ist im Wesentlichen Neuland.

Hier möge eine wichtige Unterscheidung eingefügt werden: Integration ist nicht gleichbedeutend mit interreligiösem Dialog. Der *interreligiöse Dialog* erfordert den Respekt auf Augenhöhe (also mehr als Toleranz), erfordert die Bereitschaft, jedem Menschen seine Religionsausübung zu ermöglichen. *Integration* erfordert von allen Mitbürgern die Akzeptanz von gemeinsamen Werten wie Menschenrechten, Verfassung, Landessprache und öffentlicher Ordnung. Dabei bleibt viel Spielraum für das je Eigene, ja auch Lust auf Diversität und Transkulturalität.

Bürgermeister Helmut Kopp von Telfs wandte sich an Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski, den Dekan der Theologischen Fakultät in Innsbruck, ob er der Gemeinde und ihm behilflich sein könne bei der Frage der Integrationspolitik muslimischer Mitbürger. Theologische Kompetenz sei erwünscht, wie er meinte – eine nicht gerade alltägliche Anfrage! Aus dem ersten zweitägigen Treffen der ProfessorenInnen mit den GemeindevertreterInnen erwuchs eine informelle Kooperation zwischen dem Forschungszentrum ‚Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung‘ (RGKW) der Universität Innsbruck und der Gemeinde Telfs, vor allem dem Verein der Freunde der Friedensglocke des Alpenraumes.[5]

[3] Vgl. http://www.telfs.com/noafl/museum/ausstellungsstueck/Vom_Kommen.html [Abruf 24.04.2013].

[4] Bischof *Reinhold Stecher*, Dekret zur Beendigung des Kultes des Seligen Anderle von Rinn, in: Verordnungsblatt der Diözese Innsbruck, Nr. 6, 15. Juli 1994.

[5] Die Friedensglocke des Alpenraumes in Mösern/Telfs wurde im Jahre 1997 aus Anlass der 25-Jahr-Feier der Arbeitsgemeinschaft Alpenländer (ARGE ALP) errichtet. Die ursprüngliche

Aus dieser Kooperation entstanden im Laufe der Zeit bemerkenswerte Initiativen:

2006 wurde mit der Internationalen Forschungsgruppe „Film und Theologie" unter dem Titel „Paradise now!?" den Fragen nach Religion und Gewalt im Spiegel des Films nachgegangen.[6]

Zwanzig ProfessorInnen und DozentInnen unterschiedlicher Institute der theologischen Fakultät wurden 2008 unter dem Generalthema „heilig – tabu" für drei Tage nach Telfs eingeladen, um unter Anleitung von Univ.-Prof. Dr. Matthias Scharer Besuche in muslimischen Familien und Institutionen zu begleiten. Dabei wurden die Stationen des Lebens – Schwangerschaft, Geburt, Erziehung, Bildung, Arbeitsleben, Alter und Tod – aus der religiösen Perspektive mit den Gläubigen vor Ort zur Sprache gebracht und in der Folge theologisch-interdisziplinär vertieft sowie in einem Buch veröffentlicht.[7]

Bereits mehrere Male wurde zur Interreligiösen Wanderung auf dem Friedensglocken-Wanderweg in Mösern eingeladen. Die dritte Station liegt unmittelbar an einem kleinen See. Dort bestiegen die führenden Repräsentanten der verschiedenen Religionen – für die Katholiken Bischof Manfred Scheuer, für die evangelische Kirche Superintendentin Mag.[a] Luise Müller, für die jüdische Glaubensgemeinschaft Rabbi Israel Meron, für die Muslime Imam Fuat Ayik und für die Buddhisten Mönch Markus Getzner – gemeinsam ein Boot, um auf einer kleinen im See gelegenen Insel Texte und Gebete aus je ihrer Tradition vorzutragen.

Alle zwei Jahre trifft man sich in Telfs zu einem christlich-muslimischen Friedensgebet, initiiert von Univ.-Ass. Dr. Martina Kraml. In neutralem Rahmen wird in der je eigenen Weise gebetet, werden Lieder gesungen und im Anschluss Köstlichkeiten der Glaubensgemeinschaften bei einer Agape geteilt. Gerade Familien nehmen diese Begegnung sehr ernst.

Dreimal wurde bisher ein „Friedensforum Mösern – Telfs – Stams" von Univ.-Prof. Dr. Roman Siebenrock koordiniert. Im Rahmen des ersten Forums wurde die so genannte „Stamser Erklärung"[8] (2006) unterzeichnet. Jeweils zum Abschluss der Veranstaltung wird als sichtbares Zeichen ein Baum gepflanzt. Den Höhepunkt bildete am 26. Oktober 2011 das Gedächtnis „25 Jahre Friedensgebet in Assisi". Bischof Erwin Kräutler nahm beim Festakt die Würde eines Botschafters der Friedensglocke entgegen.

5 Das Werden des Gebetsraums und der Streit um das Minarett

Bereits in den ersten Jahren suchten die zugewanderten Industriearbeiter nach einer Möglichkeit, ihren islamischen Glauben zu

Intention galt der grenzüberschreitenden Zusammenarbeit im Alpenraum. Sehr bald – besonders in einem zusammenwachsenden Europa – wurde der Wert der guten Nachbarschaft sowie des friedlichen Zusammenlebens in Religion und Gesellschaft erkannt. Nähere Informationen zur Friedensglocke sind zu finden unter http://www.friedensglocke.at/ [Abruf: 25.04.2013].

6 Vgl. die daraus hervorgegangene Publikation: *Dietmar Regensburger* / *Gerhard Larcher* (Hg.), Paradise now!? Politik – Religion – Gewalt im Spiegel des Films (Film und Theologie 9), Marburg 2009.

7 *Daniela Kästle* / *Martina Kraml* / *Hamideh Mohagheghi* (Hg.), Heilig – Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnung (Kommunikative Theologie 13), Ostfildern 2009.

8 Vgl. http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/659.html#5 [Abruf 25.04.2013].

leben. Der Ramadan wurde trotz der harten Arbeit nahezu lückenlos eingehalten. Es fehlte allerdings ein Gebetsraum. Vorerst wurde eine ungeheizte Garage adaptiert. Wenig später stellte Dechant Franz Saurer am Freitagmorgen den Pfarrsaal für das Gebet zur Verfügung. Nach und nach etablierte sich über den Verein ATIB[9] eine Gemeindestruktur mit der Perspektive, einen eigenen Gebetsraum samt Nebenräumlichkeiten für Jugend, Kultur und Begegnung zu erwerben. Das freiwerdende Areal des Roten Kreuzes bot sich an. Bald darauf wurde auch über ATIB ein Imam zur religiösen Unterweisung aus dem Religionsministerium in Ankara entsandt. Da diese Bestellungen nur auf begrenzte Zeit ausgesprochen werden und die Imame kein Deutsch sprechen, ist die Kommunikation mühsam. In der Öffentlichkeit ist der Kulturverein ATIB mit seinem Vorstand und der Frauengruppe sehr präsent. Immer wieder lädt er zur Begegnung bei den „Kermes" („Tag der offenen Tür"), empfängt aber auch gerne Delegationen, Schulklassen oder Vereine. So besucht auch der Katholische Familienverband mit interessierten Mitgliedern aus ganz Tirol die Moschee und informiert sich über Religion und Kultur.

Auch ein zweiter Moschee-Verein hat sich in Telfs etabliert: Union Islamisches Kulturzentrum Moschee. Der Schwerpunkt dieser Vereinigung liegt in der Jugendbildung und Schulförderung. Einige der markanten, beruflich gut ausgebildeten Persönlichkeiten mit türkischem Migrationshintergrund sind Absolventen dieser Initiative.

Beide muslimischen Gruppierungen sind den Sunniten zuzuordnen. Mehrere muslimische Familien sind Mitglied in beiden Vereinen. Die Telfer Aleviten hingegen suchen ihre Gemeinschaft in Innsbruck auf. Fundamentalistisch-islamistischen Tendenzen bin ich vor Ort niemals begegnet.

Im Herbst 2005 kam es anlässlich des Vorhabens der Errichtung eines Gebetsturmes bei der Eyüp-Sultan-Moschee[10] zu heftigen Auseinandersetzungen. Der damalige Bürgermeister Dr. Stefan Opperer genehmigte auf dem Hintergrund der geltenden Bauordnung – aber auch aus tiefster persönlicher Überzeugung – den Bau des ursprünglich 25 m hoch geplanten Minaretts. Die etwas unvermittelte und überraschende Abwicklung brachte zunächst berechtigte Bedenken der Anrainer hervor und belebte in weiterer Folge die Schlagzeilen der österreichischen Presselandschaft. Die Bevölkerung sowie die Anrainer wurden jedoch aufgrund von Gesprächen und Informationen zunehmend verständnisvoller. Auch der Bundespräsident, Landespolitiker sowie mehrere Bischöfe und der Klerus vor Ort stellten sich einmütig hinter dieses Vorhaben. Von sich aus hat ATIB hierauf die Entscheidung getroffen, die Höhe des Turmes auf 15 m zu reduzieren. Der optische Eindruck hinterlässt jedoch geteilte Meinungen.

Immer wieder kommt es im Rahmen von Medienberichterstattungen zum Thema der Integration zu Anfragen aus Deutschland und der Schweiz. Je nach Standpunkt wird man einesteils despek-

[9] Avusturya Türk islam Kültür ve Sosyal Yardımlasma Birliği – Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich; weiterführend auch: http://de.wikipedia.org/wiki/Türkisch-Islamische_Union_der_Anstalt_für_Religion; vgl. auch http://www.atib.at/ [Abruf 01.05.2013].

[10] Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Eyüp-Sultan-Moschee_(Telfs) [Abruf 01.05.2013].

tierlich, andernteils respektvoll als „Minarett-Gemeinde“ wahrgenommen. Für die Bevölkerung von Telfs ist der Moscheeturm längst kein Thema mehr.

Telfs ist seit 1982 Aufführungsort der Tiroler Volksschauspiele. Immer wieder stellt der Autor Felix Mitterer hier neue Stücke vor. Nicht wenige thematisieren soziale und religiöse Spannungen (Munde, Abraham, Sibirien, Die Beichte …). 2008/2009 verarbeitete er im Tatort-Krimi „Baum der Erlösung“[11] den Minarettstreit. Hierfür durften Dreharbeiten auch in der Moschee stattfinden. Eine Voraufführung im Rathaussaal wurde von der Bevölkerung durchaus positiv aufgenommen. Die österreichweite Ausstrahlung war in einen Themenabend über Integration eingebettet.

6 Erfahrungen aus dem (religiösen) Alltag

In der heranwachsenden Bevölkerung zeigt sich ein deutlicher Wandel: Von ca. 160 Neugeborenen in jedem Jahr haben ungefähr 35 % türkische/muslimische Wurzeln. So ergeben sich in Kindergarten und Schule neue Herausforderungen. Die Gestaltung der religiösen Feste etwa bedarf einer neuen Sensibilität. So ist die Nikolaus-Feier für alle ein Fest – zumal der Heilige aus der Türkei stammt –, der Martini-Umzug durch den Ort wird auch von allen gemeinsam begangen. Dass beim gelobten Pest-Feiertag des Hl. Sebastian die Vertreter der muslimischen Vereine im Rahmen der Prozession durch den Ort ebenso präsent sind, ist inzwischen Selbstverständlichkeit. Der Gegenbesuch beim Fest des Fastenbrechens ist desgleichen eingespielt. Als grenzwertig wurde es jedoch empfunden, als sich auch das Cafe Istanbul bei einem Primiz-Einzug der Tradition anschloss, die Fenster mit christlichen Symbolen (Kelch/Hostie/IHS …) zu schmücken.

Die demografische Entwicklung zeigt, dass der Religionsunterricht aus katholischer Religion die Gegebenheiten vor Ort nicht mehr in angemessener Weise abdeckt. Dementsprechend gewichtiger wird zunehmend der muslimische Religionsunterricht. Die theologischen Fakultäten in Wien und Innsbruck bieten entsprechende Ausbildungen an, die gewiss Früchte tragen werden.

Das Kinder-Liturgie-Team der Heilig-Geist-Pfarre bereitet zurzeit ein interreligiöses Kindergebet vor. Groß ist das von allen Seiten eingebrachte Interesse, gespannt erwarten wir die Erfahrungen.

Volksreligiöse Vorstellungen begegnen da und dort – wiederum ein kleines Beispiel: Es gibt in der Telfer Mariahilf-Kapelle das seit Jahrhunderten so genannte „Mohrele“, ein kleiner schwarzer Engel, der besonders kinderlosen Paaren beisteht.[12] Güven Tekcan schildert im heimatkundlichen Buch „Altoia“[13], dass er mit seinem kinderlosen Cousin und dessen Frau mehrmals dorthin gewandert sei. Und tatsächlich hat sich der Kindersegen eingestellt.[14]

Als vor fünf Jahren eine neue Friedhofanlage errichtet wurde, hat der Ge-

[11] Erstausstrahlung am 4. Januar 2009. Vgl. zum Inhalt zusammenfassend http://de.wikipedia.org/wiki/Baum_der_Erlösung [Abruf 01.05.2013].

[12] http://www.sagen.at/texte/sagen/oesterreich/tirol/telfs/dasmohrele.html [Abruf 05.05.2013].

[13] *Ulrike Stubenböck*, Altoia. Die Flurnamen der Marktgemeinde Telfs, Telfs 2012.

[14] Vgl. http://www.meinbezirk.at/telfs/kultur/altoia-fasziniert-alte-und-neue-telfer-d373252.html [Abruf 05.05.2013].

meinderat ein eigenes Gräberfeld für muslimische Bestattungen ausgewiesen. Derzeit gibt es allerdings erst zwei muslimische Kindergräber. Von größter Wichtigkeit ist jedoch der neu errichtete „Hygiene-Raum", also der Raum für die rituellen Waschungen der Toten. Dieser wird sehr häufig verwendet; die Toten werden derzeit aber meist nach den Zeremonien vor Ort in die Türkei überführt. Erinnert sei hier an ein tragisches Ereignis aus dem Jahr 1993: Eine Gruppe von vier muslimischen 13-jährigen Kindern war auf dem Heimweg von einem Zug erfasst und getötet worden. Dieses Unglück machte nicht nur die Mitschüler, sondern die gesamte Bevölkerung von Telfs betroffen. Das gemeinsame Gebet, die würdevollen öffentlichen Verabschiedungszeremonien vor der Überstellung in die Türkei haben trotz aller Tragik eine Solidarität erleben lassen, die nachhaltig weiterwirkt.

7 Zusammenschau

Die ehrlichen Bemühungen und Früchte der integrativen/interreligiösen Begegnungen sind vielfach zufriedenstellend. Einander aufmerksam und einfühlsam wahrnehmende Entwicklungsarbeit jedoch bleibt eine stete Aufgabe für die Zukunft!

Symbolisch dafür stehen mag das vom Telfer Künstler und Pädagogen Hans Gapp gefügte prächtige Sonnengesangs-Mosaik.[15] Dafür hat er Steine, Glassplitter und Teilchen aus sämtlichen Telfer Kirchen bei deren Bau bzw. Umbau gesammelt. Als der muslimische Gebetsturm verfliest wurde, kamen auch hiervon farbige Steinchen hinzu. Das harmonische Zusammenspiel versinnbildlicht das Miteinander, das den Betrachter des Bildes ebenso integriert.

Der Autor: *geb. 1951, Studium der Theologie in Innsbruck, lange Zeit Lehrer, Pädagoge und Erwachsenenbildner, Ausbildung in Ignatianischer Spiritualität und Exerzitienbegleitung, seit 1996 in der Gemeinwesen-Arbeit der Marktgemeinde Telfs, Kurator der Friedensglocke des Alpenraumes, seit 1996 Integrationsbeauftragter.*

Weiterführende Literatur:

Die Marktgemeinde betreibt eine Internet-Seite für Migration und Integration. Darauf finden sich mehrere Artikel und Zusammenfassungen zur Geschichte und Gegenwart des Telfer Integrationsgeschehens (http://telfs.eu/gesellschaft-soziales-familie/integration-zuwanderung.html)

Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock (Hg.), Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung (Innsbrucker theologisches Studien 83), Innsbruck–Wien 2011. Hier besonders S. 11 ff.

Daniela Kästle / Martina Kraml / Hamideh Mohagheghi (Hg.), Heilig – Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen (Kommunikative Theologie 13), Ostfildern 2009.

Heinz Ewald / Günther Thöni, Friedensglocken-Wanderweg. Telfs – Mösern – Seefeld, Telfs 2004.

[15] Vorgestellt wurde das Mosaik beim 2. Interreligiösen Friedensgebet (2010) im Rahmen einer Benefizausstellung, bei dem es zugunsten der SOS-Kinderdörfer in Haiti versteigert und von der Marktgemeinde Telfs erworben wurde. Vgl. http://telfs.eu/uploads/referat1/gappfb.pdf [Abruf 05.05.2013].

Hans Hermann Henrix

„Die eigentliche Quelle ist das Herz Johannes' XXIII."

Entstehung und Wirkung der Konzilserklärung „Nostra Aetate"*

0 Einleitung

Bei der Doppeltagung der theologischen Fakultät Wien vom Frühjahr 2012 zum 50-jährigen Jubiläum der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnerte Johann Figl an die Würdigung der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" durch Kardinal Franz König: Die Erklärung sei „das bedeutendste Dokument des letzten Konzils", da es mit seinen Aussagen neue Horizonte eröffnet habe.[1] Demgegenüber erscheint das Urteil einer 2006 von der Päpstlichen Universität Gregoriana angenommenen theologischen Dissertation erstaunlich bzw. verwunderlich, es nehme „Nostra Aetate" gemeinsam mit der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" „im Gesamt der Konzilsdokumente den letzten Platz" ein.[2] Diese Aussage dient der Tendenz, dem Zweiten Vatikanum als Pastoralkonzil eine Magistrale Qualität abzusprechen. Während Kardinal König bei seiner Würdigung neben den Aussagen auch die Wirkungsgeschichte von „Nostra Aetate" im Blick hatte, hebt das zitierte gegenläufige Votum auf das Genus der Erklärung ab, ohne der Rezeption von „Nostra Aetate" Gewicht zu geben. Die nun folgende Analyse und Deutung von „Nostra Aetate" möchte seine Entstehung rekonstruieren und die Bedeutung und den lehramtlichen Stellenwert des Dokuments seinen Aussagen und seiner Wirkung bis zur Gegenwart entnehmen.

1 Eine Ankündigung von Tragweite

Als nur wenige Wochen nach seiner Wahl zum Papst am 28. Oktober 1958 Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 bei einer Ansprache an einen kleinen Kreis von Kardinälen im Benediktinerkloster von St. Paul vor den Mauern ein Konzil ankündigte und dies nach draußen drang,[3]

* Vortrag zum Tag des Judentums am 17. Jänner 2013 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Vgl. http://www.dioezese-linz.at/redaktion/index.php?action_new=Lesen&Article_ID=64735 [Abruf: 12.06.2013].

1 *Johann Figl / Ernst Fürlinger*, Nostra aetate – Grundsatzerklärung über die Beziehungen der Kirche zu den Religionen, in: *Jan-Heiner Tück* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 405–419, 405.

2 *Florian Kolfhaus*, Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio", „Dignitatis Humanae" und „Nostra Aetate", Berlin 2010, 222.

3 Ansprache von Papst Johannes XXIII. zur Ankündigung einer Diözesansynode für Rom und des ökumenischen Konzils am 25.01.1959: Herderkorrespondenz 13 (1958/59), 387–388, auch in: http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/semapp/synode.html; vgl. *Otto*

war die katholische Welt sogleich elektrisiert.[4] Auch zeigten sich die christliche Orthodoxie und die protestantische Welt interessiert und aufmerksam. Aber in der jüdischen Welt gab es so gut wie keine Reaktionen und Interessensbekundungen.[5] Diese jüdische Nichtinteressiertheit war durchaus verständlich. War sie doch nicht nur auf die mit der Ankündigung verbundene Intention einer innerkirchlichen Reform und des Dialogs mit den anderen Kirchen zurückzuführen; sie war zugleich auch Beleg der damals großen Beziehungslosigkeit, ja des Abgrunds zwischen der Kirche und dem Judentum.

Die relative Interesselosigkeit, mit der die jüdische Welt auf die Konzilsankündigung durch Johannes XXIII. reagierte, änderte sich allerdings mit den bald in Gang kommenden Konzilsvorbereitungen. In der ersten Vorbereitungsphase tauchte das Stichwort Judentum nur zweimal auf und zwar mit konträren Intentionen. Vom jesuitischen Päpstlichen Bibelinstitut in Rom hatten 19 Professoren eine Eingabe gemacht und die Notwendigkeit unterstrichen, den Antisemitismus zu vermeiden und zu bekämpfen. Und ein italienischer Bischof hatte bei seinem Votum – der Gesamtepiskopat war in der ersten Vorbereitungsphase um Vorschläge für die Konzilsberatung gebeten worden – den befremdlichen Vorschlag gemacht, die von Juden kontrollierte Freimaurerei zu verurteilen. Ansonsten aber gab es keine Interventionen zur Thematisierung der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum.[6] Dass diese Thematisierung dennoch geschah und schließlich nicht nur jüdisches Interesse fand, sondern auch im Brennpunkt zentraler, intensiver und kontroverser Debatten in und außerhalb der Konzilsaula stand, geht auf Papst Johannes XXIII. persönlich zurück.

2 Die Weite des Herzens von Johannes XXIII.

In seinen Jahren als Apostolischer Delegat für die Türkei und Griechenland mit Sitz in Istanbul (von 1935 bis 1944) war Papst Johannes XXIII. bzw. Bischof Angelo Giuseppe Roncalli von den Ereignissen der

Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil – Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg [3]1994, 46 f., und *Giuseppe Alberigo*, Die Ankündigung des Konzils von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens, in: *ders.* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter, Mainz–Leuven 1997, 1–60, 1–7. Siehe auch die Skizze von *Jan-Heiner Tück*, Erinnerung an die Zukunft. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, in: *ders.* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (s. Anm. 1), 11–30; *Kurt Koch*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform, Augsburg 2012; *John Connelly*, From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews 1933–1965, Cambridge–London 2012, 239–272.

4 Dies bedeutete jedoch nicht eine durchgehende innerkatholische Begeisterung; so erinnerte ein jüngst publizierter konzilsgeschichtlicher Forschungsbericht daran, dass viele Bischöfe die Konzilsankündigung erst viele Monate später in ihren Amtsblättern veröffentlichten: *Franz Xaver Bischof* (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2012, 181.

5 So *José Oscar Beozzo*, Das äußere Klima, in: *Giuseppe Alberigo* (Hg.), Die Ankündigung des Konzils (s. Anm. 3), 403–456, 442 f.

6 Ebd., 443, und *Thomas Stransky*, Nostra Aetate: An Insider's Story, in: *Neville Lamdan / Alberto Melloni* (Hg.), Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations (Christianity and History 5), Berlin 2007, 29–53, 34 f.

nationalsozialistischen Judenverfolgung eingeholt worden. Die Flucht vieler jüdischer Frauen und Männer aus den besetzten Gebieten ging über den Balkan. Die Türkei wurde zum Durchgangsland nicht weniger jüdischer Flüchtlinge. Bischof Roncalli war in Kontakt mit der Jewish Agency, welche professionelle Fluchthilfe leistete. In den Jahren 1942 und 1943 intervenierte er gegen die Deportation griechischer und slowakischer Juden. Er hat sich mit König Boris III. von Bulgarien auch für die bulgarischen Juden eingesetzt und half im Zusammenspiel mit türkischen Behörden jüdischen Flüchtlingen in der Türkei. So war er an der Rettung zahlreicher jüdischer Flüchtlinge vor der Vernichtung entscheidend beteiligt. Besonders darauf bezogen sich israelische Nachrufe nach dem Tod von Papst Johannes XXIII. am Pfingstmontag, 3. Juni 1963; sie ehrten ihn als „einen wahrhaften Gerechten der Welt, dessen Weitherzigkeit und Achtung für die Menschheit sich … auch auf das jüdische Volk erstreckten"[7].

Als Papst hat Johannes XXIII. seine Achtung des jüdischen Volkes und Judentums bekräftigt. Er änderte in der ersten Passions- und Osterfestzeit nach seiner Papstwahl vom 28. Oktober 1958 die traditionelle Karfreitagsfürbitte für die Juden. Jahrhunderte lang hatte diese Fürbitte mit der Aufforderung begonnen: „Oremus pro perfidis Judaeis – Lasset uns beten für die ungläubigen Juden" und im weiteren Text von der „judaicam perfidiam" gesprochen. Diesen Ausdruck wie auch das Eigenschaftswort „perfidus" hat Johannes XXIII. tilgen lassen. Beide Ausdrücke waren von vielen Generationen Beter in den verschiedenen Sprachen im Sinne von „perfid" oder „jüdischer Treulosigkeit" verstanden worden, was zweifellos eine Kränkung des jüdischen Volkes darstellte. Auch strich der Papst andere unfreundliche Nennungen des jüdischen Volkes aus der katholischen Liturgie.[8]

Aber er begnügte sich als Papst nicht mit der Beseitigung des Negativen. Er setzte Zeichen positiver Zuwendung. Am 17. Oktober 1960 empfing Johannes XXIII. eine Gruppe amerikanischer Juden. Auf einer Studienfahrt des United Jewish Appeal durch Europa und nach Israel hatten die etwa 130 Personen den Papst aufgesucht, um ihm für seine Rettungsbemühungen in der Zeit als Apostolischer Delegat in der Türkei zu danken. Auf diese Zeit angesprochen erinnerte der Papst in seinem improvisierten Wort daran, dass es ihm in einem besonderen Fall zu helfen gelang, als sich eine schreckliche Katastrophe abzeichnete. Ein Schiff voller jüdischer Kinder aus Rumänien hatte die deutsche Blockade durchbrochen und war in den Hafen von Istanbul eingelaufen, wo es festgehalten wurde. Um Auseinandersetzungen mit Deutschland zu vermeiden, entschied die Türkei, das Schiff zurückzuschicken. Dies hätte für die Kinder den Tod bedeutet. Der Apostolische Delegat Roncalli hat mit großer Entschiedenheit interveniert. Nach vielen schwierigen Kontakten willigte die türkische Regierung ein, dass das Schiff die Kinder in Sicherheit bringen konnte – eine Intervention, für die

7 Papst Johannes XXIII. in jüdischen und israelischen Nachrufen, in: Freiburger Rundbrief 15 (1963/64), 68–70, 69; vgl. auch *Giuseppe Alberigo*, Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes, Mainz 2000, 106–109 und *Renzo Allegri*, Johannes XXIII. Ein Lebensbild, München 1994, 90 f. (dort die Darstellung der Intervention zur Rettung jüdischer Kinder aus Rumänien).

8 Vgl. *Paul Démann*, Johannes XXIII. und die Juden, in: Freiburger Rundbrief 12 (1959/60), 4–8.

der damalige Oberrabbiner von Jerusalem mit einem eigenen Besuch in Istanbul ausdrücklich dankte. Dieser Erinnerung fügte der Papst eine Erwägung zu einer ihn immer bewegenden Geschichte der Bibel hinzu: Josef, hoher Verwalter des Pharao von Ägypten, offenbarte sich nach zwischenzeitlicher Anwendung von List seinen Brüdern mit dem Ausruf: „Ich bin Josef, euer Bruder" (Genesis 45,4). Den jüdischen Besuchern war klar, dass der Papst damit auf seinen zweiten Namen Josef anspielte und seine persönliche Verbundenheit mit seinen Gästen und ihrem Volk zum Ausdruck bringen wollte.[9]

Wenn man sich die geschilderten Gesten und Taten des Papstes vor Augen stellt, so wirkt die Einschätzung von Johannes Oesterreicher, *dem* Konzilsberater für Fragen des Judentums, überzeugend, der meinte: „Die eigentliche Quelle für den Entschluss, dem (Zweiten Vatikanischen) Konzil den Erlass einer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk nahezulegen, ist … das Herz Johannes' XXIII., im besonderen seine Einfühlung in das jüdische Leiden."[10] Die Weite des Herzens, der daraus erwachsende Einsatz in Tat und Solidarität, und die spontane Geste der Zuwendung haben in der Gestalt von Papst Johannes XXIII. die Firnis von Vorurteil, Unfreundlichkeit, ja Feindseligkeit im Verhältnis der katholischen Kirche zum jüdischen Volk und Judentum aufgebrochen. Das war notwendig, damit in diesem Verhältnis auf katholischer Seite eine kirchliche und theologische Neubesinnung einsetzen konnte. Und doch bedurfte es eines Anstoßes von außen, damit die Beziehung der Kirche zum Judentum ausdrückliches Thema eines eigenen Dokumentes des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde.

3 Ein Anstoß von außen und seine Weiterverfolgung

Dieser Anstoß von außen ist mit dem Namen von Jules Isaac (1877–1963) verbunden. Der französisch-jüdische Historiker hatte Frau und Kinder in Auschwitz verloren und fragte sich, wie die Schoa in einem Europa hat geschehen können, das für so viele Jahrhunderte christlich gewesen war. So ging er den Wurzeln der christlichen Judenfeindschaft nach und fand den Grund in einer „Lehre der Verachtung". Er hatte sich die Lebensaufgabe gestellt, an der Überwindung dieser unseligen Tradition mitzuwirken.[11] Schon 1947 beteiligte

[9] *Johannes Oesterreicher*, Päpstliche Unterweisung über die Juden, in: Freiburger Rundbrief 13 (1960/61), 8–10, 8. Vgl. auch den Bericht über die Audienz für die Gruppe von United Jewish Appeal vom 17. Oktober 1960 in: Discorsi – Messagi – Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII. Il Secondo anno del Pontificato, Città del Vaticano 1961, 697–699.

[10] *Johannes Oesterreicher*, Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II (1967), 406–478, 409. Eine zusammenhängende Darstellung des Verhältnisses von Papst Johannes XXIII. zum jüdischen Volk steht noch aus. Hinweise lassen sich entnehmen: *Augustin Bea*, Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg i. Br. 1966, 21 f. u. ö.; *Johannes Oesterreicher*, Triumph der Güte. Papst Johannes XXIII. und die Juden, in: Festschrift für Walter Strolz, Freiburg i. Br. 1987, 317–329; *Giuseppe Alberigo*, Artikel „Johannes XXIII. (28.10.1958–3.6.1963)", in: LThK 5 (1996), 952–955; *Joseph d'Hippolito*, John XXIII and the Jews (20. August 2004), in: http://www.raoulwallenberg.net/roncalli/articles-11/pope-john-xxiii-jews/.

[11] Vgl. die sehr informative und knappe Skizze zur Bedeutung Isaacs für das Konzil bei *Roman A. Siebenrock*, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den

er sich an der Konferenz von Seelisberg in der Schweiz. In Seelisberg kam es zu einem Appell evangelischer, katholischer und jüdischer Konferenzteilnehmer/innen an die Kirchen, ihre Haltung, Katechese und Unterweisung im Blick auf die Darstellung des Judentums zu revidieren. Jules Isaac hatte dazu die Thesen entwickelt, die zum Kern der Seelisberger Thesen wurden.[12] Das Zeichen der Wertschätzung des jüdischen Volkes, das Johannes XXIII. mit seinen Interventionen zur Liturgie setzte, ermutigte ihn, den Papst um eine Audienz zu bitten. Auf Vermittlung des Bischofs von Aix-en-Provence kam es am 13. Juni 1960 zu der erbetenen Begegnung von Jules Isaac mit Papst Johannes XXIII. Dabei überreichte der jüdische Gelehrte dem Papst eine Denkschrift und ein Dossier. Gegen Ende der Audienz fragte Jules Isaac den Papst, ob er denn eine gewisse Hoffnung mitnehmen dürfe, worauf Johannes XXIII. sagte: „Sie haben Grund zu mehr als Hoffnung."[13] Der Papst betraute nach Isaacs Besuch Kardinal Augustin Bea, Präsident des kurz zuvor geschaffenen Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen, mit der Prüfung des Dossiers und möglicher Folgerungen daraus für die Beratung des Konzils. Eine Arbeitsgruppe des Einheits-Sekretariats verfolgte dieses Anliegen weiter. Ihre Bemühung führte im Dezember 1961 zum Entwurf eines kurzen Konzilsdekrets *Decretum de Iudaeis*. Die Absicht zu einer Äußerung des Konzils über die Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk geriet bald nach ihrer Veröffentlichung in den Nahostkonflikt. Arabische Staaten protestierten und setzten die christlichen Minderheiten der Region unter Druck. Alle vatikanischen Beteuerungen, dass es sich um eine theologische und nicht politische Fragestellung und Äußerung handelt, konnten das politische Umfeld nicht beruhigen. Es folgte eine dramatische Textgeschichte.[14]

Der Erstentwurf wurde im Juni 1962 von der Tagesordnung abgesetzt. Durch eine Intervention von Kardinal Bea bei Johannes XXIII. blieb das Thema selbst auf

nichtchristlichen Religionen Nostra aetate, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 591–693, 625 f. und 634 f.

12 *Marco Morselli*, Jules Isaac and the Origins of Nostra Aetate, in: *Neville Lamdan / Alberto Melloni* (Hg.), Nostra Aetate (s. Anm. 6), 21–28. Vgl. auch die Darstellung des Einflusses von Jules Isaac bei: *John Connelly*, From Enemy to Brother (s. Anm. 3), 175–181 und 201–203. Die Seelisberger Thesen gehören sachlich zur Vorgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und finden sich in: *Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn–Gütersloh 2001, 646 f.

13 *Johannes Oesterreicher*, Kommentierende Einleitung (s. Anm. 10), 406 f. Ein interner Bericht von Jules Isaac über die Audienz findet sich in: SIDIC I (1968), No. 3, 11–13.

14 Diese ist vielfach ausführlich dargestellt worden, so vor allem: *Johannes Oesterreicher*, Kommentierende Einleitung (s. Anm. 10), 414–474 (426: Wortlaut des Erstentwurfs *Decretum de Iudaeis*) aber auch u. a.: *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 3), 291–303; *José Oscar Beozzo*, Das äußere Klima (s. Anm. 3), 442–449; *Reinhold Bohlen*, Wende und Neubeginn. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Juden „Nostra aetate" Nr. 4, in: *Florian Schuller* u. a. (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Regensburg 2005, 297–308; *Roman A. Siebenrock*, Theologischer Kommentar (s. Anm. 11), 633–643; *Ernst Fürlinger* (Hg.), „Der Dialog muss weitergehen". Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964–2008), Freiburg i. Br. 2009, 32–42; *John Connelly*, From Enemy to Brother (s. Anm. 3), 243–265.

der Agenda des Konzils, sollte aber nun ein Teil des Dekrets über den Ökumenismus werden. Der Fassung, welche der zweiten Sitzungsperiode am 18. November 1963 vorgelegt wurde, war eine Einführung zu den anderen Religionen vorgeschaltet. In der Zwischenzeit hatte es zwei Entwicklungen gegeben, welche die Konzilsarbeit sowohl indirekt wie auch in direkter Weise betrafen. Das am 20. Februar 1963 in Berlin uraufgeführte Theaterstück „Der Stellvertreter" von Rolf Hochhuth, der das „Schweigen" von Papst Pius XII. in den Jahren der Schoa kritisierte, führte zu einer äußerst erregten internationalen Debatte. Diese löste in und außerhalb der Konzilsaula die Befürchtung aus, eine konziliare Thematisierung der Beziehung der Kirche zum Judentum böte die Gelegenheit zu einer sich verschärfenden Kritik an Pius XII. Und: es hatte einen Pontifikatswechsel gegeben. Johannes XXIII. war am 3. Juni 1963 gestorben. Sein Nachfolger Paul VI. hatte nach seiner Wahl zum Papst am 21. Juni 1963 seinen Willen nicht nur zur Fortsetzung des Konzils, sondern auch zur Beibehaltung des Themas der Beziehung zum Judentum bekundet. Dieser grundlegenden Entscheidung zum Trotz kam es nicht zur Beratung des Zweitentwurfs, wohl zu einem starken Votum von Kardinal Bea in der Konzilsaula: das Konzil müsse in seinem Bemühen um die Erneuerung der Kirche auch die Frage der Haltung zu den Juden aufnehmen.[15] Diese Sicht erfuhr durch die überraschende Pilgerfahrt von Papst Paul VI. ins Heilige Land vom 4. bis 6. Januar 1964 eine Bestätigung.[16] Erst eine dritte Textfassung wurde Gegenstand der Beratung und einzigen Diskussion am 28. und 29. September 1964 in der Konzilsaula während der dritten Sitzungsperiode. Diese Diskussion wird gerne die „große Debatte" des Konzils genannt. Eine Korrespondentin schrieb unter dem Eindruck des ersten Tages: „Heute war der größte Tag des Konzils in dieser Session; die Deklaration über die Juden wurde durch eine Reihe von Reden mit Pauken und Trompeten vorangetrieben; eine Ansprache war positiver als die andere."[17] Kardinal Cushings aus Boston forderte, die „‚Judenerklärung' viel positiver (zu) fassen. Nicht so zaghaft, sondern weitaus liebevoller". Kardinal Liénart von Lille trat für eine Verkündigung ein, „dass die Berufung des jüdischen Volkes auch weiterhin bestehe und dass es nach dem Ratschluss Gottes … Anteil an der gegenwärtigen Ökonomie der Heilsgeschichte habe"[18]. Konzilsväter aus Asien baten, die Erklärung um Aussagen über den Islam, Buddhismus und Hinduismus zu erweitern. Eine inhaltliche Kontroverse zu Einzelaussagen eines Konzilsdokuments wurde in der Öffentlichkeit der Konzilsaula kaum ausgetragen. Sie erfolgte eher im Umfeld des Konzils und vor allem in der von Kardinal Bea bereits vor Konzilsbeginn gegründeten Arbeitsgruppe bzw. in der später zur Unterkommission erweiterten Gruppe.[19] Einige Mitglieder waren Experten der Ökumene zwischen

15 Die am 19. November 1963 gehaltene Relatio von Kardinal Bea findet sich in: *ders*., Die Kirche und das jüdische Volk (s. Anm. 10), 141–147.

16 Vgl. *Jörg Ernesti*, Die Revision der katholischen Haltung zum Judentum und zur Palästinafrage unter Papst Paul VI., in: Freiburger Rundbrief NF 19 (2011), 265–275.

17 Zitiert nach *Johannes Oesterreicher*, Kommentierende Einleitung (s. Anm. 10), 441.

18 Ebd., 441, und 443.

19 *John Connelly*, From Enemy to Brother (s. Anm. 3), 241. Ihr gehörten an: John M. Oesterreicher, Abt Leo Rudloff (Jerusalem), Gregory Baum und später George Tavard. Im Oktober 1964

den Kirchen, aber nicht mit Fragen der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum vertraut. In den internen Diskussionen wurde nicht nur darum gerungen, ob es um das jüdische Volk oder das Judentum ging, wie die Beziehung der Kirche zu dieser Gemeinschaft zutreffend zu beschreiben sei; ob dabei die Frage der Mission gegenüber Juden anzusprechen sei oder eine bleibende positive Rolle der Juden in der Heilsgeschichte anzuerkennen sei. Es ging um die Frage, ob die Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament größer sei als die Kontinuität zwischen beiden und ob und wie der Gottesmordvorwurf zu thematisieren sei. Eingaben aus dem Kreis der Konzilsväter wie auch Gespräche mit Konzilstheologen flossen in die Beratungen ein. Gespräche und Korrespondenzen mit jüdischen Gesprächspartnern, seien sie Beobachter des Konzilsgeschehens wie Ernst Ludwig Ehrlich oder Abraham Joshua Heschel, seien sie öffentlich sich äußernde Repräsentanten jüdischer Körperschaften, oder auch die Kenntnisnahme von Memoranden wie auch der Austausch von Positionen stärkten die Sensibilitäten für jüdische Anliegen wie z. B. den Wunsch nach einer klaren Verurteilung des Antisemitismus, aber auch Sorgen und Befürchtungen.[20]

Die Forderung der Konzilsväter nach einer Einbeziehung von Islam, Buddhismus, Hinduismus und weiterer Religionen in die geplante Erklärung erhielt eine Stütze durch die zwischenzeitlich veröffentlichte Enzyklika „Ecclesiam suam" vom August 1964, in der Paul VI. in positiver Weise über die anderen Religionen gesprochen hatte. So kam es zur Neubearbeitung und zum vierten Textentwurf mit dem Titel „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen", der mit den Worten begann: „Nostra Aetate" („In unserer Zeit"). Er erhielt in einer Abstimmung viel Zustimmung, aber wiederum auch Kritik. Die Stimmen der Polemik und des Protests in arabischen Ländern verstummten nicht. Der Text erfuhr weitere Änderungen, wurde dann aber in einer feierlichen Schlussabstimmung vom 28. Oktober 1965 mit 2.221 Ja-Stimmen und 88 Nein-Stimmen angenommen.

4 Der Text von „Nostra Aetate" und seine Rezeption

Der Text „Nostra Aetate" ist in der Geschichte der Kirche, ihrer Konzilien und ihrer Theologie ein einmaliges Novum. Er stellt mit seinem Artikel 4 einen fundamentalen Wendepunkt in der Beziehung und Haltung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum dar. Immer wieder wird der Einleitungssatz zum vierten Artikel zitiert, und das geschieht mit gutem Grund. Denn er hält der langen Tradition der Judenfeindschaft die Position entgegen, dass das Judentum bereits bei der kirchlichen Selbstvergewisserung begegnet: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist." Es gehört zum Sein der Kirche, dass sie nicht nur von der geschichtlichen Herkunft her mit dem Stamme Abrahams,

wurde sie durch weitere Theologen ergänzt: Antonius C. Ramselaar (Niederlande), Barnabas Ahern (USA), Pierre Benoit (Jerusalem), Bruno Hussar (Israel), Nicolaus Persich (USA), Thomas Stransky (USA).

20 *John Connelly*, From Enemy to Brother (s. Anm. 3), 246–265.

d. h. mit dem jüdischen Volk verbunden ist. Vielmehr ist diese geistliche Verbundenheit in ihr Geheimnis eingeschrieben, sie ist Teil ihrer Identität. Sie hat von Israel die Offenbarung empfangen. Aus dem jüdischen Volk kommt Christus, die Apostel entstammen ihm. Mit Paulus bekennt das Konzil, dass die Verheißungen an Israel weiterhin gültig sind und die Juden von Gott geliebt bleiben; sind doch die göttlichen Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich. Das gemeinsame geistliche Erbe gebietet gegenseitige Achtung. Christliche Katechese und Predigt darf die Juden nicht als von Gott verworfen darstellen. Jede Manifestation von Antisemitismus wird abgelehnt.

„Nostra Aetate" ist ein sehr kurzer Text: in seinem lateinischen Original umfasst er nur 15 Sätze. Obwohl manches ungesagt blieb – so kam z. B. der Holocaust ebensowenig vor wie ein klares Wort zur historischen Verantwortung der Kirche –, äußerten jüdische Stimmen ihre Freude über das Konzil und sein Dokument. Rabbiner James Rudin verglich „Nostra Aetate" mit einer Magna Charta, welche einen neuen Grund legte und den Auftrag zur konstruktiven Änderung erteilte. Gilbert S. Rosenthal schrieb, dass die Hauptaussagen von „Nostra Aetate" „eine kopernikanische Wende im katholischen Denken über die jüdische Religion und das jüdische Volk" darstellte. Geoffrey Wigoder betonte aus jüdischer Sicht, dass der Ton von „Nostra Aetate" einen Durchbruch darstellte und die Unterstreichung des geistlichen Bandes zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk oder die Aussage, dass die Kirche das Alte Testament durch das Volk erhalten habe, mit dem Gott den Alten Bund geschlossen habe, seien historisch beispiellos.[21]

Wie war die Wirkung und Rezeption von „Nostra Aetate" in der katholischen Kirche selbst? Gelegentlich kann man hören, dass die Kirche hinter die Haltung und Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückfällt. In mancher Hinsicht ist dies eine Gefahr. In Bezug auf die Konzilserklärung „Nostra Aetate" und ihre Wirkung lässt sich aber sehr Anderes sagen: Es hat von Seiten Roms beträchtliche Anstrengungen gegeben, „Nostra Aetate" zu einer bleibenden Wirkung zu behelfen. Die dort grundgelegte Haltung hat in den Päpsten ihre Sachwalter und „Vollstrecker". In Weiterführung des Vermächtnisses von Johannes XXIII. hat Paul VI. die Approbation der Konzilserklärung ernstgenommen. Er richtete eigens eine Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden ein. Diese veröffentlichte 1974 „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate', Artikel 4" und ist nun in einer mehr als vierzigjährigen Tradition eines Internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees Partner des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen. Besonders aber Johannes Paul II. hat die Rezeption der Konzilserklärung „Nostra Aetate" zur Reife geführt und der Haltung der Kirche gegenüber dem jüdischen Volk und Judentum eine neue Qualität und Konsistenz gegeben.

Als Kernaussagen der päpstlichen Israelsicht von Johannes Paul II. kann man festhalten: Der mit Mose geschlossene Alte Bund ist von Gott nie gekündigt worden. Das jüdische Volk steht nach wie vor in einer unwiderruflichen Berufung und ist immer noch Erbe jener Erwählung, der Gott treu ist. Es ist geradezu das „Volk des Bundes". Es hat im Blick auf sein Leiden

[21] Zitiert nach: ebd., 267.

in der Schoa eine Sendung vor allen Menschen, vor der ganzen Menschheit und auch vor der Kirche. Die Heilige Schrift der Kirche kann nicht getrennt werden von diesem Volk und seiner Geschichte. Die Tatsache, dass Jesus Jude war und sein Milieu die jüdische Welt war, ist nicht ein einfacher kultureller Zufall. Die Kirche Christi entdeckt ihre „Bindung" zum Judentum, wenn und indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt. Wer diese Bindung lösen und durch eine andere religiöse Tradition ersetzen wollte, würde die Identität der Person Jesu Christi verlieren und die Wahrheit der Menschwerdung des Sohnes Gottes selbst angreifen. Die jüdische Religion ist für die Kirche nicht etwas „Äußerliches", sondern gehört in gewisser Weise zum Inneren der christlichen Religion. Zu ihr haben die Kirche und Christen Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Die Juden sind „unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder". Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und die Menschheit.

Diese Aussagen, welche sich den zahlreichen Ansprachen und Texten von Johannes Paul II. entnehmen lassen,[22] haben zum Teil einen paränetisch-pastoralen Charakter. Zugleich aber sind seine ekklesiologischen und christologischen Aussagen in ihrem Kern von einer dogmatisch-lehramtlichen Tragweite. Das Band der Kirche zum Judentum ist eine „Bindung", welche sich in der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche zum Bewusstsein bringt. Mit Nachdruck hat Johannes Paul II. unterstrichen, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes ihren spezifischen Ort in der Geschichte Israels hat. Dieser spezifische Ort gehört zum „Mysterium" der Menschwerdung. Jesus Christus, ein – wie er auch sagen kann – „echter Sohn Israels", ist in Israel verwurzelt. Mit neutestamentlichen Hinweisen darauf betonte der Papst die konkrete Wirklichkeit der Menschwerdung. Eine Trennung von der Verwurzelung der wirklichen Menschwerdung bedeutet Entleerung des Sinns ihres Mysteriums. Die Bindung an das Volk Israel bestimmt die menschliche Identität Jesu über eine physische Zugehörigkeit hinaus. Die so konkret bestimmte Wirklichkeit ist eine Grundkomponente seiner Identität. Der Papst geißelte geradezu die Vernachlässigung dieser heilsgeschichtlichen Konkretion, als er sie einen Angriff auf „die Wahrheit der Menschwerdung selbst" nannte. Diese von „Nostra Aetate" evozierten päpstlichen Aussagen gehen über das Pastorale hinaus und gehören zu zentralen lehramtlichen Aussagen, die in der Theologie weiter zu bedenken sind. Die lehrmäßigen Aussagen haben in den großen Gesten von Johannes Paul II. ihren eigenen Kommentar erhalten. Vor allem zwei Ereignisse haben sich dem Weltgedächtnis tief eingeprägt: sein historischer Besuch der römischen Synagoge vom 13. April 1986 und als Höhepunkt der Gesten dieses Pontifikats im Blick auf das jüdische Volk der Besuch Israels und Jerusalems vom 21. bis 26. März 2000.[23] Johannes Paul II. hat

[22] Die zahlreichen Ansprachen und Texte von Johannes Paul II. sind in den beiden großen Sammelbänden dokumentiert: *Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum (s. Anm. 12), und *Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn–Gütersloh 2001. Vgl. auch *Ernst Fürlinger* (Hg.), „Der Dialog muss weitergehen" (s. Anm. 14).

[23] Vgl. dazu nur: *Eugene Fisher*, Pope John Paul II's Pilgrimage of Reconciliation: A Commentary on the Texts, in: *Eugene Fisher / Leon Klenicki* (Hg.), Pope John Paul II, Spiritual Pilgrimage.

seinen Respekt und seine Wertschätzung gegenüber dem jüdischen Volk mit eindrücklichen Gesten und Symbolen sowie mit theologisch gewichtigen Aussagen zum Ausdruck gebracht.

Sein Nachfolger Papst Benedikt XVI. hat nach seiner Wahl vom 19. April 2005 mehrfach seinen Willen bekundet, den von seinem Vorgänger beschrittenen Weg entschlossen fortzusetzen. Dennoch geriet seine Beziehung zu den Juden mit der von ihm verabschiedeten Karfreitagsfürbitte für die Juden im Jahr 2008 und mit der Aufhebung des Banns der vier Weihbischöfe der judenfeindlich belasteten Pius-Bruderschaft im Jahr 2009 in den Argwohn. Der Israelbesuch von Benedikt im Mai 2009 konnte für die Öffentlichkeit Israels noch nicht so recht die Beziehung aus dem Schatten des aufgelebten Argwohns herausführen. Gleichwohl war dieser Besuch Ausdruck der päpstlichen Überzeugung, der Glaube Israels sei das Fundament des christlichen Glaubens. Diese Überzeugung erhielt ein wichtiges Zeugnis im Besuch der jüdischen Gemeinde Roms durch Benedikt am 17. Januar 2010. Der Papst setzte mit seiner Ansprache in der römischen Synagoge bedeutsame Akzente: Das Zweite Vatikanische Konzil führte auf den „unwiderruflichen Weg des Dialogs, der Brüderlichkeit und der Freundschaft". Die Kennzeichnung des jüdischen Volkes als „Volk des Bundes" durch Johannes Paul II. wiederholte Benedikt in der Beteuerung seiner persönlichen „Nähe und Liebe zum Volk des Bundes". Den Bund qualifizierte er als den „Bund des Mose". Dass dieser ungekündigt ist, bedurfte nicht mehr der ausdrücklichen Versicherung. Benedikts römische Ansprache[24] ist ein zentraler Bezugspunkt für das Verständnis seiner Beziehung zum jüdischen Volk und Judentum. Das katholisch-jüdische Verhältnis wird nicht frei von Irritationen und Spannungen bleiben. Aber der Umgang damit hat in der römischen Aussage von Benedikt einen Schlüssel konstruktiver Bearbeitung. Solche Zuversicht erfuhr beim Deutschlandbesuch von Papst Benedikt XVI. im September 2011 eine Bekräftigung – durch seine Begegnung mit Vertretern des Zentralrats der Juden in Deutschland und den Rabbinerkonferenzen am 22. September im Berliner Reichstagsgebäude. Benedikt knüpfte an die theologischen Grundlinien seiner Ansprache in der römischen Synagoge an. Bemerkenswert war auch die Grußadresse des Vorsitzenden des Zentralrats Dieter Graumann mit seiner Äußerung, dass sich die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum „in den vergangenen Jahrzehnten wirklich ganz dramatisch verbessert" haben.[25]

Texts on Jews and Judaism 1979–1995, New York 1995, XX–XXXIX; *Jean Stern*, Jean-Paul II face à l'Antijudaïsme, in: Radici dell' Antigiudaismo in Ambiente Cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti del Simposio Teologico-Storico. Città del Vaticano, 30 ottobre – 1 novembre 1997. Grande Giubileo dell' Anno 2000, Città del Vaticano 2000, 54-78; *David G. Dalin* / *Matthew Levering* (Hg.), John Paul II and the Jewish People: A Jewish-Christian Dialogue, New York–Toronto–Plymouth 2008; *Hans Hermann Henrix*, Judentum und Christentum: Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2008, 69–81, 101–105; *ders*., Zuspruch aus fremden Quellen. Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum, Kevelaer 2012, 88–101.

24 *Benedikt XVI*., Ansprache beim Besuch der römischen Synagoge am 17. Januar 2010: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_sinagoga_ge.html.

25 *Sekretatriat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Vertreter der jüdischen Gemeinde, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst

5 Eine aktuelle Herausforderung

„Nostra Aetate" stieß also eine Dynamik im Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum an, welche so nicht zu erwarten war.[26] Diese Dynamik, welche die eingangs zitierte Würdigung von „Nostra Aetate" durch Kardinal Franz König ins Recht setzt, hat ihren eigenen Niederschlag in der Theologie gefunden. Innerhalb dieser gelten die Bemühungen der Grundfrage, inwiefern das geschichtliche Gegenüber von Kirche und Judentum auch ein heilsgeschichtliches Miteinander bzw. Gegenüber ist. Es wird theologisch gefragt, was dieses für das Kirchenverständnis wie die Gotteslehre, für die Christologie wie die Eschatologie, für die Bibelwissenschaft wie die Moraltheologie bedeutet und austrägt. Hier ist es zu unterschiedlichen Öffnungen der Teildisziplinen für die Herausforderungen durch den Dialog gekommen.[27] Vor Jahren war nicht zu erwarten, dass z. B. neben den bibelwissenschaftlichen Disziplinen die Liturgiewissenschaft beharrlich der Beziehung zwischen kirchlicher und synagogaler Liturgie nachgeht.[28] In der Dogmatik ist das Echo auf die jüdischen Einwürfe zur Menschwerdung des Sohnes und Wortes Gottes durch den jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas und durch den jüdisch-orthodoxen Gelehrten Michael Wyschogrod aufmerksam und konstruktiv.[29] Und die Zahl der Dissertationen in der Fundamentaltheologie und Dogmatik zu Aspekten christlicher

Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg – 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189), Bonn 2011, 44–47 sowie die Ansprache von Dr. Dieter Graumann, in: ebd., 40–43, 40.

26 Das bekräftigte die internationale Zwischenbilanz zum vierzigjährigen Jubiläum im Herbst 2005 – u. a. an der Hebräischen Universität zu Jerusalem, siehe dazu den Kongressband: *Neville Lamdan / Alberto Melloni* (Hg.), Nostra Aetate (s. Anm. 6), aber auch: *Hans Hermann Henrix* (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, Aachen 2006.

27 Vgl. nur *Peter Hünermann / Thomas Söding* (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg i. Br. 2003 und *Gerhard Langer / Gregor Maria Hoff* (Hg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009.

28 Aus der exegetischen Literaturfülle seien nur genannt: *Franz Mussner*, Traktat über die Juden, München 1979 bzw. Göttingen 2009; *Christoph Dohmen / Günter Stemberger*, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart 1996; *Erich Zenger* u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart ^{7}2008 (^{1}1995); *Hubert Frankemölle*, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) (Kohlhammer Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006. Zur Liturgiewissenschaft vgl. nur *Albert Gerhards / Hans Hermann Henrix* (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (QD 208), Freiburg i. Br. 2004; *Albert Gerhards / Stephan Wahle* (Hg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, Paderborn 2005; *Peter Ebenbauer*, Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie, Paderborn 2010.

29 Vgl. nur *Josef Wohlmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998; *Magnus Striet* (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg i. Br. 2004; *Erwin Dirscherl* u. a. (Hg.), Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, Paderborn 2005; *Reinhold Boschki / Albert Gerhards* (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn 2010.

Theologie „im Angesicht des Judentums" ist eindrucksvoll. Zu ethischen Fragen beginnt im deutschsprachigen Bereich allmählich das Fachgespräch zwischen christlichen Moraltheolog/innen und jüdischen Gelehrten.[30]

Perspektiven der verbesserten Beziehung von Christentum und Judentum bilden sich auch an neuralgischen Punkten ab. Zu ihnen gehören z. B. – als Reaktion auf die Karfreitagsfürbitte für die außerordentliche Form des römischen Ritus vom 5. Februar 2008 – die jüdische Empfindung eines weiterhin bestehenden Klärungsbedarfs, ob christlicherseits der Dialog Mission und Proselytenmacherei ausschließt,[31] oder auch die Bearbeitung der Spannung zwischen dem ungekündigten Alten Bund, aus dem eine theologische Heilswürde Israels erwächst, und der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi.[32] Bei der Erörterung solcher Probleme tritt eine immer selbstverständlichere Kollegialität von jüdischen und christlichen Gelehrten hervor. Die gewachsene ökumenische Kollegialität bietet die Chance, aufbrechende Kontroversen und Störungen in der Beziehung von Christentum und Judentum auch dann zu thematisieren, wenn das Theologische zurücktritt und Verschärfungen etwa im israelisch-palästinensischen Verhältnis Reaktionen, Positionen und Problemreflexionen auslösen – wie bei der jüngsten Konfliktverschärfung, als Israel einen monatelangen Beschuss ziviler Ziele in Israel durch Raketen aus dem Gazastreifen mit einer Militärintervention – „Operation Wolkensäule" genannt – beantwortete; diese Intervention begann am 14. November 2012 und endete mit einem Waffenstillstand am 22. November 2012, noch bevor eine vorbereitete Bodenoffensive Israels einsetzte.

Im Sommer des letzten Jahres erlebten wir jedoch in Deutschland zu einem anderen Problemfeld eine viele Wochen nicht zur Ruhe kommende öffentliche Diskussion. Diese galt der Frage der Beschneidung. Sie war ausgelöst durch ein Urteil des Kölner Landgerichts vom 7. Mai 2012. Das Urteil befand, dass eine Beschneidung von Minderjährigen aus religiösen Motiven eine rechtswidrige Körperverletzung sei, da das Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit des Kindes schwerer wiege als das Erziehungsrecht der Eltern und das Recht auf Religionsfreiheit. Für die jüdischen Gemeinden in Deutschland ging die dem Kölner Urteil folgende Diskussion ans Mark. Denn die Beschneidung ist im jüdischen Verständnis nicht irgendein Brauchtum, sondern das biblische Zeichen

30 Vgl. *Konrad Hilpert*, Christliche Moraltheologie und Judentum. Konsequenzen aus der Entdeckung des Gemeinsamen, in: *Peter Hünermann / Thomas Söding* (Hg.), Methodische Erneuerung (s. Anm. 27), 164–182; *Daniel Alter / Regina Ammicht Quinn*, Haben Juden und Christen dieselbe Ethik?, in: *Erwin Discherl / Werner Trutwin* (Hg.), Redet Wahrheit – Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog, Münster 2004, 57–70 und 71–79; *Franz-Josef Bormann / Walter Homolka / Klaus Tanner*, Ethische Bewertungen der Stammzellforschung, St. Augustin–Berlin 2007; *Elisabeth von Lochner*, Entscheidende Körper. Zur Hermeneutik jüdischer Bioethik im Bereich des vorgeburtlichen Lebens, Freiburg i. Br. 2008.

31 *Hubert Frankemölle / Josef Wohlmuth* (Hg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission" (QD 238), Freiburg i. Br. 2010.

32 *Philip A. Cunningham / Joseph Sievers / Mary C. Boys / Hans Hermann Henrix / Jesper Svartvik* (Hg.), Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships, Grand Rapids–Cambridge 2011.

des Bundes, den Gott mit Abraham geschlossen hat.[33] Sie wird von eigens ausgebildeten Beschneidern, den Mohalim, vorgenommen. Es ist eines jüdischen Vaters Pflicht, seinen Sohn am achten Tag nach der Geburt beschneiden zu lassen. Die Beschneidung ist das körperliche Zeichen für die Zugehörigkeit zum Bund Gottes mit Abraham bzw. Israel. Dieser Bund wird auch „Bund der Beschneidung" genannt, hebräisch *Brit Mila*. Die Beschneidung ist also eine der wichtigsten Bestimmungen der jüdischen Religion.

Der Zentralrat der Juden und die jüdischen Gemeinden in Deutschland waren dankbar, dass die Kirchen unmittelbar nach dem Kölner Urteil forderten, es sei schnell eine Rechtsklarheit herzustellen, welche „die ungestörte Ausübung der Religionsfreiheit sicher(stellt)". Bischof Heinrich Mussinghoff, Vorsitzender der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz, meinte, das Urteil befremde, „weil es der grundgesetzlich geschützten Religionsfreiheit der Eltern und ihrem Erziehungsrecht in keiner Weise gerecht wird. Der Gegensatz zwischen dem Grundrecht auf Religionsfreiheit und dem Wohl des Kindes, den die Richter konstruieren, vermag in diesem Fall nicht zu überzeugen." Wie sehr die Aussage des Bischofs, der gesundheitliche Nutzen der Beschneidung werde von Medizinern unterschiedlich beurteilt, zutrifft, wurde in den nachfolgenden Tagen deutlich.[34] Der Deutsche Ethikrat sprach sich nach Einholung von fachwissenschaftlichen – darunter auch medizinischen – Gutachten dafür aus, dass die Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen auch weiterhin erlaubt sein soll.[35] Demgegenüber lehnte die Deutsche Akademie für Kinder- und Jugendmedizin (DAKJ) die Beschneidung minderjähriger Knaben kategorisch ab, da sie keinerlei medizinischen Wert habe. Die Akademie bezog sich auf Studien amerikanischer Kinderheilkunde, die keinerlei medizinische Vorteile aufgezeigt hätten. Dies wurde von einem jüdischen Facharzt als „nachweislich unwahr" beurteilt, habe doch die amerikanische Akademie für Kinderheilkunde ihre Studien mit der Aussage zusammengefasst: „Die Auswertung von aktuellen Daten zeigt, dass die gesundheitlichen Vorteile der Beschneidung von männlichen Neugeborenen die Risiken überwiegen."[36]

[33] So heißt es Genesis 17,10–12: „Und Gott sprach zu Abraham: Das ist mein Bund zwischen mir und euch samt deinen Nachkommen, den ihr halten sollt: Alles, was männlich ist unter euch, muss beschnitten werden. Am Fleisch eurer Vorhaut müsst ihr euch beschneiden lassen. Das soll geschehen zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch. Alle männlichen Kinder bei euch müssen, sobald sie acht Tage alt sind, beschnitten werden in jeder eurer Generationen, seien sie im Haus geboren oder um Geld von irgendeinem Fremden erworben, der nicht von dir abstammt."

[34] *Deutsche Bischofskonferenz*, Pressemitteilung 27. Juni 2012 – Nr. 101: Kritik am Urteil zur Strafbarkeit von Beschneidungen: Bischof Mussinghoff: Gefahr für die Ausübung der Religionsfreiheit: http://www.dbk.de/presse/details/?suchbegriff=beschneidung&presseid=2123&cHash=af85cb407e78597c9a8d2d02241a7899.

[35] Ethikrat empfiehlt rechtliche und fachliche Standards für die Beschneidung: PRESSEMITTEILUNG 09/2012 – Berlin, den 23. August 2012: http://www.ethikrat.org/presse/pressemitteilungen/2012/pressemitteilung-09-2012/.

[36] Zitiert nach: *Yves Nordmann*, Die Rolle der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendmedizin, in: Kirche und Israel 27 (2012), 185–189, 185. Siehe auch: *Andreas Jacobs*, Argumente der

In der Kontroverse meldete sich aber auch ein breites Spektrum an Empörung und Abscheu gegenüber der Beschneidung. Ein Leitartikel in der ansonsten so besonnenen Frankfurter Allgemeinen Zeitung meinte: „Eine Religion, die eine regelmäßige Körperverletzung von Minderjährigen … im Programm hat, steht in einem Dauerkonflikt mit wesentlichen Zielen der Verfassung – und zwar umso tiefgreifender, je freiheitlicher und säkularer der Staat ist."[37] Allerdings argumentierte ein anderer FAZ-Redakteur gegen die Gegensatzkonstruktion des Gerichtsurteils zwischen elterlichem Erziehungsrecht und Grundrecht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit: „Die Eltern erscheinen hier als Angreifer, deren Willkür eine Grenze gezogen werden muss. Aber das Erziehungsrecht der Eltern ist kein Privileg auf Kosten des Kindes … (und) kein Recht auf Selbstverwirklichung. Die grundrechtlich geschützte Position ist in Wahrheit das Recht des Kindes, von den eigenen Eltern erzogen zu werden."[38]

In der Beschneidungskontroverse, die trotz einer sehr anderen Rechtslage auch Österreich erreichte,[39] brach eine Aggressivität gegenüber dem Judentum ebenso durch wie „ein rabiat religionsfeindlicher Zeitgeist"[40]. Wenn man Leserbriefe in den Zeitungen oder Beiträge im Internet las, in denen ein verächtlich machender Ton gegenüber dem Religiösen und gegenüber dem Judentum und auch Islam herrscht, konnte man wirklich erschrecken. Jüdische Mütter und Väter berichteten, dass sie als Kinderschänder beschimpft wurden. Dass diese Debatte gerade durch ein deutsches Gericht ausgelöst wurde, stieß jüdischerseits auf Bitterkeit. So hat der frühere aschkenasische Oberrabbiner Israels Meir Lau die deutsche Diskussion sarkastisch kommentiert, als er bezweifelte, dass es in Deutschland eine zufriedenstellende Neuregelung geben könne. Er wundere sich, wie viel deutsches Mitgefühl ein Kleinkind erhalte, das weine, weil etwas Blut vergossen werde. „In meiner Kindheit habe ich das nie gesehen. Das Blut eines Juden war nichts wert und sein Leben konnte von jedem Gestapo-Stiefel zertrampelt werden", sagte Lau.[41]

Der Deutsche Bundestag hat mit der Verabschiedung des „Gesetz(es) über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes" am 12. Dezember 2012 der Hoffnung der islamischen Gemeinschaft und der jüdischen Gemeinden in Deutschland entsprochen, dass in Deutschland die religiös motivierte Beschneidung minderjähriger Jungen erlaubt bleibt. Sie gilt als zulässig, wenn sie

Beschneidungsdebatte, in: *Konrad-Adenauer-Stiftung*, Analysen & Argumente, Ausgabe 107 – August 2012, 1-8 (http://www.kas.de/wf/doc/kas_31896-544-1-30.pdf?120822161637).

37 *Georg Paul Hefty*, Strafbare Beschneidung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29. Juni 2012, hier zitiert nach: *Matthias Küntzel*, Kontaminiertes Terrain, in: Kirche und Israel 27 (2012), 177–184, 177.

38 *Patrick Bahners*, Beschneidungsdebatte. Ein Rechenfehler – 22. Juli 2012 (http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/beschneidungsdebatte-ein-rechenfehler-11827870.html).

39 Siehe dazu nur: *Henning Klingen*, Das Unbehagen an der Beschneidungsdebatte (http://www.henning-klingen.de/2012/07/27/das-unbehagen-an-der-beschneidungs-debatte/).

40 *Patrick Bahners*, Beschneidungsdebatte (s. Anm. 38).

41 Vgl. Artikel „Rituelle Beschneidung – Beschneidungsdebatte empört Israel" – 24. August 2012 (www.faz.net/aktuell/politik/inland/rituelle-beschneidung-beschneidungsdebatte-empoert-israel-11867158.html).

„nach den Regeln der ärztlichen Kunst" durchgeführt wird.[42] Rechtsklarheit ist geschaffen, aber die deutsche Gesellschaft steht vor der Herausforderung, die mehrwöchige gehässige Debatte des letzten Sommers nicht einfach zu vergessen. Sie hat vielmehr am wechselseitigen Respekt füreinander in einer multikulturellen Gesellschaft und besonders an der Einstellung zur Beschneidung zu arbeiten. Diese darf nicht einfach mit Folter, Verstümmelung und Schändung assoziiert werden, sondern ist als eine religiöse Verpflichtung und ein Kennzeichen religiöser Identität zu vergegenwärtigen.

Hierzu gibt es eine kirchliche Pointierung. Mit der „Grundordnung des Kirchenjahrs" vom 21. März 1969 fällt das Fest der Beschneidung des Herrn aus dem Kalender der katholischen Kirche heraus. Viele Jahrhunderte war der achte Tag nach Weihnachten, dem Tag der Geburt Jesu von Nazareth, also der 1. Januar, dem „Fest der Beschneidung des Herrn" gewidmet. Es hat eine gewisse geschichtliche Ironie, dass gerade in den Jahren, als die Kirche sich in der ersten Phase der Rezeption der Konzilserklärung „Nostra Aetate" befand und dabei dem Judesein Jesu zunehmend eine Bedeutung zuerkannte, aus dem Festkalender jenes Fest herausgenommen wurde, das daran erinnerte, dass Jesus wie jedes männliche Kind des jüdischen Volkes gemäß dem Bund Gottes mit Abraham beschnitten wurde. So wurde denn auch gefragt, ob man mit der Abschaffung des Festes die Konkretheit der Menschwerdung Gottes vergessen wollte.[43] Wie im Gegenschlag dazu hat sich jüngst eine Gruppe von sechs Theologen bzw. Ordensmännern zu einer Petition an den Papst zur Wiederherstellung des Festes der Beschneidung des Herrn am 1. Januar zusammengefunden.[44] Sie ließen sich von dem Prinzip leiten: „Die Unterdrückung eines ‚Herrenfests' steht gegen die Logik des Glaubens, der nach dem Ganzen des Mysteriums Christi fragt. So ist die Abfolge Weihnachten – Beschneidung – Darstellung des Herrn (Lk 2,1–39) konstitutiv für die Logik des Geheimnisses der Inkarnation". Im Geheimnis der Beschneidung Jesu finde das „Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund … sein konkretestes Zeichen, in den Leib des Herrn eingeschrieben." Die Theologen schreiben dem Fest der Beschneidung auch einen kulturgeschichtlichen Akzent zu: es sei „die angemessenste, liturgische Bestätigung einer Dimension der Inkarnation, die die gegenwärtige Kultur (wie auch die theologische) zu ignorieren und verzerren tendiert: Die

[42] Wörtlich heißt es im neuen § 1631d des Bürgerlichen Gesetzbuches unter der Überschrift „Beschneidung des männlichen Kindes": „Die Personensorge umfasst auch das Recht, in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt werden soll … In den ersten sechs Monaten nach der Geburt des Kindes dürfen auch von einer Religionsgesellschaft dazu vorgesehene Personen Beschneidungen … durchführen, wenn sie dafür besonders ausgebildet und, ohne Arzt zu sein, für die Durchführung der Beschneidung vergleichbar befähigt sind", zitiert nach: http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/17/112/1711295.pdf.

[43] So *Christoph Dohmen*, „Und als der achte Tag erfüllt war …" (Lk 2,21). Wider das Vergessen der Beschneidung Jesu, in: Bibel und Liturgie 80 (2007), 276–279, 278.

[44] Petition an seine Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Wiederherstellung des Fests der Beschneidung des Herrn am 1. Januar, verbunden mit dem Fest der Namensgebung Jesu und jenem von Maria, der Mutter Gottes (Manuskript).

sexuelle Identität des Messias Gottes." Und es ist sehr verständlich, dass die Autoren von der Wiederherstellung des Festes „eine ökumenische Auswirkung" erwarten, „da die Kirchen des Orients das Fest … bewahrt haben". Schließlich und vor allem heben sie darauf ab, dass die Wiederherstellung des Festes „auch seitens der ‚älteren Brüder', welches die Glieder des jüdischen Volkes sind, einsichtig (wäre). Diese Wiederherstellung würde aufgenommen als eine erneuerte Form der Hochachtung der jüdischen Identität Jesu. ‚Jesus war Jude und ist es stets geblieben.' … Dies gilt nicht nur in Bezug auf seine Geburt, sondern auch in Bezug auf seinen Eintritt durch die Beschneidung in den Bund, den Gott mit seinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschlossen hat." Von einer Reaktion Roms auf diese Petition ist z. Z. noch nichts bekannt. Wenn es zur liturgisch-jahresfestlichen Vergegenwärtigung der Beschneidung Jesu durch ein wiederhergestelltes Fest der Beschneidung des Herrn am 1. Januar käme, würde dies die Distanz zur Beschneidung unter christlichen Gläubigen zu einem Thema machen, an dem die Nähe und Distanz von Christentum und Judentum konkretisiert werden kann.[45]

6 Ausblick

Die Vergegenwärtigung von Entstehung und Wirkung der Konzilserklärung „Nostra Aetate" machte als ihren „Ursprungsort" die Weite des Herzens von Papst Johannes XXIII. aus. Dass sie als kürzester Text des Konzils wirkungsgeschichtlich zu einem der bedeutendsten Konzilsdokumente wurde, lag vor allem an der Dynamik der Rezeption im Pontifikat von Johannes Paul II. Andere Kirchen haben sich durch „Nostra Aetate" für ihre eigene Haltung gegenüber dem jüdischen Volk und Judentum anregen lassen. „Nostra Aetate" ist auch ein „zukunftsweisender" Konzilstext. Unter den am christlich-jüdischen Dialog beteiligten christlichen Theologinnen und Theologen gibt es die Zuversicht, dass „der kürzeste Text des Konzils der Kompass des kirchlich-glaubenden Handelns im 21. Jahrhundert ist und immer mehr werden wird"[46]. Über die Wirkung auf das Verhältnis von Kirche und Judentum hinaus hat „Nostra Aetate" Erneuerungen des kirchlichen Lebens und der Theologie angestoßen, welche dem Konzil wichtige Anliegen waren: eine neue Wertschätzung des Alten Testaments als Wort Gottes, die Wahrnehmung des Jude-Seins Jesu wie auch die Sensibilität für den jüdischen Zugang zu Gott und seinem Bund, aber auch für die Beziehung der Dimensionen des Lebens zum Verständnis der Erlösung in und von dieser Welt. Die Entwicklung und den Stand der christlich-jüdischen Beziehung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kennzeichnete der Internationale Rat der Christen und Juden vielleicht am prägnantesten, als er siebzig Jahre nach Kriegsbe-

45 Vgl. nur *Rainer Kampling*, Im Zeichen des Bundes – Der 1. Januar: Tag der Beschneidung Jesu, in: Jüdische Zeitung, Januar 2007 (= www.j-zeit.de/archiv/artikel.204.html).

46 *Roman A. Siebenrock*, Theologischer Kommentar (s. Anm. 11), 677. Vgl. auch *Hans Hermann Henrix* (Hg.), Nostra Aetate (s. Anm. 26), und *Josef Sinkovits* / *Ulrich Winkler* (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate, Innsbruck 2007.

47 Zeit zur Neu-Verpflichtung. Christlich-jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn und Shoah, Sankt Augustin–Berlin 2009, 16.

ginn die Zeit der Neu-Verpflichtung zum jüdisch-christlichen Dialog gekommen sah und in seinem sogenannten Berliner Aufruf vom Juli 2009 feststellte: „Wir begreifen die jüdisch-christlichen Beziehungen nicht als ‚Problem', das es zu ‚lösen' gilt, sondern vielmehr als fortdauernden Prozess des Lernens und Verfeinerns. Am wichtigsten ist vielleicht, dass wir zu Freundschaft und Vertrauen gefunden haben."[47]

Der Autor: *geb. 1941, Studium der Wirtschaftswissenschaft und der Theologie in Frankfurt a. Main, Innsbruck und Münster, 1969–2005 an der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen als Dozent für Theologie und Ökumene und ab 1988 als Direktor. Der Schwerpunkt seiner theologischen Arbeit liegt im Bereich der Ökumene und hier besonders zu Fragen des Verhältnisses von Kirche und Christentum zum jüdischen Volk bzw. Judentum. Mitglied zahlreicher Gremien zum jüdisch-christlichen Dialog. Ehrendoktor der Universität Osnabrück, Honorarprofessor der Universität Salzburg, Vortragstätigkeit an Universitäten, Hochschulen und Akademien, Autor zahlreicher Bücher.*

Bruno Primetshofer

Überlegungen zu Fragen des Papstwahlrechts

Durch den am 11. Februar 2013 völlig unerwarteten Rücktritt von Benedikt XVI. ist das Amt des Papstes ab dem 28. Februar 2013 vakant geworden. Die Wahl des Nachfolgers richtet sich nach dem Codex Iuris canonici (1983) und den von Papst Johannes Paul II. erlassenen Bestimmungen.[1]

1 Voraussetzungen für die Wahl zum Papst

Aktives Wahlrecht besitzen Kardinäle, solange sie noch nicht das 80. Lebensjahr vollendet haben; passiv wahlberechtigt ist jeder katholische Mann. Es könnte auch ein nicht mehr aktiv wahlberechtigter Kardinal zum Papst gewählt werden, d. h. er besitzt nach wie vor das passive Wahlrecht (Wählbarkeit). Die Papstwahl findet seit Jahrhunderten in der Sixtinischen Kapelle im Vatikan (Konklave) statt. Gewählt ist derjenige, der zwei Drittel der Stimmen der im Konklave anwesenden Kardinäle erreicht hat.

2 Wahl und Bischofsweihe

Der seit Jahrhunderten geläufige Vorgang der Papstwahl besteht in der Bezeichnung eines Kandidaten durch Kardinäle unter völligem Ausschluss der Öffentlichkeit. Dem Gewählten steht es frei, die Wahl anzunehmen oder abzulehnen. Seit Jahrhunderten ist der Gewählte bereits der Weihe nach Bischof. Es stellt sich aber die Frage, was zu tun sei, wenn der Gewählte nicht Bischof ist, ja vielleicht überhaupt keine Weihe hat.

3 Neue Akzente

Das kanonische Recht von 1917 (Codex Iuris Canonici; CIC/1917) hat diese Frage nicht behandelt, sondern stellte lapidar fest, dass der zum Papst Gewählte mit Annahme der Wahl volle Leitungs-(Jurisdiktions-)gewalt in der gesamten Kirche innehabe (c. 219). Vom Erfordernis der Bischofsweihe ist überhaupt nicht die Rede.

Papst Pius XII. hat sich 1957 in einer Stellungnahme zu dieser Frage dahingehend geäußert, dass der zum Papst gewählte Laie mit Annahme der Wahl sofort Papst mit vollen Rechten sei, die Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen eingeschlossen. Er müsse allerdings weihefähig und auch willens sein, die Bischofsweihe zu empfangen.[2] Das geltende Gesetzbuch aus dem Jahre 1983 (CIC/1983) verknüpft, sofern der Gewählte nicht ohnedies schon Bischof ist, in einer bis dato nicht restlos geklärten Weise die Papstwahl mit dem Empfang der Bischofsweihe. Der Gewählte sei, sofern er nicht Bischof ist, sofort (statim) zum Bischof zu weihen (c. 332 § 2[3]).

1 *Johannes Paul II.*, Apostolische Konstitution „Universi Dominici Gregis", AAS 88 (1996), 305–343.
2 Vgl. AAS 49 (1957), 924.
3 Eine inhaltlich identische Aussage enthält der Kodex für die Orientalischen Kirchen (CCEO), c. 44 § 1.

Dieses Problem hat sich freilich in den letzten Jahrhunderten nicht gestellt, weil alle zum Papst Gewählten bereits die Bischofsweihe empfangen hatten. Es war (und ist) dabei unerheblich, ob der Gewählte Bischof einer Diözese (Diözesanbischof) oder Titularbischof (im Deutschen werden bestimmte Titularbischöfe bisweilen unexakt als „Weihbischöfe" bezeichnet) einer nicht mehr existenten Diözese ist; entscheidend ist ausschließlich der Besitz der Bischofsweihe.

Bei einem Gewählten, der keine Bischofsweihe hat, stellen sich aber nicht zuletzt aufgrund des „timings" zwischen Wahl und Weihe einige Fragen. Der Gesetzgeber hat diesbezüglich keine eindeutige Entscheidung getroffen. Was heißt denn letztlich das „sofort (statim)" des c. 332 § 2? Ist der Gewählte mit Annahme der Wahl schon Papst mit allen *jurisdiktionellen* Befugnissen einschließlich der Unfehlbarkeit in Bezug auf die Leitung der Gesamtkirche, wie dies Papst Pius XII. zum Ausdruck gebracht hat? Oder wird er das erst, *nachdem* er zum Bischof geweiht worden ist? Dass der Gewählte allein aufgrund der *Wahl* zum Papst keine *Weihe*gewalt besitzt, steht außer Zweifel. Denn diese kommt nur demjenigen zu, der eine Weihe (Priester, Bischof) durch einen Bischof empfangen hat.

Auf die naheliegende Frage, was denn rechtens sei, wenn der Gewählte zwar weihefähig, aber nicht willens ist, die Bischofsweihe unmittelbar im Zusammenhang mit seiner Wahl (statim) zu empfangen, gibt das kanonische Recht keine Antwort. Dies könnte insbesondere dann aktuell werden, wenn der Gewählte überhaupt keine Weihe besitzt, d. h. auch nicht die Diakonats- oder Priesterweihe. Dies war bei Papst Hadrian V. (1276) der Fall, der zum Zeitpunkt seiner Wahl weder die Priester- noch Bischofsweihe besaß. Er starb, ohne eine Weihe empfangen zu haben. Trotzdem wird er in den Papstlisten als Inhaber des Stuhles Petri geführt.[4]

Es gab also bereits einen Papst, der keine Weihe besaß. Diese Möglichkeit ist auch aufgrund des geltenden Rechts nicht auszuschließen. Es könnte auch heute einen gewählten Papst geben, der Laie ist und der möglicherweise eine *unmittelbar* auf die Wahl folgende Bischofsweihe („statim ordinetur episcopus", c. 332 § 2) als unpassend findet. Eine Bischofsweihe, zumal wenn es sich um den gewählten Papst handelt, bedarf einer entsprechenden weltweiten Vorbereitung! Der zum Papst gewählte Nichtbischof könnte, da er ja, wie Papst Pius XII. festgehalten hat, mit Annahme der Wahl bereits rechtmäßiger Papst mit allen jurisdiktionellen Befugnissen ist, vom Erfordernis der sofortigen Bischofsweihe dispensieren.

4 „Pro-episkopale" Tendenzen

Die im nachkonziliaren kanonischen Recht feststellbare „pro-episkopale Note"[5] hatte eine bis dahin nicht gekannte Aufwertung des bischöflichen Weihegrades zur Folge. Im Gegensatz zum früheren Recht darf ein zum Diözesan- oder Auxiliarbischof Bestellter sein Amt erst antreten, nachdem er die Bischofsweihe empfangen hat (c. 379).

4 Vgl. LThK, IV, 1136.

5 *H. Schmitz*, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, in: AkKR 146 (1977), 384–396.; *B. Primetshofer*, Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts, in: *J. Kremsmair / H. Pree* (Hg.), Ars boni et aequi, Berlin 1997, 295–309.

Dies bedeutet einen radikalen Bruch mit bisher Bestehendem. Die Geschichte weist zahlreiche Fälle auf, bei denen Kandidaten vordringliches Interesse an der mit dem Bischofs*amt* bisweilen verbundenen landesherrlichen Hoheitsgewalt (z. B. Fürst[erz] bischof) zeigten; die spirituelle Seite des Bischofsamtes (Bischofs*weihe*) stand nicht immer im Vordergrund. Durch den Empfang der Tonsur waren die Betreffenden zwar Kleriker, konnten demnach kirchliche Ämter erlangen, besaßen aber keine Weihegewalt. Daher musste es auch in der Diözese einen mit Bischofsweihe Ausgestatteten für Weihehandlungen geben; d. h. einen „Weihbischof". Diese Bezeichnung wird allerdings, wie bereits erwähnt, heute in anderem Zusammenhang verwendet. Der Zustand, wonach der amtierende Diözesanbischof keine Bischofsweihe besaß, stellte freilich eine Fehlentwicklung dar, deren Korrektur dringend erforderlich war.

Es bedeutet allerdings eine grobe Überdehnung des im Grunde genommen fundamentalistischen Standpunkts, wenn bisweilen die Behauptung aufgestellt wird, die in der Vergangenheit amtierenden Diözesanbischöfe ohne Bischofsweihe seien gar nicht Inhaber des Bischofs*amtes* gewesen und müssten daher aus den Bischofslisten gestrichen werden. Immerhin gab es ja bereits einen Papst ohne jede Weihegewalt (siehe oben). In diesem Zusammenhang ist auch zu bedenken, dass in vergangenen Jahrhunderten sogar die Inhaber höchster kirchlicher Ämter im Kardinalsrang der Weihe nach nur Diakone waren (z. B. Kardinal-Diakone), oder überhaupt keine Weihe besaßen, wie z. B. Kardinal-Staatssekretär Giacomo Antonelli (1806–1876)[6].

Zu beachten ist im Übrigen auch der Umstand, dass noch der CIC/1917 die Bischofsweihe gar nicht zu den sakramentalen Weihestufen gezählt hatte. C. 949 CIC/1917 führte aus, dass unter dem Begriff der höheren Weihen die Priester-, Diakonats- und Subdiakonatsweihe zu verstehen seien. Von einer Bischofs*weihe* ist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede. – Demgegenüber legt c. 1009 CIC/1983 nunmehr drei (sakramentale) Weihestufen fest, nämlich Episkopat, Presbyterat und Diakonat.

Die Bischofsweihe kann nur einem Kandidaten erteilt werden, der bereits Priester ist. Dass jeder katholische Mann für das Amt des Papstes wählbar ist, steht außer Streit. Wenn der Gewählte bereits Priester ist, müsste er die Bischofsweihe empfangen. Wenn er aber überhaupt keine Weihe besitzt, müssten ihm die Priester- und Bischofsweihe gespendet werden.

5 Amtsverzicht

Der Papst kann von seinem Amt zurücktreten, ohne dass der Verzicht einer Annahme bedarf (c. 332 § 2).

Es gab bis zum Rücktritt Benedikts XVI. einen einzigen derartigen Präzedenzfall in der Papstgeschichte: Coelestin V. (1294) hat nach einem nur wenige Monate dauernden Pontifikat sein Amt zurückgelegt, wobei auf die Motive für diesen Schritt hier nicht einzugehen ist. – Die Dichtkunst hat sich allerdings dieses Vorgangs bemächtigt: Dante spricht in seiner *Divina Commedia* von einem in der Hölle Befindlichen, der „aus Feigheit den großen Verzicht geleistet hat"[7]. Es ist allerdings

[6] Vgl. LThK, I, 779.
[7] L'inferno, Teil III, „… che per viltà fece gran rifiuto".

nicht sicher, ob damit der Papst gemeint war. Die Kirche selbst hat sich dem Urteil des Dichters nicht angeschlossen: Coelestin V. wurde, freilich nicht *wegen* seines Verzichts, heiliggesprochen.

6 Ein verheirateter Papst?

Die Möglichkeit, dass der zum Papst Gewählte verheiratet ist, hätte auf die Gültigkeit der Wahl keinen Einfluss. Es wäre ebenso denkbar, dass der Verheiratete Priester ist. Denn die katholische Kirche kennt auch den im Amt befindlichen gültig verheirateten Priester ohne Zölibatspflicht. Der zum Papst gewählte verheiratete Priester müsste die Bischofsweihe empfangen, was aber, da der Betreffende bereits in gültiger Ehe lebt, auch nach Empfang der Bischofsweihe keine Verpflichtung zum Zölibat nach sich ziehen kann.

7 Papstabsetzungen

Wenngleich die rechtliche Gültigkeit der Absetzung eines amtierenden Papstes durch kirchliche oder weltliche Gewalt bis heute umstritten ist,[8] fanden jedenfalls derartige Absetzungen statt: Papst Johann XII. (955–964), der schon im Alter von 18 Jahren den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, wurde wegen seines ausschweifenden Lebenswandels durch Kaiser Otto den Großen abgesetzt.[9] –

Das Ökumenische Konzil von Konstanz (1414–1418) hatte es mit drei miteinander rivalisierenden Päpsten zu tun, wobei einer der Gegenpäpste sich Johannes XXIII. nannte. Mit der Wahl Martins V. zum Papst (1417–1731) durch das Konzil wurde dem Papstschisma ein Ende bereitet.

8 Defizite im geltenden Papstwahlrecht

Die gegenwärtig ausschließlich geltende Form der Papstwahl durch Kardinäle entspricht längst nicht mehr der Repräsentanz und dem Selbstverständnis der Weltkirche. Manche der wahlberechtigten Kardinäle begegnen einander zum ersten Mal im Konklave. Somit besteht auch nicht ausreichend Gelegenheit zu erforderlichen Sondierungen untereinander. Ein spürbares Defizit ist aber vor allem in der Tatsache zu erblicken, dass die Diözesanbischöfe als Vorsteher ihrer Teilkirchen (Diözesen, Eparchien) fast überhaupt nicht in das Geschehen der Papstwahl eingebunden sind. Zwar sind unter den papstwahlberechtigten Kardinälen auch amtierende Diözesanbischöfe, bzw. jene, die es einmal gewesen waren und mit dem Erreichen der Altersgrenze von 75 Jahren dem Papst den Rücktritt anbieten mussten (c. 401 § 1). Der emeritierte Diözesanbischof im Kardinalsrang behält, wie schon erwähnt, bis zu seinem 80. Lebensjahr das aktive Papstwahlrecht.

Eine Repräsentanz der Teilkirchen ist somit im Wählergremium nur in schwachen Ansätzen gegeben. Da aber die Kirche „in und aus den Teilkirchen“[10] besteht, wäre eine angemessene Berücksichtigung

[8] Vgl. *H .Zimmermann*, Die Papstabsetzungen des Mittelalters, Graz 1968.
[9] Vgl. LThK, V, 946.
[10] *II. Vatikanisches Konzil*, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ 23; CIC/1983, c. 368.

dieses Grundprinzips kirchlichen Selbstverständnisses bei der Wahl des Oberhaupts der Kirche längst fällig.

Dazu kommt, dass die Kardinalswürde als solche keinen unmittelbaren Bezug zur *Welt*kirche, sondern nur zur *Stadt*kirche von Rom aufweist. Die drei Rangklassen von Kardinälen (Kardinalbischöfe, -priester, -diakone) haben jeweils eine Titelkirche in den so genannten „suburbikarischen", d. h. um die Stadt Rom gelegenen sieben Bistümern (Kardinalbischöfe), bzw. den stadtrömischen Titelkirchen (Kardinalpriester) oder kirchlichen Sozialeinrichtungen (Kardinaldiakone). Umso erstaunlicher erscheint es daher, dass das aktive Papstwahlrecht derzeit ausschließlich an den Besitz der Kardinalswürde gebunden ist.

9 Bischofssynode als Wahlgremium?

Anstelle der Kardinäle, die derzeit ausschließlich aktives Wahlrecht besitzen, wäre die im neuen Kirchenrecht verankerte *Bischofssynode* mit dem Wahlrecht auszustatten. Die Bischofssynode ist ein vorwiegend aus amtierenden Diözesanbischöfen bestehendes beratendes Gremium, das zwar für ständig eingerichtet ist, aber nur zu besonderen Anlässen vom Papst einberufen wird (cc. 342–348)[11]. Die bischöflichen Mitglieder der Synode werden von den einzelnen Bischofskonferenzen gewählt; es kommen aber noch einige andere bischöfliche und nichtbischöfliche Teilnehmer dazu. Auch der Papst kann zusätzliche Mitglieder ernennen.

Die Bischofssynode als Gremium für die Papstwahl würde im Gegensatz zum derzeit geltenden Papstwahlrecht eine weitaus bessere Repräsentanz der Universalkirche aufweisen. Mitglieder der ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode sind nämlich u. a. auch die Vertreter der unierten Ostkirchen, d. h. Patriarchen (auch wenn sie nicht Kardinäle sind), Großerzbischöfe und Metropoliten. Hinzu kommen zehn Vertreter der klerikalen Ordensgemeinschaften, die von der Union der Generaloberen gewählt werden; diese müssen zwar nicht Generalobere, wohl aber Priester sein.[12]

Es wäre wünschenswert, die zum Zeitpunkt der Sedisvakanz des päpstlichen Stuhles bestehende Bischofssynode, auch wenn sie aktuell nicht zu einer Sitzung versammelt ist, mit dem Papstwahlrecht auszustatten.

Die Anzahl der Mitglieder der Bischofssynode würde sich von jener der derzeit wahlberechtigten Kardinäle nicht unerheblich unterscheiden. Bei der zuletzt im Jahr 2012 stattgefundenen Bischofssynode waren 280 stimmberechtigte Mitglieder anwesend. – Für das Konklave der Kardinäle wird von einer Höchstzahl von 120 Wählern ausgegangen. Bei der Papstwahl 2013 waren 115 wahlberechtigte Kardinäle anwesend.

Die Sedisvakanz des päpstlichen Stuhles würde unter Umständen länger dauern als dies bei den letzten Papstwahlen der Fall war. Dieser gewiss nicht zu unterschätzende Nachteil würde aber durch den Vorteil aufgewogen, dass der Inhaber des höchsten Amtes in der Kirche sich auf die Mehrheit der Vorsteher von Teilkirchen

[11] *W. Stoffers*, Bischofssynode, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Bd. I, Paderborn 2000, 282–284.

[12] *O. Stoffel*, C. 346, in Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, 1989.

(Diözesen, Eparchien) stützen könnte. Die Einbeziehung von Ordenspriestern in das Wählergremium ist ein bedeutsamer Schritt.

Die Frist für die Einberufung des Konklaves mit 15, spätestens 20 Tagen nach Eintritt der Sedisvakanz[13] ist ohnedies knapp bemessen. Erstaunlicherweise hat aber Papst Benedikt XVI. nach seinem Rücktritt (11.02.2013), aber noch vor dessen Inkrafttreten (28.02.2013) eine Bestimmung erlassen, wonach die zum Konklave in Rom versammeltem Kardinäle ermächtigt wurden, eine Verkürzung dieser Frist zu beschließen. Von dieser Ermächtigung wurde allerdings kein Gebrauch gemacht.

Die Zweidrittelmehrheit der Wähler sollte auch bei einer Wahl durch die Bischofssynode beibehalten werden.

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; Publikationen: Ordensrecht, Freiburg i. Br. ^{4}2003; gemeinsam mit Helmuth Pree: Das kirchliche Vermögen, seine Verwaltung und Vertretung. Ein Handbuch für die Praxis. Wien–New York ^{2}2010.*

[13] „Universi Dominici Gregis“ (s. Anm. 1), Nr. 37.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (599) Pb. Euro 40,00 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-451-32557-1.

Hansjörg Schmid stellt sich in seinem 599 Seiten umfassenden Buch „Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik" die Aufgabe, den Rahmen für ein neues Forschungsfeld abzustecken. Sein Vorschlag ist es, eine interreligiöse Sozialethik im Modus des „vorsichtigen Vergleichs" (179) zu betreiben. Schmid tut dies aus der Perspektive des katholischen Theologen und zieht als Vergleichsgröße sozialethische Positionen aus dem Spektrum des europäischen Islam heran (Islam definiert er als „Modus des islamisch legitimierten bzw. motivierten Handels" [13]). Somit legt er interreligiöse Arbeit bewusst bilateral an. Seine Motivation, dieses Forschungsfeld auszuloten, ist einerseits die Wahrnehmung, dass „im Rahmen der christlichen Sozialethik bislang noch keine differenzierte Wahrnehmung des Islam existiert" (248), „der" Islam allerdings gesellschaftspolitisch relevant und Muslime in Europa präsent sind (insofern wird Islam von ihm als ein „Zeichen der Zeit" gesehen). Andererseits bedürfen, Schmid zufolge, sozialethische Fragestellungen im Rahmen pluralistischer Gesellschaften westlichen Typs keiner spezifisch christlichen, sondern einer multiperspektivischen Bearbeitung: „[U]m anderen Religionen als ebenfalls ethische Instanzen in der Gesellschaft gerecht zu werden, reicht der Blick von außen nicht" (84). Eine interreligiöse Sozialethik wird notwendig.

Es geht ihm also zum einen um „den" Islam als *Inhalt* christlicher Sozialethik, zum anderen um „den" Islam als *Gesprächspartner*, insofern sozialethische Themen gemeinsam bearbeitet werden müssen und gewissermaßen eine Bündnispartnerschaft in politisch-ethischen Diskursen entstehen kann. Auf jeden Fall möchte Schmid entgegen der verbreiteten „abgrenzende Islamwahrnehmung" (151) Gemeinsamkeiten zwischen den Religionsgemeinschaften hervorheben und dabei gleichzeitig Unterschiede nicht einebnen. Angesichts der eindeutigen Unterschiede in der Glaubenspraxis könnte eine interreligiöse Sozialethik gewissermaßen Bedingungen schaffen, die Dialoge ermöglicht. Interreligiöse Sozialethik als „vorsichtiger Vergleich" muss deshalb, seiner Meinung nach, grundsätzlich drei Dinge berücksichtigen: die inneren Pluralitäten der Religionen, Asymmetrien zwischen ihnen sowie den Kontext, und schließlich die Adäquatheit des Vergleichs, also dass Vergleichbares verglichen werden kann. In seinem Vorgehen beachtet er selbstverständlich die Entwicklung, dass sich im (europäischen) Islam eine theologische Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin erst langsam herausbilden könnte und es z. B. eine vergleichbare Auseinandersetzung mit kirchlicher Sozialverkündigung, die in der christlichen, vor allem der katholischen, Sozialethik Tradition hat, nicht gibt. Insofern wirft ein interreligiöses Forschungsprogramm immer auch die Frage nach Profil und Identität von christlicher Sozialethik auf. Dieses Profil schätzt Schmid wiederum vorsichtig als ökumenisch ein und sieht in den bereits vorliegenden Entwicklungsschritten hin zu einer ökumenischen Sozialethik mögliche Parallelen zur Entwicklung einer interreligiösen Sozialethik. (25–58)

Schmid betont immer wieder, dass konkrete sozialethische Fragen Möglichkeiten für den interreligiösen Dialog bieten. Er nennt gesellschaftliche Konfliktfelder „Orte der weiterführenden sozialethischen Diskussion"; ein interreligiöses Gespräch fällt sozusagen anhand sozialethischer Themen leichter. Obwohl aber für ihn „sozialethische Fragen […] Katalysator des Dialogs mit weitreichenden Verständigungsmöglichkeiten" (151) sind, beschäftigt er sich in seinem Buch mit der Generierung relativ abstrakter Vergleichskategorien, anhand derer er dann beispielhaft islamische und christliche Sozialethik gegenüberstellt. Konkrete sozialethische Probleme, an denen sich eine interreligiöse Sozialethik entspinnen und dialogisch abarbeiten könnte, an denen sich sowohl islamisch geprägte als auch christlich geprägte Theorieentwürfe bewähren könnten, stehen in Schmids Forschungsprogramm also – bedauer-

licherweise – nicht im Mittelpunkt; er wählt vielmehr folgenden Weg:

1. Diskursanalyse: Schmid greift auf diese sozialwissenschaftliche Methode (u. a. nach Reiner Keller) zurück, um tragfähige Vergleichskategorien zwischen christlichen und islamischen sozialethischen Positionen herausfinden. Er untersucht europäische „Islamdiskurse" (151) mit ihren zentralen Themen und typischen Interaktionsmustern. Hinsichtlich der Fragestellung einer interreligiösen Sozialethik kristallisieren sich drei Diskursfelder für ihn heraus, nämlich interreligiöser Dialog, islamische Erklärungen, politische Diskurse, die er zur näheren Untersuchung heranzieht. Er versucht bewusst eine islamische Perspektive auf interreligiöse Diskurse einzubeziehen und kommt zu dem Ergebnis, dass in allen drei Diskursfeldern sozialethische Fragen eine Schlüsselrolle einnehmen.

2. Ermittlung von Vergleichskategorien: Auf Grundlage der Diskursanalyse ergeben sich für ihn Kontexte, Methoden, Säkularisierung, Religionsfreiheit, Zivilgesellschaft, Entwicklungslinien und Prinzipien als Vergleichskategorien. Er fasst die sieben Kategorien in drei Cluster zusammen: (1) „Hermeneutische und methodische Aspekte" mit Kontexten und Methoden; (2) „Grundfragen des Verhältnisses von Religion, Staat und Gesellschaft" mit Säkularisierung, Religionsfreiheit und Zivilgesellschaft; (3) „Historischer Wandel und Einheit" mit Entwicklungslinien und Prinzipien. Der Leserin erschließt sich nicht unbedingt, warum sich nun genau diese Kategorien aus der vorangegangenen Diskursanalyse ergeben. (Es sei angemerkt, dass Schmid Themen wie Gender, Gewalt, Migration, Inklusion und Diskriminierung keineswegs auslässt; er will sich aber aufgrund seiner Diskursanalyse nicht stärker darauf konzentrieren). So wie seine Diskursanalyse setzt auch der Vergleich bei der islamischen Position an, um erneut die eigentlich unhintergehbare Perspektivenbindung aufzuweichen.

3. Systematische Analyse der Positionen ausgewählter „islamischer" Autoren: Schmid stellt in diesem Teil die Autoren und ihre konzeptionelle Ausrichtung vor, anhand derer er den „vorsichtigen Vergleich" durchführen will. Dazu analysiert er die ganz unterschiedlichen (auf diese Heterogenität legt Schmid Wert) Positionen von im europäischen Diskurs beheimateten Autoren, nämlich von Nasr Hamid Abu Zaid (Koranhermeneutiker im niederländischen Exil), von Dilwar Hussain (Förderer muslimischer Partizipation in der britischen Zivilgesellschaft), von Fikret Karcic (Vertreter der islamischen Tradition der Bosniaken), von Tariq Ramadan (Populärer Gelehrter zwischen Traditionalismus und Reform mit europaweiter Resonanz) und von Azzam Tamimi („Gemäßigter Islamist" mit Maghreb- und Palästinabezug). Als katholischer Theologe islamische Positionen zu rezipieren und zu analysieren, könnte allein schon als eine Praxis der interreligiösen Sozialethik verstanden werden. Schmid bezieht ausführlich auch die Autorenbiografien mit ein. Hinsichtlich der weiteren systematischen Analyse würde man sich Vertiefungen wünschen, die, vielleicht aufgrund der relativ großen Anzahl der Autoren, nicht geleistet werden. Das ist problematisch, insofern der folgende Vergleich gar nicht anders ausfallen kann, als eher breit und etwas oberflächlich.

4. Vergleich mit christlicher Sozialethik anhand der Vergleichskategorien: Unterschiede werden klar benannt (z. B. Offenbarungsverständnisse, Rechtsverständnisse, Bezüge zur antiken Philosophie, Organisationsstrukturen). Aber auch die Pluralität der Ansätze – sowohl im islamischen als auch im christlichen Spektrum – wird betont; ebenso wird auf interne Lernprozesse verwiesen. Beim Lesen stellt sich jedoch die Frage, ob Schmid die christliche Sozialethik nicht zu sehr im Singular sieht. Christliche Sozialethik wird über weite Strecken als Prinzipienethik aufgefasst und kann insofern nur auf eine bestimmte Art zum Vergleich herangezogen werden (vgl. Kapitel III.2 Prinzipien, und die Zusammenschau am Ende des Buches). Der Autor selbst sieht das kritisch. Er ändert aber nur insofern etwas daran, als er jeweils thematisch passende – zum Teil erscheint dies etwas willkürlich – christlich-sozialethische Einzelpositionen, die nicht unbedingt prinzipienethisch argumentieren aber keineswegs das gesamte Spektrum christlich-sozialethischer Konzeptionen abdecken, zum Vergleich heranzieht (oder eben auch lehramtliche Dokumente, was kategorial nicht ganz stimmig ist).

Aus diesem Vergleich resultieren einzelne sehr interessante Informationen und Diskussionspunkte. Einer ergibt sich z. B. angesichts der aktuellen Privilegiendiskussion im Katholizismus: Der Islam gilt im Gegensatz zur katholischen Kirche als Paradebeispiel einer „öffentliche Religion" und weist somit eventuell ein ungleich größeres Entwicklungspotenzial im europäischen Kontext auf.

Interessant ist auch, dass Schmid als historischen Vergleichspunkt hinsichtlich des heutigen europäischen Islams das europäische Christentum der 1950er-Jahre heranzieht. Ob dies schlüssiger ist als Casanovas Fokussierung auf den Vergleich mit dem (Katholizismus des) 19. Jh., wie dies im Buch diskutiert wird, möge hier einmal dahingestellt bleiben.

Zudem ist in systematischer Hinsicht die Analyse der Rezeption „säkularer" politisch-philosophischer Theorien im islamisch-sozialethischen Spektrum gewiss ein interessantes Aufgabenfeld, das von Schmid jedoch nur schlaglichtartig behandelt wird. Hier könnte zum Beispiel nicht allein auf den Abgleich mit der Originaltheorie abgezielt werden, sondern – „interreligiös" erweitert – die Rezeptionen der entsprechenden „säkularen" Theorien innerhalb der islamischen und der christlichen Sozialethik miteinander verglichen werden.

Schmid schreibt: „Ziel ist nicht die Erarbeitung eines Minimalkonsenses und auch nicht eine Gesamtperspektive auf die Sozialethik, sondern die gemeinsame Beschäftigung mit zentralen Einzelfragen." (64) Dazu gibt das Buch zwar Anregungen, aber diese ergeben sich nicht zwingend aus der Methode des Vergleichs, der trotz aller Vorsicht doch per se stärker auf Nivellierung als auf Differenzierung ausgerichtet ist. Es scheint zwar schlüssig, dass ein Dialog durch bessere Kenntnis der je anderen sozialethischen Positionen erst ermöglicht wird und eine „vergleichende Perspektive interreligiöser Sozialethik dazu beitragen [kann], islamische Positionen angemessen zu bewerten und zu hinterfragen" (151). Wenn man die islam- und christentumsinterne Heterogenität und Pluralität jedoch ernst nimmt und annimmt, dass Unterschiede zwischen einzelnen Positionen der Religionsgemeinschaften geringer sind als religionsinterne, also gewissermaßen interreligiöse Differenzen geringer sind als intrareligiöse, dann stellt sich die Frage, warum Schmid die Vergleichsmethode überhaupt wählt. Diese hat nämlich grundsätzlich die Tendenz, Vielfalt auszublenden und eine gewisse Gegenüberstellung und Dualität aufzubauen, für die Binnendifferenzierungen sekundär sind.

Vielleicht führt ein Vergleich zur Relativierung einer generalisierenden Konstruktion von Islam in Islamdiskursen, die – wiederum ohne Binnendifferenzierung – diese Religion als antiliberal und fundamentalistisch markiert (vgl. 92 ff.; 151). Möglicherweise also geht es Schmid insofern doch mehr um Bedingungen des Dialogs als um eine sozialethische Auseinandersetzung mit aktuellen Fragen und Konflikten. Vielleicht geht es ihm mehr darum, Gemeinsamkeiten zu entwickeln und die verbreitete „abgrenzende Islamwahrnehmung" (151) – sozusagen in klarem Bewusstsein aller Unterschiedlichkeiten – zu überwinden. Dafür spricht Schmids Versuch eines „Perspektivenwechsel", nämlich die möglichst vorurteilsfreie und unvoreingenommene Wahrnehmung der islamischen Texte, den „Versuch des beobachtenden Vogels, vorübergehend in einem fremden Vogelschwarm mitzufliegen, wo er aber Beobachter bleibt" (auf 175 zitiert nach U. Schön). Jeder Vergleich erzeugt jedoch das, was verglichen werden soll, womit er zunächst einmal die vorhandene Pluralität reduziert. Anders wäre dies, wenn man als Ausgangspunkt interreligiöser Sozialethik die Bearbeitung konkreter sozialethischer Problemstellungen wählen würde.

Tübingen *Katja Winkler*

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

◆ 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.

Die Erfahrung des Fremden löst Betroffenheit und Konflikte aus, stößt aber auch wie kaum ein anderes Thema die Frage nach Methoden und Perspektiven an. Der Zugang zum „Fremden" hängt entscheidend an der Art und Weise, wie sich ihm jemand annähert, denn „das Fremde" ist keine objektive Vorgegebenheit, sondern ein relational erfahrener Anspruch. Dieser Fragestellung widmet sich der vorliegende Sammelband, der auf eine Tagung vom 17.-19. Februar 2011 an der TU Dresden zurückgeht, die im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 804: Transzendenz und Gemeinsinn (Teilprojekt A1: Nachexilisches Israel) stattfand. Die insgesamt 13 Beiträge sind der Exegese, der Sprach- und Literaturwissenschaft, der Soziologie/Sozialgeschichte sowie der Religionswissenschaft/Kulturanthropologie zugeordnet.

Die exegetischen Beiträge machen deutlich, dass die Frage nach dem „Fremden" aus der biblischen Auseinandersetzung selbst resultiert. So zeigt *Maria Häusl* auf, inwiefern Israel seine Identität in der Auseinandersetzung mit „den Völkern" sucht: „Die alttestamentlichen Texte enthalten verschiedene Modelle der Öffnung, sie reichen von der Konversion im Buch Rut über die Segensexistenz Israels für die Völker und die Völkerwallfahrt zum Zion bis hin zur Ausweitung des Bundeskonzeptes" (23). *Irene Schulmeister* weist auf die „JHWH-Verehrer der Völker" hin, die mitten in Israel zu finden sind: „Die Fremden, die sich dem Gott Israels anschließen, stehen also im Tempel an der Seite Israels" (48). *Dirk J. Human* betont, dass der Bezug zum/zu den Fremden einen echten Fortschritt ermöglicht: „[…] as a social resource it has been proven that individuals or groups who have relationships or interaction with the ‚outside" (the other, foreigners, strangers, aliens) tend to show progress and success on cultural, scientific, political and economic niveau (71 f.).

Corinna Albrecht geht von der interkulturellen Germanistik her theoretisch anspruchsvoll auf mögliche Hermeneutiken und Konstruktionen des Fremden ein, das nicht „angeeignet", sondern durch „die selbstreflexive Herstellung eines Zwischen" (118) zur Geltung kommen soll. Die Dialektik von Selbst- und Fremderkenntnis zeichnet der Soziologe *Robert Hettlage* eindrücklich nach: Die Anerkennung des Fremden „entfremdet den Beobachter von seiner Herkunftskultur und verhilft ihm damit zur Einsicht in die eigenen Prägungen. Der Beobachter wird sich seiner Strukturierung und Begrenzung durch seine Zeichensysteme bewusst. Der oder das Fremde verhilft ihm zu einer Position, von der aus eine Transzendierung der Eigenperspektive möglich ist. Eigentlich ist es eine Doppelbewegung. Denn der Beobachter (‚das Eigene') macht auch den Beobachteten (‚das Fremde') in seiner bisher vorreflexiven Lebensweise fremd […]" (162). Treffend resümiert Hettlage: „Den Fremden ernst nehmen, heißt, mit (naher) Distanz umgehen lernen" (166).

Es ließen sich noch viele weitere Überlegungen anführen, die Zugänge zum Fremden reflektieren: in unterschiedlichen Gesellschafts- und Wissenschaftsbereichen, in sozialen, politischen und religiösen Lebenszusammenhängen. Die Beiträge weisen ein ausgeprägtes Problembewusstsein auf, greifen aktuelle Debatten und Forschungsergebnisse auf und konterkarieren durch ihren sensiblen methodischen Diskurs jene Mentalität der „Selbstsicherheit", die im besten Fall als naiver Exotismus, im schlechtesten Fall als xenophobe Gewalt in Erscheinung tritt. Nach der Lektüre dieses Sammelbandes ist es jedenfalls nicht mehr möglich, die Auseinandersetzung mit dem Fremden als Sonderthema anzusehen, das mit den „eigentlichen" Anliegen der Theologie nichts zu tun hätte.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

BIOGRAFIE

◆ Henrix, Hans Hermann: Zuspruch aus fremden Quellen. Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum (topos taschenücher 807). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (292) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-8367-0807-4.

Der Verfasser, der zu den prominentesten Vertretern des christlich-jüdischen Gesprächs im deutschen Sprachraum zählt, stellt in diesem Band 17 Begegnungen mit dem Leben und Denken von Menschen dar, die seine Tätigkeit als Direktor der Bischöflichen Akademie in Aachen bzw. als Mitglied verschiedener christlich-jüdischer Gesprächskreise geprägt haben. In der Mehrzahl handelt es sich um lebendige Begegnungen mit jüdischen Gelehrten, die er als Referenten oder als Teilnehmer am Dialog erlebte. Daneben finden sich aber auch Kapitel über bekannte Persönlichkeiten aus der ersten Hälfte des 20. Jhs., mit deren Denken er sich aus verschiedenen Anlässen auseinandersetzte; zu diesen gehören etwa M. Buber, J. Korczak, E. Stein und J. Taubes. In einfühlsamer Weise nähert er sich dem Leben und Denken dieser Persönlichkeiten und arbeitet heraus, worin deren bleibende Bedeutung zu sehen ist. Aber auch die geschilderten Begegnungen mit zeitgenössischen Gelehrten, die sich im Rahmen von Akademie- oder Dialogveranstaltungen ergaben, erschöpfen sich nicht in anekdotischen Erzählungen, sondern sind eingebettet in eine Darstellung der Theologie bzw. Philosophie der betreffenden Personen; genannt seien z. B. E. L. Ehrlich, A. H. Friedlander, E. Levinas, J. J. Petuchowski, M. A. Signer u. a.

Eine besondere Note erhalten die Schilderungen nicht zuletzt dadurch, dass sie die Schwierigkeiten erkennen lassen, mit denen der erst anzutreibende christlich-jüdische Dialog zu kämpfen hatte, sei es wegen der tiefgreifenden Skepsis auf Seite der jüdischen Partner gegenüber der Ernsthaftigkeit des christlichen Bemühens, oder wegen der schlimmen Erfahrungen der Shoah, von denen etwa manche Teilnehmer sosehr geprägt waren, dass sie niemals mehr deutschen Boden betreten bzw. die deutsche Sprache verwenden wollten. Nicht zuletzt unter diesem Gesichtspunkt sind die geschilderten Begegnungen auch wichtige Dokumente vom anfänglichen Ringen um den Dialog mit dem Judentum, der ein Ausdruck für die Neupositionierung der kirchlichen Lehre ist, die das II. Vatikanische Konzil in der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen vorgenommen hat.

Linz *Franz Hubmann*

ETHIK

◆ Augustin, George / Reiter, Johannes / Schulze, Johannes (Hg.): Christliches Ethos und Lebenskultur. Bonifatius, Paderborn 2009. (675) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 64,90. ISBN 978-3-89710-433-4.

Zu seinem 65. Geburtstag wurde dem Pallottiner Heribert Niederschlag, Professor für Moraltheologie und Direktor des Ethik-Instituts an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, eine umfangreiche, insgesamt 675 Seiten umfassende Festschrift gewidmet. Die inhaltlich durchaus disparaten Beiträge verbindet letztlich eine übergreifende Fragestellung, nämlich ob und wie das christliche Ethos und die damit verbundene Kultur des Lebens in einer säkularisierten, modernen Gesellschaft plausibilisiert werden kann (ist es tatsächlich angemessen, von einer „postchristlichen Gesellschaft“ [12] zu sprechen?). Außerdem eint die unterschiedlichen theologischen und ethischen Reflexionen (in der Regel) ein Praxisbezug, der in anderen Untersuchungen bisweilen schmerzlich vermisst wird.

Der vom Fundamentaltheologen und Dogmatiker George Augustin, vom Moraltheologen Johannes Reiter und vom Dogmatiker Markus Schulze herausgegebene Sammelband führt verschiedene Perspektiven einer angewandten Ethik zusammen. Die Beiträge reflektieren verschiedene grundsätzliche und aktuelle Probleme bzw. Fragestellungen, wobei nicht alle Artikel im strengen Sinne als wissenschaftliche Abhandlungen zu charakterisieren sind. In einem ersten Teil der Festschrift (15–240) wird die Besonderheit einer theologischen Ethik bzw. einer theologischen Anthropologie beleuchtet. Der zweite Teil (241–342) widmet sich dann diakonischen Themen, während im dritten Teil (343–462) medizin- und pflegeethische Reflexionen vorgetragen werden. Sodann folgen wirtschaftsethische Betrachtungen (463–572). Die Festschrift endet mit verschiedenen Beiträgen zum Themenfeld „Ethos und

Kultur“ (573–670). Diese fünf Teile werden vom Inhaltsverzeichnis, einem Geleitwort von Walter Kardinal Kasper, einem (allzu) knappen Vorwort der Herausgeber und einem Verzeichnis der insgesamt 41 Autorinnen und Autoren (671–675) gerahmt.

Wer von dem Sammelband eine systematische Darlegung eines bzw. des christlichen Ethos erwartet, der wird enttäuscht werden. Vielleicht kann ein solcher Anspruch auch nicht eingelöst werden, weil es *ein* christliches Ethos bzw. *das* christliche Ethos schlechthin nicht gibt. In Anlehnung an die Auseinandersetzung mit der theologischen Anthropologie lassen sich vielleicht ausschließlich verschiedene Grundzüge eines theologisch-ethisch verantwortbaren Ethos skizzieren. Doch eine solche grundlegende Reflexion findet sich im Sammelband bedauerlicherweise nicht. Zudem ist kritisch anzumerken, dass nicht nur die fünf Teile und die Beiträge der Festschrift mit Blick auf die Länge ungleichgewichtig gestaltet sind (die beiden umfangreichsten Beiträge sind jeweils 39 Seiten lang, der kürzeste Beitrag umfasst 9 Seiten), sondern dass auch die Zuordnung der einzelnen Beiträge zu den unterschiedlichen Themen nicht immer überzeugen kann.

Wer allerdings eine Pluralität thematischer Abhandlungen und unterschiedlicher Zugänge schätzt, der wird in dieser Festschrift viele interessante Gedankengänge finden, wobei insbesondere das produktive Zusammenspiel von medizin- und pflegeethischen Überlegungen hervorzuheben ist.

Berlin *Axel Bohmeyer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Mikolášik, Martin: Integrative Fundamentaltheologie. Zur Neukonzeption der Fundamentaltheologie bei Max Seckler (Europäischen Hochschulschriften: Reihe 23. Theologie 757). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 2003. (191) Kart. Euro 37,80 (D) / Euro 39,00 (A). ISBN 3-631-50235-4.

Der slowakische Theologe Martin Mikolášik setzt sich in dieser Studie, die im Sommersemester 2002 als Dissertation an der Katholisch-Theologischen-Fakultät der Universität Wien eingereicht wurde, mit dem Werk von Max Seckler, einem der einflussreichsten Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums, auseinander. Seckler lehrte von 1965 bis 1993 Fundamentaltheologie in Tübingen, veröffentlichte mehrere Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre und trat vor allem als Mitherausgeber des „Handbuchs der Fundamentaltheologie“ (Freiburg i. Br. ^{1}1985–1988, Tübingen-Basel ^{2}2000) in Erscheinung. Die Beschäftigung mit dem Ansatz Secklers lohnt deshalb, weil sich dieser in unbestechlicher Redlichkeit um begriffliche und methodische Klarheit mühte und auf diese Weise wichtige Orientierungsarbeit in der fundamentaltheologischen Theoriebildung leistete.

Im ersten Kapitel (17–57) zeigt Mikolášik als Ausgangspunkt des theologischen Weges von Max Seckler dessen Auseinandersetzung mit der Aufklärung auf. Die Wende, die dadurch markiert ist, besteht darin, „dass der christliche Glaube nicht mehr mit dem religiösen Bewusstsein identifiziert ist, sondern mit einem allgemeinen Religionsbegriff konfrontiert und ihm gegenüber zur Verantwortung herausgefordert ist“ (18). Auf diesem Hintergrund – dass nämlich „Aufklärung nicht nur eine begrenzte Epoche meint, sondern eine gleichermaßen unabschließbare wie auch universelle Aufgabe“ (52) – ist Secklers Reflexion des Offenbarungsbegriffs zu sehen, was vor allem heißt, „dass die Arbeit der Theologie *secundum revelationem*, also in Entsprechung zur Selbstoffenbarung Gottes zu geschehen hat“ (56). Im zweiten Kapitel (59–115) geht es um die Umsetzung der offenbarungstheologischen Grundlage in diverse Themenstellungen, die der Verfasser den klassischen *demonstrationes* Religion, Offenbarung und Kirche sowie – entsprechend der „deutschen Form“ der Fundamentaltheologie – der theologischen Erkenntnislehre zuordnet. Markante Thesen in diesem Zusammenhang sind Secklers Sicht von „Religion“, die nicht in Form eines „unbedingten Engagements“, sondern „im Engagement am Unbedingten“ (71) zu begreifen ist; die „Unterscheidung zwischen Erfahrungsbegriff und Reflexionsbegriff“ (81), was das Verständnis von „Offenbarung“ betrifft; die Weiterentwicklung der Ekklesiologie, die sich als „weltoffene Katholizität“ (100) erweist, sowie die – oft missverstandene – „Kirchlichkeit“ der Theologie, die nicht als „Eingriff von außen, sondern als eine Form der *Maßgabe von innen*“ (112) aufzufassen ist. Der dritte Teil (117–159) reflektiert die Konzeption der

„integrativen Fundamentaltheologie“ Max Secklers, die sich (in Auslegung von 1 Petr 3,15) als „Sinnrechenschaft“ (129) des christlichen Logos versteht und sich im Begriff der „Glaubensverantwortung“ (132) zusammenfassen lässt. Die „Integrative Fundamentaltheologie“ ist sowohl *fundierende* Grundlegungsarbeit als auch *apologetische* Vermittlung – letztere nicht verstanden als Abwehrkampf mit antineuzeitlicher Stoßrichtung, sondern als Herausforderung, „die vernunftöffentliche Erschließung des Wahrheitspotentials des christlichen Logos so ernst wie nur möglich zu nehmen“ (159). Die „apologetische“ Aufgabe des Christentums besteht somit – kurz gesagt – in der „Auseinandersetzung mit seinem ‚Gegenlogos‘“ (158). Der abschließende vierte Teil (161–184) gibt einen Ausblick, in dem Mikolášik das Werk Secklers – vor allem im Licht der „neuen Politischen Theologie“ – auf Desiderate und Neuansätze hin befragt und zusammenfasst.

Das vorliegende Buch gibt anhand der Auseinandersetzung mit einem konkreten Ansatz Einblick in wichtige Problemstellungen der deutschsprachigen Fundamentaltheologie nach dem Zweiten Vatikanum (das übrigens die „Fundamentaltheologie“ – dem Begriff nach – in seinen Dokumenten nicht erwähnt, aber für deren Weiterentwicklung – der Sache nach – wichtige Impulse gibt [vgl. 22]). Einziges Defizit dieser lesenswerten Arbeit sind eine Reihe von Tippfehlern sowie einige sprachliche Unklarheiten; offenbar unterblieb eine genauere Korrektur des Textes.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Bauer, Otto: „Religion als Privatsache“. Der Weg zur demokratischen Freiheit (Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte. Serie II – Studien, Dokumentationen 33). Geyer-Edition, Salzburg–Wien 2001. (183) Kart. ISBN 3-85090-153-X.

„Im Gegensatz zum Klerikalismus, der die Religion zur Parteisache macht, um die Arbeiterklasse zu spalten und breite proletarische Volksmassen in der Gefolgschaft der Bourgeoisie zu halten, betrachtet die Sozialdemokratie die Religion als Privatsache des einzelnen“ (103), hielt das Programm der „Sozialdemokratischen Arbeitspartei Deutschösterreichs“ am Linzer Parteitag im Jahr 1926 fest. Diese Aussage bringt das Verhältnis der österreichischen Sozialdemokratie zur römisch-katholischen Kirche in einer Zeit schwerer, ja bürgerkriegsähnlicher Spannungen auf den Punkt. *Otto Bauer* (1881–1938), einer der führenden Köpfe der Sozialdemokraten und energischer Widerpart Ignaz Seipels, beschäftigte sich jahrzehntelang mit der Religionsfrage und war am Zustandekommen des „Linzer Programms“ maßgeblich beteiligt. Die vorliegende Publikation aus einer Reihe des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte, die übrigens mit einer Studie von Paul Michael Zulehner zum Verhältnis von Kirche und Austromarxismus (1967) eröffnet wurde, dokumentiert wichtige Texte Otto Bauers, die kaum zugänglich sind, und gibt dadurch Einblick in politische und kulturelle Auseinandersetzungen der Ersten Republik, deren Nachwirkungen bis heute spürbar sind.

Die Einführung von *Tommaso La Rocca* (11–68) erschließt einige Hintergründe dieses gesellschaftlichen Konflikts, darunter auch die historischen Rahmenbedingungen für die Einführung des Kirchenbeitrags – eine Maßnahme, die oft als „Einführung Hitlers“ hingestellt wird, in Wahrheit aber mit einer Entwicklung zusammenhängt, die vom Josephinismus über das Staatskirchensystem der österreichisch-ungarischen Monarchie bis zur Politik des Ständestaates reicht (vgl. 57–59). La Roccas Ausführungen sind etwas lang geraten und lassen leider eine biografische Skizze Otto Bauers vermissen. Der zweite Teil des Buches (73–183) präsentiert neun Beiträge von Otto Bauer aus den Jahren 1908–1934, in denen der Standpunkt des Austromarxismus in Sachen Religion und Kirche sehr klar zum Ausdruck kommt. Der oftmals erwähnte „Kampf gegen den Klerikalismus“ meint allerdings keine Verfolgung der Kirche durch einen atheistischen Staat, auch nicht in erster Linie eine weltanschauliche Gegnerschaft zur Religion – auch wenn Otto Bauer die Religionstheorie sowie die „materialistische Geschichtsauffassung“ von Karl Marx und Friedrich Engels teilt (vgl. 119–121, 134) –, sondern eine politische Auseinandersetzung mit der gegnerischen gesellschaftlichen Klasse. Bauer schreibt in seinem zentralen Beitrag „Sozialdemokratie, Religion und Kirche“ (1927), in dem er das „Linzer Programm“ erläutert: „Wir bekämpfen die Kirche nicht als religiöse Heilsanstalt, sondern als die der Bourgeoisie verbündete Herrschaftsorganisation“ (149). In klarer

Distanz zu den Kommunisten, die nur Atheisten in ihre Reihen aufnehmen und die Partei als „Avantgarde“ der Arbeiterklasse verstehen (vgl. 145–147), treten die Sozialdemokraten dafür ein, Religion zur „Privatsache“ zu erklären: „Wer sich zu den Zielen unseres Programms bekennt, ist uns als Parteigenosse willkommen; was er daneben über religiöse Fragen denkt, ist seine Privatsache“ (134). Schon 1908 hatte Bauer als Devise ausgegeben: „Wir brauchen als Partei die antireligiöse Propaganda nicht, denn wir kämpfen nicht um Lehrmeinungen über Gott und die Welt, sondern für soziale und politische Institutionen“ (84).

Die Strategie Otto Bauers bestand darin, die politische Vorherrschaft der Bürgerlichen zu brechen, was er nur dann als möglich ansah, wenn der öffentlichen Stellung der Kirche und ihrem gesellschaftlichen Einfluss die Grundlage entzogen wird: „Die Bourgeoisie kann nur darum noch herrschen, weil die Kirche die religiösen Gefühle der Volksmassen dazu ausbeutet, die Herrschaft der Bourgeoisie zu erhalten“ (105). Religion im Allgemeinen und das römisch-katholische Christentum im Besonderen sollten also zur „Privatsache“ werden, um die Arbeiter zu vereinen und auch das Landproletariat zu gewinnen, deren „Volksreligion“ (138) der Sozialismus nicht verachtet, aber als Produkt des sozialen Elends ansieht.

Die Positionen Otto Bauers sind zweifellos eher polarisierend als integrierend, markieren aber eine Problematik im Verhältnis von Kirche(n) und Staat, die – wie sich gegenwärtig in mehreren Staaten Europas zeigt – noch nicht aufgearbeitet ist. Dass allerdings die Erklärung von Religion zur „Privatsache“ – bei aller berechtigten Trennung von Kirche und Staat – den gesellschaftskritischen Impuls des Sozialismus eher schwächt als stärkt, wie dies Paul Tillich bereits im Jahr 1933 betonte (Gesammelte Werke II, 349), konnten weder Otto Bauer *damals* noch viele Politiker *heute* sehen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ 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 2010. (432) Geb. Euro 54,00 (D) / CHF 72,00. ISBN 978-3-7278-1666-6.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert ein Symposion, das in Fribourg (von Prof. Mariano Delgrado) zusammen mit der Universität Luzern (von Prof. Markus Ries) zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung (1610–2010) des hl. Carlo Borromeo abgehalten wurde. Die insgesamt 19 Autoren repräsentieren in eloquenter Weise die Schweizer Kirchen- und Kulturgeschichte. Sie sollten durch ihre Beiträge den Landespatron, dem die katholischen Kantone weithin ihren Glauben verdanken, erhellen und zugleich ehren, wie sich das für ein Jubiläum geziemt.

Immerhin wurden Karls Reformdokumente in halb Europa gelesen und maßgeblich auch von der Salzburger Kirchenprovinz rezipiert mit den Hochstiften Passau, Freising, Regensburg, den Bistümern Gurk und Seckau und den Residenzen München, Graz und Wien mit der gefürsteten Propstei Berchtesgaden, Salzburger Klientel und Wittelsbacher Sekundogenitur. Der Mailänder Metropolit, Neffe und „Geheimsekretär“ Pius IV. († 1565) wurde zum „Brückenheiligen“ des nachtridentinischen Katholizismus, der sich u. a. durch die Sorge um die Pestkranken in Mailand 1576 die Herzen vieler Gläubigen und der Nachwelt zu gewinnen vermochte. Er wurde auch viel gehasst. Seine Bewunderer sagten: „Viel Feind', viel Ehr!“ Er starb nach einem rastlosen Leben als Apostel der Kirchenreform1584, kaum 46 Jahre alt.

In manchen nachkonziliaren Kreisen ist es auch unter prominenten Katholiken modisch geworden, das Konzil Borromeos und seines päpstlichen Onkels als bloße Defensivmaßnahme zu verstehen, die einfach durch Luthers Thesen provoziert war: So sei es beim Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) höchste Zeit gewesen, den ganzen „Tridentismus“ hinsichtlich Glaubens-, Sittenlehre und Sakramentenpraxis als überholt zu betrachten und *ad acta* zu legen. Das hieße z. B., dass sich die Eucharistielehre von Trient nicht organisch etwa aus den Formulierungen des Dritten Laterankonzils entwickelt habe und den Eucharistietraktaten des hl. Thomas († 1274) nicht entspräche. Das hieße, dass der Konziliarismus z. B. beim Lateranense V. (1512–1517) nicht verurteilt und der päpstliche Primat nicht gelehrt worden sei. Das Reformkonzil von Trient (1545–1572) lasse daher „Lehrkontinuität“ vermissen. Wir können uns mit den Ausführungen des Autors über

solch eine Unverfrorenheit nur wundern: Nicht einmal die Fronleichnamsprozession beim Religionsgespräch zu Regensburg (1546) war eine „Erfindung" von Trient; vielleicht der barocke Tabernakel anstelle des gotischen Sakramentenhäuschens. Nebenbei bemerkt, hätten sich die verdienstvollen Begründer des Begriffs von der „Katholischen Reform" (von Maurenbrecher bis Lortz, Jedin, Iserloh) u. a. auch für das Konzil von Trient im Grab umgedreht, hätten sie diesen Umgang mit geschichtlichen Fakten erlebt.

Um diese sehr prinzipielle Frage gründlich zu erörtern, haben die Herausgeber offensichtlich dem Kölner Historiker *Harm Klueting* das heikle Thema „Tridentinischer Katholizismus – Katholizismus nach dem Konzil von Trient" (15–27) anvertraut, um den Reigen der Vorträge mit einem Paukenschlag zu eröffnen: Der Autor drückt das nicht so drastisch aus wie wir, aber er macht durch seine am Faktischen orientierte Argumentation auch kein Hehl aus der Sache. Es war aufschlussreich, darauf zu verweisen, dass im Zeichen des aufgeklärten Staatskirchentums des 18. und 19 Jh. und vor allem durch das Ende des Kirchenstaates (1890) Ideen und Forderungen von Trient wirksam wurden. (22 ff.) *Manfred Thaler* hat in seiner Salzburger Dissertation gezeigt, wie im 17. Jh. der Fürsterzbischof Paris Lodron († 1653) neben dem „unreformierbaren" Adelskapitel einfach ein völlig neu konzipiertes Kanonikerkapitel, das sog. „Schneeherrenkapitel", schuf, dessen Reformidee und Wirklichkeit bleibende Bedeutung bekam. Der josephinische Bischof Johann Heinrich von Kerens (von St. Pölten † 1792), ein gebürtiger Niederländer, berief sich bei seiner Liturgiereform auf die römischen Gebräuche und Bestimmungen, um einen gewissen barocken Überschwang zurückzudrängen.

Prof. *Mariano Delgrado* (Fribourg) behandelte die umstrittene Borromäus-Enzyklika Pius X. (1910). Der Papst wollte nicht eigentlich die Evangelischen abkanzeln, sondern hatte den zeitgenössischen katholischen Modernismus im Visier (340–362, 345), vor dessen Reformauffassung als einer Art „Neo-Reformation" er mit einschlägigen Worten der Paulusbriefe eindringlich warnte. (341) Der polemische Gebrauch von Phil 3,18 f. u. a. stammte aus den wilden Wortgefechten der Reformationszeit. (343) Pius X. entschuldigte sich angesichts der Aufregung in Deutschland. Er sprach von einer irrigen Anwendung des Gesagten. Die Pauluszitate gälte für die Zeit und Generation des hl. Karl, den er als einen wahren Reformator zeichnete, nicht für das 20. Jh. Er verstehe, dass kein aufrechter Fürst den Tadel seiner Vorfahren zulassen dürfe. Er habe daher keinen der erlauchten Herrschaften kränken wollen. Das Zentrum und die polnische Fraktion verließen die entsprechende Sitzung des Reichstages, um die Papstschelte der Abgeordneten nicht bezeugen zu müssen. Auf der Ebene der Diplomatie wurde beiderseits kalmiert. Adolf von Harnack sprach souverän ausgleichende Worte. (346) Niemand mehr war knapp vor dem Ersten Weltkrieg an einem abermaligen Kulturkampf interessiert. Ob die Isolierung des katholischen Zentrums von den altprotestantischen Konservativen für die Entwicklung der deutschen Parteienlandschaft nach dem Krieg günstig war, bleibt wohl umstritten.

Prof. *Markus Ries* (Luzern) schrieb über „Borromeo als Schweizer Protektor und Patron" (311–320). Der spätere Erzbischof von Mailand führte schon den Titel eines „*Protector Helvetiae*", als er noch als Kardinalnepote Pius IV. († 1565) in Rom wirkte. Er hatte als solcher die Interessen der Schweizer Katholiken an der Kurie zu vertreten. Dass in jenen Zeiten ein Kirchenreformer die weltliche Macht zur Zusammenarbeit gewinnen musste (320) dürfte überall der Fall gewesen sein, neben der Schweiz sicher auch in Bayern und in den österreichischen Erb- und Kronländern. Das „*cuius regio, eius et religio*" des Augsburger Reichstags zum Religionsfrieden (1555) war sicher ein moralisch bedenklicher Grundsatz, aber politisch ein „notwendiges Übel". Der *Protector Helvetiae* musste auch die Kantone gewinnen, um die katholische Identität ihrer Bürger zu stärken. Und so wurde er nach 1560 noch einmal zum Protector (311 ff.), der er auch noch im Schweizer „Kulturkampf" des 19. Jh. blieb.

Die katholischen Kantone betrieben auch mit Erfolg die frühe Kanonisation (1610) ihres „Protektors" und nun auch „Patrons" mit dem Hinweis, er habe ihr „Seelenheil" „väterlich gefördert", er habe Kollegien gegründet und die „Geistlichen sachen gebessert"; „große gutthaten" habe er bewiesen auch durch „vssrüttung der ketzereyen". (313) Nach der Kanonisierung von 1610 bewirkte die stets anwachsende Verehrung des Seligen, dass die katholische Eidgenossenschaft Borromeo 1655 zu ihrem Patron erwählte. Der Autor meinte, dass die Heiligenverehrung der katholischen Kantone mindes-

tens so viel politische wie religiöse Bedeutung hatte.

Der Band ist für alle, denen die Reformationsgeschichte ein Herzensanliegen ist, eine unverzichtbare Fundgrube vor allem auch komparatistischer Art, weil sich die kirchliche Erneuerung in verschiedenen Landschaften auch reizvoll unterschiedlich präsentierte. Auch den aus Platzmangel nicht behandelten Autoren sei hier aufrichtig gedankt: Thomas Lau; Danilo Zardin; Paolo Ostinelli; Mario Galgano; Urban Fink; Paul Oberholzer; Christian Schweizer; Barbara Ulsamer; Stephan Leimgruber; Martin Klöckener; Volker Reinhardt; Franziska Metzger; Markus Ries; Martin Sallmann; Kurt Cardinal Koch; Rolf Weibel und Urs Altermatt.

Wilhering *Gerhard B. Winkler OCist*

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 Verlag, Berlin 2012. (XXXVI, 1168) Geb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A). ISBN 978-3-428-13745-9.

Bei dem zu besprechenden Buch handelt es sich um eine Festschrift, die Univ.-Prof. Dr. Hans Paarhammer, Ordinarius für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg, zu seinem 65. Geburtstag gewidmet ist. Das Vorwort (V–VIII) würdigt das beachtliche Wirken des Jubilars als Wissenschaftler, akademischer Lehrer, menschennaher Seelsorger, Mitarbeiter in der kirchlichen Rechtspflege und gesuchter kirchenrechtlicher Sachverständiger, letzteres sowohl auf ortskirchlicher als auch weltkirchlicher Ebene. So war der Jubilar von 1996 bis 2011 als Konsultor des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte tätig, wofür ihm im Grußwort des Präsidenten dieses Rates, Francesco Card. Coccopalmerio, (XI f.) herzlich gedankt wird. Das Grußwort des Erzbischofs von Salzburg, Alois Kothgasser, (IX) hebt den Jubilar als Priester hervor, „der wissenschaftliche Gelehrsamkeit, seelsorgliche Praxis und Volksverbundenheit auf besondere Weise in sich vereint". Das Geleitwort des Rektors der Paris-Lodron-Universität (XIII f.) unterstreicht unter anderem „den engagierten Einsatz in Forschung und Lehre, die intensive Betreuung Studierender und die große Beliebtheit bei diesen" sowie „die intensive Verbundenheit mit Institutionen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens" (XIII). Die 56 Beiträge des Bandes – zweifellos ein Ausdruck der dem Jubilar entgegengebrachten großen Wertschätzung durch die Kollegenschaft – widmen sich der Geschichte und Rechtsgeschichte, der katholischen Theologie, dem kanonischen Recht, der Theologie und dem Recht der Ehe, der Evangelischen Kirche, Staat, Gesellschaft und weltlichem Recht sowie dem Verhältnis von Kirche und Staat. Eine Tabula gratulatoria (XIX–XXX), die umfangreiche Bibliographie zum wissenschaftlichen Werk des Jubilars (1141–1163) sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiter (1165–1168) runden das Opus ab.

Im Rahmen der Besprechung ist es nicht möglich, alle Beiträge eingehender zu würdigen. (Eine Übersicht der Beiträge findet man unter: http://www.duncker-humblot.de/index.php/reihen/rechts-und-staatswissenschaften/kanonistische-studien-und-texte/in-mandatis-meditari-2.html). Der Rezensent möchte sich auf jene Beiträge beschränken, die unter „III. Kanonisches Recht" zusammengefasst sind. Eröffnet wird dieser Teil mit Gedanken von *Ernst Pucher* zur Ausübung der Leitungsgewalt in der Kirche (405–413). *Franz Kalde* widmet sich dem Rechtsbegriff des fortgeschrittenen Alters der Pfarrhaushälterin als Eignungskriterium (415–430).

Fünf Autoren beschäftigen sich mit Fragen des kirchlichen Amtes. So befasst sich *Peter Boekholt* mit dem (Laien-)Dienst des Lektors und Akolythen als besondere Ausgestaltung des allgemeinen Priestertums (431–451). Dem Verfasser ist es ein besonderes Anliegen, die Eigenständigkeit dieser von Laien ausgeübten Dienste (ministeria) in der liturgischen Feier zu unterstreichen und sieht in ihnen einen Ausdruck der bereichernden Verschiedenheit kirchlicher Dienste und Aufgaben, die durch die grundsätzliche Gleichheit der Würde der Gläubigen aufgrund der gemeinsamen Berufung ermöglicht sei (438). Der Akolyth nehme dabei „eine verbindende ‚Mittelposition' zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem sakramentalen (Amts-)Priestertum ein" (436). Er stehe für die gesamte Gemeinde am und vor dem Altar. Unter dieser Rücksicht bedauert der Verfasser, dass für diese Dienste nicht vermehrt die rituelle und dauerhafte Beauftragung durch

den Bischof herangezogen wird und ortet in diesem Mangel einen theologisch-spirituellen Verlust der Bedeutung dieser ministeria (439). Die bischöfliche Beauftragung mache deutlich, „dass der Dienst am Wort und Altar mehr ist als eine funktionale Rolle" (440) im gottesdienstlichen Geschehen. Der Verfasser fragt daher, ob der rechtliche Rahmen, der in der pastoralen Praxis zumeist zu einer zeitlichen Beauftragung von LektorInnen führe, hinsichtlich der Bedeutung der ministeria diesen förderlich sei. Ebenso wird die Beschränkung des Lektoren- und Akolythenamtes auf Männer zu Recht in Frage gestellt, wo doch Paul VI. in *Ministeria quaedam* diese eindeutig als Laienämter auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums bezeichnet hatte (444–446). Abschließend plädiert der Verfasser dafür, auch Kinder und Jugendliche in die angesprochenen Aufgaben miteinzubeziehen (450). Kritisch anzumerken ist, dass der Verfasser die Unterscheidung von Weihe und Amt mit der Unterscheidung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* gleichzusetzen scheint (442), denn nicht jedes *officium ecclesiasticum* ist mit *potestas iurisdictionis* verbunden. Zumindest bedürfte dieser Bezug einer eingehenderen Klärung. – *Dominicus M. Meier* stellt sich die Frage, ob der Beauftragte des Bischofs für die movimenti ein (weiteres) neues Amt in der diözesanen Kurie sei (453–471). Seit den Siebziger-Jahren des vorigen Jahrhunderts haben sich auch in Deutschland immer mehr (Geistliche) Gemeinschaften und Bewegungen entwickelt und verbreitet, die heute unter dem Begriff der „movimenti" zusammengefasst werden und rechtlich dem kodikarischen Vereinsrecht zuzuordnen seien. Der CIC 1983 schenke den movimenti noch keine größere Aufmerksamkeit, weshalb das Amt eines Beauftragten für die movimenti darin nicht zu finden sei. In den Schematismen der deutschen (Erz-)Diözesen handle es sich entweder um ein Amt in der Diözesankurie oder um ein außerkuriales Amt. Mögliche Aufgaben und Geschäftsbereiche sieht der Verfasser dort, wo „kirchliche Vereinigungen und die (Teil-) Kirche in Berührung kommen und in rechtserheblicher Form zusammenwirken" (460). Der Beauftragte sei Bindeglied zwischen Diözesankurie und movimenti, deren kompetenter theologischer, pastoraler und kirchenrechtlicher Begleiter sowie Koordinator ihres Zusammenwirkens auch über die Diözese hinaus. Diese Aufgaben werden näher erläutert. Bezüglich deren Ausgestaltung als Amt nennt der Verfasser schließlich vier Postulate: Eigenständigkeit einer Stabstelle, angemessenes Budget, Anhörungsrecht bei Angelegenheiten der movimenti und regelmäßige Austauschgespräche mit dem Bischof. Der diözesane Gesetzgeber findet somit in dem Beitrag brauchbare Anregungen für die rechtliche Umschreibung eines heute nicht unbedeutenden Amtes. – *Christoph Ohly* geht in seinem Beitrag „Omnium in mentem. Ein notwendiger Schritt zur Klärung von Wesen und Sendung des Diakons?" (561–577) der Frage nach, ob dieses Dokument, das „als rechtliche Normkorrektur eines theologisch klarer erfassten Verständnisses von Wesen und Sendung des Diakons gedacht war" (564) eine „Degradierung des Diakonats" bedeutet, wie in manchen dogmatischen Veröffentlichungen behauptet wurde. Die Genese der Normkorrektur im Weiherecht nachzeichnend, zeigt der Verfasser den Zusammenhang von theologischer Lehre bzw. Erkenntnis und kirchenrechtlicher Normierung auf. Die Canones 1008 und 1009 seien nun in eine den theologischen Vorgaben entsprechende stringente Abfolge gesetzt worden. Ein zukünftig zu änderndes Desiderat sieht der Verfasser in der systematischen Zusammenfassung jener Normen des Kodex, die das sakramental bevollmächtigte Handeln des Diakons zum Inhalt haben. Der Verfasser sieht schlussendlich durch *Omnium in mentem* keine Degradierung des Diakons, sondern eine Verdeutlichung des Propriums „des Diakons als sakramental bevollmächtigten Repräsentanten Christi" (576), der zwar nicht „in persona Christi capitis", aber dafür „in persona Christi servi" handle. – *Matthias Pulte* stellt in seinem Beitrag „Repraesentatio in persona Christi serviens" (579–601) kanonistische Überlegungen zu den ordinationsrechtlichen Weichenstellungen für Diakone im MP „Omnium in mentem", im nachsynodalen Schreiben „Verbum Dei" sowie in der Instruktion „Universae Ecclesiae" an und kommt hinsichtlich der Frage einer möglichen Degradierung des Diakons zu einem ähnlichen Ergebnis (588). Es bleibe auch nach der Neuordnung der cc. 1008 und 1009 dabei, dass Diakonen Ämter übertragen werden können, die nicht nur eine Mitwirkung an der Ausübung von, sondern auch eine Teilhabe an Leitungsgewalt vermitteln (590). Der Diakon sei auch weiterhin ein eigenberechtigter Stand (593). Im Übrigen wird die immer noch keine zufriedenstellende Lösung gefunden habende Problema-

tik des Verhältnisses zwischen Weihesakrament und Jurisdiktionsgewalt berührt, die ihre Ursache nicht nur in den nach wie vor ungeklärten kirchenrechtstheologischen Fragestellungen habe, sondern auch in der mangelhaften rechtssprachlichen Präzision der einschlägigen offiziellen Texte. – *Ludger Müller* schließlich bietet eine kompakte Darstellung des Anwalts im kanonischen Prozess und wendet dabei den Blick auf die besondere Spannung zwischen seiner Verpflichtung gegenüber dem Einzelinteresse der Partei und seinem Dienst am öffentlichen Interesse der Kirche, in der dieses Amt steht (657– 670).

Johann Hirnsperger behandelt das Domkapitel von Brixen als eine Einrichtung im Dienst priesterlicher Lebensführung und Seelsorge an der Domkirche (473–495). Dieses Domkapitel zählt im Gegensatz zu denen in Deutschland und Österreich zu jenen, die nicht zugleich als Konsultorenkollegium fungieren. Der Verfasser stellt die rechtlichen Verhältnisse im Domkapitel von Brixen dar, rekapituliert jedoch zuvor die Vorgaben des CIC 1983 zu den Kanonikerkapiteln (474–485).

Zwei Beiträge widmen sich den gegenwärtigen Strukturänderungen aufgrund der sich wandelnden seelsorglichen Bedingungen. So wirft *Rüdiger Althaus* kanonistische Schlaglichter auf die pastoralen Neuordnungen und deren Auswirkungen auf die mittlere Ebene der Diözesanorganisation (497–520). In rund zwei Drittel der 27 deutschen Diözesen habe es in den letzten Jahren tiefgreifende Veränderungen in der Dekanatseinteilung gegeben, die noch auf die Zeit der Umsetzung der Beschlüsse der Würzburger Synode zurückzuführen waren. Tabellarische Übersichten verdeutlichen diese Veränderungen, die vielfach zu einer Verschlankung der mittleren Ebene sowie auch zu Novellierungen der teilkirchenrechtlichen Bestimmungen für Dekanat, Region und deren Leiter führten. Diese Ordnungen analysiert der Verfasser unter den Gesichtspunkten der Bestellung und Amtszeit des Dechant, der Vertretung des Dechant und der Zusammenarbeit mit anderen Mitarbeitern sowie der pastoralen Sorge des Dechant für Dekanat und Mitarbeiter. – *Heribert Hallermann* stellt Überlegungen zur rechtlichen Vertretung der Pfarrei durch den Pfarrer aufgrund der gewandelten Verhältnisse an (521–536). Der Verfasser sieht in den strukturellen Veränderungen in den Diözesen die Gefahr, „das Rechtsinstitut der Pfarrei nachhaltig zu beschädigen“ (536). Insbesondere unterstreicht er den Schutz der umfassenden Vertretungsbefugnis der Pfarrei durch den Pfarrer, die universalrechtlich festgeschrieben ist. Deshalb komme keiner Bischofskonferenz und keinem Diözesanbischof die Kompetenz zu, diese Vertretungsbefugnis substanziell zu beschneiden.

Thomas A. Amann richtet an die Beichtbefugnis eine erneuerte Anfrage (537–559). Ausgangspunkt der Anfrage ist die Tatsache der wiederholt unerlaubt erfolgten Priesterweihen innerhalb der Piusbruderschaft. Während an der Gültigkeit der Eucharistiefeier von gültig, wenn auch nicht erlaubt geweihten Priestern, nie Zweifel bestanden habe, würde sich hinsichtlich der Spendung des Bußsakraments aufgrund der über die Weihe hinausgehenden Gültigkeitserfordernis einer Beichtbefugnis (facultas) der Anlass ergeben, „eine erneute Anfrage zu stellen an die rechtliche Qualität der Beichtbefugnis“ (537). Nach einer kurzen Darlegung der geltenden Gesetzgebung im CIC 1983 (538–541) spannt der Verfasser einen Bogen ausgehend von einem Aufriss der rechtsgeschichtlichen Entwicklung der Beichtvollmacht (541–551) über die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich der Spendung des Bussakraments und dessen Aussagen zum Verhältnis von Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht (551–553) bis hin zu eigenen abschließenden Überlegungen (553–559). Die Geschichte des Kirchenrechts und der Theologie zur Buße sowie die lehramtlichen Zeugnisse hinterließen hinsichtlich des Zusammenspiels von Weihe und Leitungsgewalt in Sache der Beichtvollmacht eine ungelöste Streitfrage. In den eigenen rechtstheologischen Erwägungen (556–559) entscheidet sich der Verfasser für ein Modell des komplementären Zusammenwirkens beider Elemente. Die Grundlegung der Beichtvollmacht in der Priesterweihe sei unverbrüchlich durch die Tradition bezeugt. Ebenso habe weder im kirchlichen Recht noch in der Kanonistik die Ansicht Anerkennung gefunden, dass die Absolutionsvollmacht allein aufgrund von Weihegewalt ausgeübt werde. Die notwendige Ergänzung zur Weihe durch das ordnende Element sieht der Verfasser aus einer heilsökonomischen Perspektive in der kirchlichen Funktion des Bußsakraments (Wiederversöhnung mit der Kirche) gegeben.

Elisabeth Kandler-Mayr stellt kanonistische Erwägungen zu aktuellen Fragen des Friedhofrechts an (603–617).

Zwei Beiträge befassen sich mit dem kirchlichen Strafrecht im Kontext des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker. So setzt sich *Klaus Lüdicke* in seinem Beitrag „Kirchliches Strafrecht und sexueller Missbrauch Minderjähriger" mit verschiedenen Fragen des gerichtlichen Strafprozesses auseinander. Der Verfasser versucht unter strafrechtlicher Perspektive zu klären, welches Delikt mit einem „Vergehen gegen das sechste Gebot" angesprochen sei und bedauert, dass hier von der Glaubenskongregation in den von ihr erarbeiteten und 2010 allgemein promulgierten *Normae de gravioribus delictis* keine nähere Präzisierung vorgenommen worden sei. Weiters ist nach dem Verfasser zu beachten, welcher Normenbestand – c. 1395 § 2, die Normae von 2001 oder die von 2010 – einem konkreten Verfahren, insbesondere zur Bestimmung des Schutzalters und der Verjährungsfristen, zugrunde zu legen seien. Ebenso wird geprüft, welche Strafen im Falle einer Verurteilung herangezogen bzw. welche Strafzumessungskriterien, also Strafausschließungs- und Strafmilderungsgründe, dabei berücksichtigt werden könnten. Unter strafprozessualer Perspektive geht der Verfasser auf Fragen der Zuständigkeit, der Zulässigkeit der Klage, der Beteiligung des Beschuldigten bzw. Angeklagten am Verfahren, der Rechtsmittel sowie der Besetzung der Gerichte ein. Gerichtspersonen, die mit der Behandlung von Fällen des sexuellen Missbrauchs betraut werden, finden in dem Beitrag für eine korrekte Abwicklung derartiger Verfahren eine Reihe nützlicher Hinweise. – *Peter Platten* möchte mit besonderem Blick auf den sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch Kleriker Perspektiven für eine Reform des kirchlichen Strafrechts aufzeigen (639–656). Die Neufassung des kirchlichen Strafrechts sollte nach dem Verfasser – diese Forderung kann man nur unterstützen – „dazu genutzt werden, eine eindeutige Fassung der Tatbestände vorzunehmen und nunmehr ‚Klartext' zu schreiben" (649). Das bisher vorliegende Schema der Strafrechtsreform stelle in dieser Sache allerdings eine Enttäuschung dar. Im Hinblick auf die Entscheidung über den Verfahrensweg erkennt der Verfasser eine Tendenz der Bevorzugung des Verwaltungsverfahrens gegenüber dem gerichtlichen Strafprozess und sieht darin eine Gefährdung des Grundrechts auf Verteidigung. Der Verfasser mahnt daher, „bei der Ausgestaltung des strafrechtlichen Umgangs mit den Verbrechen einzelner Geistlicher nicht hinter den prozeduralen Legitimitätsstandards rechtstaatlichen Rechts zurückzubleiben" (653). Angesichts der Aussagen von Papst Benedikt XVI. über die Zwecke des kirchlichen Strafrechts, seien Zweifel angebracht, „ob die avisierte Reform der Strafrechtsordnung … den bisherigen Grundansatz [die Bevorzugung des Gerichtsweges] beibehält" (655). Ebenso ist der Verfasser der Ansicht, dass die in der kanonistischen Literatur begründet vorgetragenen Anforderungen an eine konzilsgemäße Strafrechtstheorie auf dem Hintergrund der päpstliche Aussagen „zumindest teilweise als überholt bezeichnet werden [müssen]" (655).

Den Abschluss des kanonistischen Teils bildet der Beitrag von *Alfred E. Hierold* zur Arbeitsgerichtsbarkeit der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (671–680). Der Verfasser geht zunächst auf den so genannten Dritten Weg und den Aufbau des kirchlichen Arbeitsrechts ein, um danach die Kirchliche Arbeitsgerichtsordnung vorzustellen. Die verfassungsrechtliche Problematik der überwiegend in diesen Gerichten als Richter tätigen Laien wird kurz angerissen. Schließlich wird ein Überblick über die Geschäftsentwicklung der Gerichte I. Instanz und des Kirchlichen Arbeitsgerichtshofes gegeben. Demnach hätten sich die Befürchtungen, die Entscheidungen der Kirchlichen Arbeitsgerichte würden ohne ein staatliches Vollstreckungswesen nicht ernst genommen werden, nicht erfüllt.

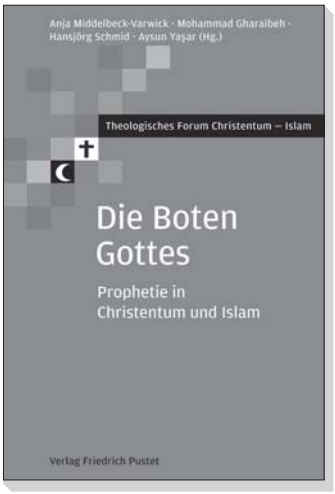
Über die hier vorgestellten Beiträge hinaus enthält der in den Kanonistischen Studien und Texten erschienen Band noch eine ganze Reihe interessanter Abhandlungen, sodass diese Festschrift nicht nur eine reichhaltige Fundgrube für kanonistische, sondern auch für staatskirchen- bzw. religionsrechtliche, rechtsgeschichtliche sowie theologische Fragestellungen bietet. Es ist zu erwarten, dass für weiterführende Studien auf diesen Band gerne zurückgegriffen werden wird.

Innsbruck *Konrad Breitsching*

ÖKUMENE

◆ Fornet-Ponse, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Jerusalemer Theologisches Forum 19). Aschendorff Verlag, Münster 2011. (516) Pb. Euro 52,00 (D) /

Theologisches Forum Christentum – Islam



Die Reihe

- **bietet eine theologische Verhältnisbestimmung durch ausgewiesene ExpertInnen beider Religionen.**
- **schafft eine vielbeachtete Diskussionsplattform.**

Anja Middelbeck-Varwick / Mohammad Gharaibeh / Hansjörg Schmid / Aysun Yaşar (Hg.)

Die Boten Gottes

Prophetie in Christentum und Islam

Was verbindet die biblischen „Boten Gottes" und die des Koran miteinander?

264 S., kartoniert, ISBN 978-3-7917-2484-3
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60

Andreas Renz / Mohammad Gharaibeh / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar (Hg.)

„Der stets größere Gott"

Gottesvorstellungen in Christentum und Islam

Der Glaube an den einen Gott verbindet Christen und Muslime. Zugleich stand der Streit um die Trinitätstheologie von Anfang an im Mittelpunkt der christlich-muslimischen Kontroversen.

264 S., kartoniert, ISBN 978-3-7917-2427-0
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Euro 53,50 (A) / CHF 89,00. ISBN 978-3-402-11023-2.

Thomas Fornet-Ponse diskutiert in seiner Salzburger Dissertation die Frage, welche Impulse das Judentum für die innerchristliche Ökumene zu geben habe. Er tut das – eigentlich naheliegenderweise – vor dem Hintergrund dessen, dass sich alle christlichen Kirchen, die großen wie die weniger bekannten, in irgendeiner Weise auf das Judentum beziehen oder beziehen sollten; dennoch ist der hier vertretene Ansatz innerhalb der theologisch-ökumenischen Diskussion alles andere als gängig, und dies umso mehr, als sich die vorgetragenen Überlegungen weniger auf den Gedanken der Abhängigkeit des Christentums vom Judentum gründen, sondern hier unterschiedliche Konzepte der Autoritätsausübung miteinander verglichen werden.

Das methodische Instrumentarium des Autors stammt aus der interkulturellen Philosophie, vor allem in ihrer iberoromanischen Ausprägung; Fornet-Ponse ist stark vom Werk Raúl Fornet-Betancours geprägt, aus dem er wesentliche Orientierungspunkte seines Denkens gewinnt: eine engagierte Wertschätzung der kulturellen Vielfalt sowie die Verteidigung des Lokalen und Regionalen gegenüber Bestrebungen der Vereinheitlichung. Die Spannung zwischen kirchlichem Zentralismus und der Lokalkirche, zwischen Primatialität und Synodalität oder Konziliarität wird somit zum Leitthema der gesamten Abhandlung, gerade auch in der Diskussion der einzelnen Kirchentrennungen. Der Autor diskutiert verschiedene Auffassungen von Einheit, „Einheitsmodelle", wobei er von dem inzwischen recht populären Gedanken der „versöhnten Verschiedenheit" bzw. des „differenzierten Konsens" ausgeht, den er sowohl kritisiert als auch weiterentwickelt: Verschiedenheit sei nicht etwas, was toleriert werden könne und müsse (und somit letztlich negativ zu bewerten sei), vielmehr seien Differenzen unbedingt begrüßenswert und sogar essenziell notwendig, um in einem ständigen Gespräch die eigene Begrenztheit erkennen und Ergänzungen zur Kenntnis nehmen zu können (vgl. 99). Unter dieser „differenzhermeneutischen Perspektive" entwirft Fornet-Ponse ein kirchlich-ökumenisches Modell, das „keinen Pluralismus oder eine gleichgültige Toleranz des Anderen [bedeutet], sondern […] die Auseinandersetzung mit seiner Position und somit die Polarität ohne Polarisierung [fordert]. […] im ständigen Dialog, in der ständigen Begegnung werde die Einheit vollzogen" (109).

Diese Idealvorstellung eines andauernden wertschätzenden Austauschs, der die Einheit nicht negieren müsse, findet Fornet-Ponse konzeptuell in der dezentralen Struktur der jüdischen Gemeinschaft wieder, und kommt so zu sehr innovativen Vergleichen von Autoritätsdiskursen im Judentum und in den Kirchen. Kurz – und verkürzt – lautet seine Schlussfolgerung, dass, abgesehen von der den Kirchen gemeinsamen „geschichtlichen Herkünftigkeit" (78) vom Judentum sich auch dessen Dezentralität wie seine „Wertschätzung des Diskurses und der Kontroverse" (449) als Zukunftsmodelle der Kirche/n erweisen könnte. Dementsprechend entwirft Fornet-Ponse den „gesamtkirchlichen Petrusdienst" so dezentral wie nur möglich, im Sinne einer dem Primat innewohnenden und als Aufgabe gestellten Kollegialität und Subsidiarität, wenn nicht sogar (mit meinen Worten gesagt) gewissen normgebenden Funktion der Gläubigen, die sich zwar nach Kräften um eine „positive Rezeption der Entscheidungen des Lehramts" (432) bemühen sollen, an denen aber die kirchliche Autorität umgekehrt auch nicht vorbei kommt.

Kritisch möchte ich zwei Dinge zu dieser hochreflektierten und innovativen Studie anmerken: Wenn der Autor immer wieder als methodischen Grundsatz betont, „das Judentum als Subjekt sprechen lassen" zu wollen, so behält diese Formulierung, auch wenn das Gegenteil gemeint ist, einen gönnerhaften Beigeschmack. Es hätte ausgereicht zu sagen, dass das Judentum in seiner empirischen Realität wahrgenommen werden soll. Außerdem kam mir beim Lesen immer wieder eine grundsätzliche Anfrage an die Methode der interkulturellen Philosophie bzw. an die aus ihr abgeleiteten Grundsätze der interkulturell ausgerichteten ökumenischen Theologie in den Sinn (vgl. z. B. 76–78): Kommt nicht eine Methode, die unaufhörlich den Standpunkt des oder der anderen als notwendige Ergänzung des eigenen rezipiert, dort an ihre Grenzen, wenn es gilt, Unrecht und Machtmissbrauch zu benennen, d. h. dann, wenn Grenzziehungen gerade notwendig sind? Umgekehrt würde das bedeuten, dass die beschriebene Methode nur für Kontexte geeignet ist, in denen eine wechselseitige Gesprächsbereitschaft und grundsätzliche Akzeptanz vorhanden ist, bzw. keine existenziellen Interessen der Diskursteilnehmenden verhandelt werden. An der Ana-

lyse von Machtgefällen jedenfalls scheint diese Methode immer wieder vorbeizugehen. Dem Autor gelingt die theoretische Konstruktion einer Institution ohne Machtmissbrauch; welche Schritte für eine praktische Annäherung an dieses Ziel nötig wären, müsste im Anschluss an die vorliegende Arbeit diskutiert werden. Es geht Fornet-Ponse sicher nicht um Einheit um jeden Preis; zu fragen wäre jedoch, wo in seinem Denken eine Kompromisslosigkeit ihren Platz hat, die das Risiko von Trennungen immer mit einschließt.

Salzburg *Susanne Plietzsch*

PASTORALPSYCHOLOGIE

◆ Müller, Wunibald: Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann (topos taschenbücher 772). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{4}2012. (168) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0772-5.

Als 2010 die durch Kleriker begangenen Fälle sexuellen Missbrauchs ans Licht kamen, da war sie plötzlich wieder da: die Debatte um den Zölibat. Während die Kritiker in ihm den Urgrund des Übels ausgemacht zu haben meinten, suchten die Befürworter, jede Ursächlichkeit leugnend, ihn um jeden Preis zu verteidigen.

Unbeeindruckt vom Stimmenwirrwarr des Für und Wider, nimmt Wunibald Müller den Leser in seinem, bereits in vierter Auflage erschienenen Buch bei der Hand, um ihn tiefer in das wunderbare Geheimnis dieser religiös motivierten Lebensform einzuführen und aufzuzeigen, wie sie aus psychologischer und spiritueller Sicht möglich ist und gelingen kann. Ausgehend von einem kurzen Vergleich zwischen Ehe und Zölibat, erörtert Müller im ersten Teil (22–70) die Verbindung zwischen zölibatärer Liebe und Sexualität sowie im zweiten Teil (72–104) die Verbindung zwischen zölibatärer Liebe und Intimität, bevor er im dritten und letzten Teil Defizite und Stützen dieser Lebensform diskutiert (106–163).

Zusammenfassend vergleicht Müller die zölibatäre Lebensform mit einer Ikone, deren Bedeutung allein durch tiefere Betrachtung zu erahnen sei. Wie nämlich jene ihre Schönheit und Strahlkraft der liebevollen Hand des Ikonografen verdankt, so gelinge auch das zölibatäre Leben nur in der innigen Verbindung mit Liebe.

Wer sich ohne Ausflüchte und in Verantwortung den Fragen der eigenen Sexualität und Intimität stelle, sich über sein Innerstes im Klaren sei, zu diesem Lebensstil und dem Verzicht auf genitale Sexualität ganz ja sagen und selbst Liebe zulassen könne, der werde fähig, in dieses größere Mysterium einzutauchen und den Sinn hinter dieser für viele so schwer zu fassenden Ikonografie zu ergründen. Nur wenn der Zölibat vom immerwährenden Gebet und der stets enger werdenden Beziehung zu Gott getragen sei, werde er wirklich zum Abbild, von dem „wieder mehr Befreiendes, Bejahendes, Hoffnungsvolles", gepaart mit „Offenheit, Echtheit, Transparenz" (160) ausgehen könne.

Dort jedoch, wo der Zölibat äußerlich bleibe, nicht zur Lebensform werde, nur aus Furcht vor dem Kontakt zum Menschen und jeglicher Intimität gelebt werde, sich als Ausdruck eines Liebesverzichts, der Distanz, der Abgehobenheit verstehe und sich allein in himmlischen Höhen beheimatet fühle, zeuge er von einem Mangel an menschlicher Reife und der Fähigkeit, sich dem Leben wirklich zu stellen. Ein solcher Zölibat, so Müller, strahle nichts weiter aus, als Gehemmtheit, Sterilität und Unerlöstheit, ähnlich einem kalten, unnahbar wirkenden Portrait. Dieser sei es, der den Wert dieser Lebensform verdunkeln und ihr einen Makel anhaften, ihr alle Schönheit nehmen und sie zum ständigen Kampf verkommen lassen könne, der am Ende nicht aufrichte, sondern aufreibe. Weil von einem solchen Leben mehr „Ungelebtheit, Unfreiheit, Unglaubwürdigkeit, Leblosigkeit als Lebendiges, Hingebungsvolles, Offenes, Freies, Segensreiches" (161) ausgehen und all das Leid, die Enttäuschung, die Depressionen, die Hoffnungs- und Aussichtslosigkeit, all das Leben im Verborgenen und manch Un-Heiliges, das damit einhergehen könne, aufgehoben werden wolle, spricht Müller sich am Ende für eine Trennung von Priesteramt und Zölibat aus. Nicht um ihn aus dem Leben der Kirche zu verbannen, sondern um ihn als *eine* mögliche Lebensform neben anderen gelten zu lassen, jenen vorbehalten, denen dieser Lebensstil auf den Leib geschnitten ist, die das nötige Charisma besitzen, die aus dem Gefühl, von Gott bedingungslos geliebt zu sein, ungeahnte Liebeskräfte freizusetzen im Stande seien.

Obgleich man nicht jeder These zustimmen muss und Müller auch nicht den Anspruch, ein „ausgereiftes, gar wissenschaftliches

Werk“ (14) vorzulegen erhebt, so ist ihm der Versuch „Eindrücke, Bilder, Ansichten, Erfahrungen zu dem Themenbereich zusammenzufassen und vorzustellen, in der Absicht, damit andere zu ermutigen, sich davon ansprechen zu lassen und entsprechend ihrer Situation weiter zu denken und zu entwickeln“ (14) insgesamt gut gelungen. Ein lesenswertes Buch, gegründet auf jahrzehntelange therapeutische Erfahrung, das zurecht zum Standardwerk avanciert ist!

Münster *Philipp Thull*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Breitsameter, Christof (Hg.): Notfallseelsorge. Ein Handbuch. Aschendorff Verlag, Münster 2012. (363) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 52,10. ISBN 978-3-402-12940-1.

Notfallseelsorge ist keine neue Erfindung unserer Zeit. Es gibt die Sorge um die Seele des Menschen sicherlich schon so lange, wie es Menschen gibt. Die Notfallseelsorge – wie wir sie heute kennen – ist Anfang der 1990er-Jahre zuerst in Deutschland, dann auch in Österreich entstanden. Auslöser waren komplexe Schadensereignisse, wo man feststellen musste, dass die Seelsorge vor Ort nicht über genügend Ressourcen verfügt und nicht auf den Ablauf eines Akut-Einsatzes ausgerichtet ist.

Notfallseelsorge ist „Erste Hilfe für die Seele“. NotfallseelsorgerInnen mit einer speziellen Kriseninterventionsausbildung begleiten Menschen in akuten seelischen Notsituationen (plötzliche Todesfälle im häuslichen Bereich, Verkehrs- und Arbeitsunfälle, Suizid, Überbringung der Todesnachricht mit der Polizei, …).

In der akuten Krise der Menschen kommt Kirche mit der Notfallseelsorge an den Ort des Geschehens. Getreu dem Namen Gottes „Ich-bin-da“ (vgl. Ex 3,13–15) reichen NotfallseelsorgerInnen dem Menschen in seiner Not die Hand, begleiten ihn eine begrenzte Zeit und schaffen Raum für das „Not-wendigste“. Sie versuchen den Betroffenen einfühlsam und kompetent beizustehen. Gespräche, Zuhören, Dasein bilden einen Schwerpunkt der Arbeit, organisatorische Abläufe werden erklärt (Amtsarzt, Polizei, Bestatter …). Nach Möglichkeit und auf Wunsch werden Angehörige unterstützt, sich von der/dem Verstorbenen zu verabschieden. Nach Notwendigkeit wird an psychosoziale Einrichtungen weitervermittelt, um eine kompetente Nachbetreuung zu organisieren.

Gerade in diesen Lebenssituationen wird der Kirche immer noch und wieder mehr hohe Kompetenz zuerkannt. Inzwischen gehört die Krisenseelsorge zu den meist spezialisierten Gebieten der Pastoral. Dem will das völlig neu konzipierte, kompakte Handbuch entsprechen.

Mit dieser Publikation werden erstmals ausgewählte Beiträge der Veranstaltungsreihe *Notfallseelsorge und Krisenintervention*, die seit über zehn Jahren an der Kath.-Theol. Ruhr-Universität Bochum in Kooperation mit Notfallseelsorge, Feuerwehr und Rettungsdiensten stattfindet, einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Der Band bietet ein breites Themenspektrum mit vielen Beispielen aus der Praxis. In 30 Beiträgen gibt er Auskunft zu unterschiedlichsten Aspekten der seelsorglichen Krisenbegleitung:

Theologie: Gebet und Liturgie in der Notfallseelsorge, Theodizee, Kinder und Jugendliche angesichts des Todes, Organtransplantation, Patientenverfügungen. *Rechtswissenschaft:* Notfallseelsorge und Strafrecht, Umgang mit Medien in Krisensituationen, Gewalt in der Schule. *Medizin/Psychologie:* Amok und Suizid, Kinder in Notfällen, Sexueller Missbrauch, Gewalttätige Computerspiele, Psychiatrische Notfälle, Medizinethik. *Philologie:* Katastrophen/Schmerz und Tod in der Literatur, Rechtsextremismus im Web.

Die AutorInnen des Bandes stammen fachübergreifend aus den Bereichen Theologie, Jura, Medizin, Psychologie und Philologie und stehen mit beiden Füssen auch in der Praxis.

Umfassende Literaturangaben zu den Beiträgen ermöglichen auf Wunsch weitere Auseinandersetzung und Vertiefung. Damit bietet dieses Buch allen, die ehren- und hauptamtlich mit Notfallsituationen konfrontiert werden oder hier begleitend tätig und engagiert sind, eine Fülle an hilfreicher und solider Handreichungen. Es ist ein interessantes Kompendium zum Thema Notfallseelsorge und füllt symbolisch gesehen den Einsatzrucksack der NotfallseelsorgerInnen mit Handwerkszeug und Wissen aus der Praxis. Viele Facetten der Krisenseelsorge werden aufgezeigt und gut verständlich erklärt.

Linz *Michaela Helletzgruber*

◆ Sellmann, Matthias (Hg.): Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle. Herder Verlag, Freiburg i. Br–Basel–Wien 2013. (428) Pb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-451-30645-7.

Anliegen dieses Sammelbandes ist es, die Konzeptionsdebatte von Gemeinde intensiv zu führen. Wie geht es mit Kirche vor Ort weiter? Was sind dafür tragfähige Modelle? Dabei wird auf eine ungewöhnliche, aber produktive Konzeption gesetzt: Vier Grundsatztexten der Pastoraltheologen Rainer Bucher (Graz), Andreas Wollbold (München), Herbert Haslinger (Paderborn) und Norbert Mette (Dortmund) folgen Repliken dieser auf ihre Kollegen, die in einer weiteren Runde noch einmal eine Erwiderung erfahren. Im zweiten Teil geben sieben ExpertInnen (Dorothea Steinebach, Christian Hennecke, Hildegard Wustmans, Michael Böhnke, Michael Fischer, Christian Bauer, Markus-Liborius Hermann) je eine bedeutsame Handlungsanweisung für die Kirche vor Ort. Der Herausgeber widmet sich zum Schluss der Synopse der Positionen des gemeindetheologischen Diskurses und findet sechs zusammenhängende Ressourcen zukünftiger Gemeindeentwicklung.

Rainer Bucher und Herbert Haslinger sind pointierte Kritiker der Gemeindetheologie bzw. Gemeindeidee, die in den 1970er-Jahren entstanden ist. Diese Praxis- und Sozialform hat heute kaum mehr Passung mit der pluralen Lebenswirklichkeit der Menschen. Der Anspruch an Menschen, aktives Gemeindemitglied zu sein, ist nicht kompatibel mit einer an biografischen Bedürfnissen orientierten situativen Religiosität. Herbert Haslinger sieht Gemeinde als Fortsetzung des vorkonziliaren Paternalismus mit anderen Mitteln. Dieser Versuch scheitert aber zunehmend, weil sich viele Menschen distanzieren. Rainer Bucher plädiert dafür, das Territoriale möglichst lange aufrecht zu erhalten. Wenn es eine wahrnehmungssensible Angebotsstruktur ist, verringert das Territorialprinzip der Kirche die Gefahr, den „Zeichen der Zeit" auszuweichen. Das ist „ein starkes Signal diakonischer Selbstanbietung der Kirche an und für alle" (24), „die auch dorthin geht, wo die Kirche endgültig religionsgemeinschaftliche Macht verloren hat" (39). Hilfreich ist es, die Sozialform Gemeinde zu entmythologisieren und sie als Teil eines Netzes pastoraler Knotenpunkte zu verstehen.

Norbert Mette hält entgegen, dass die Intention des Konzils, Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften zu konzipieren, unzureichend eingelöst wurde, vor allem durch die Zentrierung auf das Leitungsamt. Die Gemeinde als Praxisform der Solidarität in Antizipation der Reich Gottes-Botschaft gibt es. Ohne den gemeindetheologischen Impuls wäre die Krise der Kirche noch tiefer. Notwendig sei eine stärkere Rückbesinnung auf die Sendung der Kirche in der Welt.

Irritierend dazu sind die Beiträge von Andreas Wollbold. Er schlägt eine Orientierung am dreifachen Amt Christi vor, in dem sich die gesamte Pastoral erschöpft. Insgesamt bleibt – trotz der Debatte – bei den Vorschlägen von Andreas Wollbold unklar, wohin sich die Pastoral angesichts der Krisenerfahrungen und veränderter Kontexte entwickeln könnte.

Diesem Sammelband gelingt es darzustellen, dass das Ganze tatsächlich mehr ist als die Summe seiner Teile. Nicht nur die Krise, Grenzen und Probleme der Sozialform Gemeinde werden benannt, es werden vielmehr Potenziale freigelegt, die hilfreich sind, um zumindest in mittlerer Reichweite Gemeinde als Teilbereich der Pastoral positiv weiterzudenken. Dazu gehören die stärkere Orientierung an Charismen, das Taufbewusstsein, das gemeinsame Priestertum und eine stärker pneumatologisch gewendete Ekklesiologie. Dabei werden „Anders-Orte" (Wustmans) entdeckt, welche die Kirche von einer Komm- in eine Gehstruktur (Hennecke) verwandeln. Nähe und Lokalität kommen so neu in den Blick.

„Gemeinde ohne Zukunft?" bietet viele Impulse für die pastoraltheologische Debatte, die pastorale Planung wie auch Inspirationen für die konkrete Arbeit vor Ort. Vorschnelle und immer fertige Antworten gibt es aber nicht. Das wäre aber wohl auch gar nicht praktikabel.

Linz *Andrea Mayer-Edoloeyi*

PHILOSOPHIE

◆ Schulz, Michael: Überlegungen zur ontologischen Grundfrage in Gustav Siewerths Werk „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger" (Neue Kriterien 7). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2003. (96) Kart. Euro 10,00 (D) / Euro 10,30 (A). ISBN 3-89411-386-3.

Der Bonner Dogmatiker Michael Schulz arbeitet in dieser Schrift einige Hintergründe und Zusammenhänge des im Titel angeführten Werks von Gustav Siewerth heraus. Dessen philosophiegeschichtliche Position besteht in der Überzeugung, „dass die thomasische Seinsdeutung den Aporien und Widersprüchen entzogen ist, die die Metaphysik im Horizont der Neuzeit ungewollt ihrem Schicksal der Destruktion entgegenführen musste" (15). Der Verfasser teilt grundsätzlich die Einschätzung Siewerths, meldet aber an einigen Stellen kritischen Vorbehalt an und versucht – angesichts der scharfen Kritik der philosophischen Entwicklung in der Neuzeit, die Siewerth bekanntlich immer wieder zu starken Worten greifen lässt –, manche Irritationen aufzufangen: „In Siewerths Hermeneutik der Geistesgeschichte zählt die Wirkungsgeschichte entscheidender Theorieelemente eines Ansatzes" (50). Die Bestimmtheit des Seins, darauf weist der Verfasser hin, begreift Siewerth als „Fülle und Beziehungsereignis" (69) – womit zum einen ein Differenz- und Subjektdenken ermöglicht wird, das beim Anspruch des Anderen (Levinas) ansetzt und nicht „im Sinn eines sich verwirklichenden Subjekts" (70) zu verstehen ist, zum anderen aber das verhindert wird, was zum „Schicksal der Metaphysik" wurde: „ein ‚Vergessen' der transzendenzbegründenden Aspekte der endlichen Wirklichkeit", die „in der Identifikation der Realität mit Kontingenz" (87) besteht.

Gewiss wäre es aufschlussreich gewesen, den ontologischen Ansatz Siewerths auch verstärkt mit relevanten metaphysikkritischen bzw. „nachmetaphysischen" Positionen der Gegenwart ins Gespräch zu bringen, was aber den vorgegebenen Rahmen vielleicht überstiegen hätte. Einführungen und Kommentare wie diese vorliegenden „Überlegungen" sind auf jeden Fall eine hilfreiche Angelegenheit, nicht zuletzt auch wegen der biografischen und bibliografischen Anmerkungen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSGESCHICHTE

◆ Bedenbender, Andreas (Hg.): Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche. Bonifatius Verlag, Paderborn 2013. (196) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 41,50. ISBN 978-3-89710-469-3.

Das schmale Bändchen vereinigt in sich die Vorträge, die bei der Internationalen Sommerakademie im Alfred Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald gehalten wurden. Anliegen der Tagung war es, das neuerdings stärker vertretene Modell einer langen und komplexen Geschichte der Trennung des frühen Christentums vom Judentum einer Prüfung zu unterziehen. Der Schwerpunkt lag dabei einerseits auf der Frage nach den Pharisäern und Schriftgelehrten, die in den Evangelien vielfach als die Gegner Jesu auftreten und deshalb für viele eine frühe Abgrenzung nahelegen, und andererseits auf der Analyse und historischen Einordnung der in den jüdischen Texten enthaltenen Polemik gegen christliche Lehren, in der noch in viel späterer Zeit auch ein gewisses Bedauern über die Trennung und den Verlust dieser Gruppe mitschwingt. Den Anfang macht ein Beitrag von *A. I. Baumgarten*, der auf dem Hintergrund antiker Texte herausarbeitet, dass die in Mt 23 enthaltene Beschimpfung der Pharisäer als ‚übertünchte Gräber' positiv als ein Hinweis darauf verstehbar sein könnte, dass sich die Pharisäer religiös u. a. mit ihrer Verehrung der Propheten und der Pflege ihrer Gräber zu profilieren suchten. *A. Bedenbender* setzt fort mit einer Darstellung der Pharisäer in den synoptischen Evangelien und in der rabbinischen Literatur, wobei er zu zeigen versucht, dass in den facettenreichen Zeugnissen über die Lehre und Praxis der Pharisäer auch Anteile stecken, die für verschiedene Gruppen eines „jüdisch-christlichen Kontinuums" (67) stehen, welche sich erst im Laufe der Zeit stärker abgrenzten und schließlich voneinander trennten. *F. Siegert* behandelt anschließend „Das Pharisäerbild des Evangelisten Johannes", das in der Grundschicht „ein freundliches Bild" (70) ist, wie er anhand der Perikopen über Nikodemus im Einzelnen darlegt. Erst die bearbeitete Fassung des Evangelisten enthält jenen polemischen Akzent, der nach Siegert in die Zeit der Verfolgungen unter Kaiser Hadrian gehört und schließlich zur Trennung von Juden und Christen führte. Mit dem anschließenden Beitrag über das johanneische Passa beschreibt Siegert noch eindrücklich, welche Sondertradition sich dahinter verbirgt und was sich aus dieser für die ‚Trennung der Wege' herauslesen lässt. In den Bereich der jüdischen Überlieferungen führt der zweite Beitrag von *A. Bedenbender* ein; er analysiert die rabbinische Überlieferung von der Geburt des Messias während der Tempelzerstörung und fragt nach

den möglichen Berührungen dieser Überlieferung mit der Kindheitsgeschichte Jesu. Eine besonders feine Klinge führt *D. Boyarin* in seinem ersten Beitrag „Sehnsucht nach dem Christentum, oder: Zurück ins Mittelalter?", in welchem er sich mit dem Buch von P. Schäfer, „Jesus im Talmud", auseinandersetzt und die These, dass die Trennungsphase zwischen Juden und Christen „ein Kampf auf Leben und Tod" (122 u. ö.) gewesen sei, den die Rabbinen mit allen Mitteln geführt hätten, überprüft. In detaillierten philologischen Analysen der von Schäfer behandelten Stellen im Talmud legt Boyarin dar, wie bestimmte Grundannahmen die Auslegung in Bahnen lenken können, die alte christliche Vorurteile anklingen lassen; im Besonderen geht es um den Vorwurf sexueller Unmoral der Christen wie auch der Heiligen Familie und nicht zuletzt der Mutter Jesu, der sich bei einer genauen Überprüfung der einschlägigen Formulierungen als krasses Fehlurteil erweist. Damit ergibt sich, dass Schäfers These eines ‚Kampfes auf Leben und Tod' unhaltbar ist. Im zweiten, nicht minder spannenden Beitrag stellt Boyarin die Hypothese eines vom Hellenismus geprägten kulturellen Raumes auf, der auch die babylonische Judenheit berührte, und erläutert diese Hypothese anhand von bestimmten Parallelen in der Lehre vom Menschen und der Erschaffung der menschlichen Seelen, wie sie im Talmud und auch in der spätantiken Tradition zu finden sind, ohne dass eine literarische Abhängigkeit auszumachen wäre. Den Abschluss des Buches bildet eine sehr geistreiche und einfühlsame Auseinandersetzung mit D. Boyarins Grundthese der engen Verquickung von Judentum und Christentum, die er u. a. im seinem Buch „Border Lines" dargestellt hat und die im Bindestrich des Ausdrucks „Judäo-Christentum" pointiert hervortritt.

Linz *Franz Hubmann*

◆ Markschies, Christoph: Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie (Forum Theologische Literaturzeitung 25). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012. (141) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-374-03058-3.

Längst ist der Begriff einer „Hellenisierung des Christentums" aus dem Schatten hoch spezifizierter, auch für den theologisch geschulten Leser tendenziell befremdender Debatte im Binnenraum der Dogmengeschichte getreten. Gleichsam markiert er ein zentrales Element im Prozess der Theologisierung der ersten Jahrhunderte, indem er die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als Liebe zu deskribieren trachtet. Als Verständigungsparadigma arriviert, feiert der Terminus ein unverhofftes Comeback: Ob in der Regensburger-Vorlesung „Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen" Benedikts XVI. begrüßt, oder von Seiten der Theologie, namentlich verbunden mit Georg Essen und Gerda Riedl kritisiert, hält der Terminus Einzug in den breiteren theologischen Diskurs. Für Christoph Markschies Anlass genug, seine zahlreichen Überlegungen zu dieser Thematik in einem Band zu bündeln und die Debatte gleichermaßen mit historischem Material zu unterfüttern. Dafür geht Markschies in drei Schritten vor: Zunächst setzt er mit einer Begriffsgeschichte (33–61) ein, um ein Bewusstsein der homonymen Entleerung und Divergenz zu generieren; danach fährt Markschies mit der Anwendungsgeschichte (63–97) fort und zeigt die variierende Kontextualisierung des Terminus, ehe er in einem dritten, den Band beschließenden Schritt (99-125) seine These eines Transformationsprozesses entfaltet. Dem schaltet Markschies eine Einleitung (15-32) voran, in der er, analog zu den beiden ersten Abschnitten, die „Deutungskategorie" von dem „Forschungsparadigma" unterschieden wissen möchte. Denn, so Markschies selbst, es besteht die „gefährliche[] Tendenz zur Konstruktion dualer Entitäten …, der der Terminus ‚Hellenisierung' Vorschub leistet […, da er] stets ein Verhältnis zweier klar abgegrenzter oder jedenfalls abgrenzbarer Entitäten impliziert: ‚Judentum' und ‚Hellenismus' oder eben ‚Christentum' und ‚Hellenismus'" (16). Dies birgt die Gefahr, in eine „duale[] Essentialisierung[]" (16) zu nivellieren. Darüber hinaus, so Markschies weiter, „verwenden wir … nicht einen in mehrfacher Hinsicht kontaminierten Grundbegriff, der gleichsam nie rein und unschuldig daherkommt, sondern immer zutiefst mit den großen, aber eben auch nicht unproblematischen geistesgeschichtlichen Entwürfen verbunden ist" (24). Diese beiden in der Einleitung grundgelegten Stoßrichtungen entfaltet Markschies in den zwei ersten Abschnitten. So zeigt er die semantischen Differenzen des griechischen Substantivs Ελληνισμος und dessen korrespondierenden Verbums ελληνιζειν

zu den neuzeitlich umgeprägten Begriffen der Hellenisierung bzw. des Hellenismus auf. Dabei variiert das antike Bedeutungsfeld ebenso wie jenes der Neuzeit: Vom angemessenen Gebrauch der griechischen Sprache, über den Sammelbegriff des Griechentums bis hin zur Durchdringung des christlichen Glaubens mit der griechischen Philosophie bildete der Terminus eine keineswegs indifferente Semantik aus. Markschies führt dabei den Leser durch die weitverzweigte Bedeutungsgeschichte und ordnet die Autoren dem jeweiligen Spektrum zu. Ähnlich verfährt er im zweiten Abschnitt, wo er die dahinter liegende interdisziplinäre Rückkoppelung freilegt und die unterschiedlichsten Kontexte von Theologie, Altertumskunde und Geschichte dediziert. Auch hier fällt Markschies Fazit ernüchtern aus, wenn er moniert, dass „der Begriff ‚Hellenisierung' weder inhaltlich noch chronologisch sonderlich spezifiziert und eher diffus gebraucht" (94) wird. Trotz dieses Befundes spricht sich Markschies in seinem dritten Abschnitt für die Beibehaltung des Forschungsparadigmas „Hellenisierung" aus. Inhaltlich möchte er dabei „das neuzeitliche Forschungsparadigma ‚Hellenisierung des Christentums' … im spätantik-paganen Sinn von ελληνισμος auf den Bildungsbegriff zuspitzen" (111). Damit markiert das zur Disposition stehende Forschungsparadigma „vor allem und zuerst eine spezifische Transformation der alexandrinischen Bildungseinrichtungen und der dort praktizierten Wissenschaftskultur in der theologischen Reflexion des antiken Christentum" (121). Dabei ist zu beachten, dass der Rezeptions- als Transformationsprozess sich stets in zwei Richtungen erstreckt: Nämlich in der Annahme von neuen Denkformen (griechische Philosophie und Sprache), aber auch im Zuschnitt dieser von Seiten des vorliegenden Objekts (christliche Offenbarungsbotschaft). Solange man den Prozess der „Hellenisierung des Christentums" als Dualität, gleichsam eines entweder Griechentums oder Christentums liest, verdeckt man die historischer Realität mit ihren ungleich komplexeren Ökonomien.

Salzburg *Klaus Viertbauer*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Platzbecker, Paul: Religiöse Bildung als Freiheitsgeschehen. Konturen einer religionspädagogischen Grundlagentheorie (Praktische Theologie heute 124). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013. (463) Pb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 66,90. ISBN 978-3-17-022439-1.

Mit dem hier zu besprechenden Buch hat sich Paul Platzbecker (Jg. 1966), seit 2012 stellv. Leiter des Instituts für Lehrerfortbildung Mülheim/Ruhr und Privatdozent an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2011 habilitiert (Betreuer: Striet, Biesinger).

Platzbecker geht es um transzendentalphilosophisch-freiheitsanalytisch grundgelegte „Konturen einer religionspädagogischen Grundlagentheorie" – ein Projekt, mit dem er an seine Dissertation zur Auseinandersetzung zwischen Verweyen und Pröpper anschließen kann. Nur am Rande sei biografisch notiert, dass Platzbecker selbst auch als Religionslehrer tätig gewesen ist.

Nachdem er in der Einleitung (13–19) das Problemfeld „Glaube und Bildung" skizziert hat (als Kronzeuge kann hier Englert gelten), widmet er zunächst einen länglichen Prolog (22–75) der Verhältnisbestimmung systematischer und praktischer Theologie (bzw. der Religionsdidaktik) sowie den Anforderungen, die an eine Grundlagentheorie religiöser Bildung zu stellen seien. Der fundamentaltheologischen Grundlegung dient ein Grundriss einer Theologie der Freiheit (78–138), den er vom frühen Fichte und Krings ausgehend in engem Anschluss an Pröpper und teilweise Verweyen darstellt. Im zwei Kapiteln „Klärungen" nimmt er zunächst durch eine Verhältnisbestimmung von „Glaube" und „Religion" (fides qua und fides quae, vgl. Fries) Stellung zum Problem der Lehrbarkeit von Religion und der Lernbedürftigkeit von Glaube (140–195) und versucht sodann, religiöse Bildung in einen freiheitsanalytisch verantworteten Bildungsbegriff einzuzeichnen (196–276; Kronzeuge hier: Benner). Die Anwendung erfolgt in zwei Kapiteln „Diskurse", einmal zur Kontroverse um Kompetenzen und Standards in Bildung und Religionsunterreicht (278–334; hier sei auf seine Rezeption Hemels hingewiesen), sodann zur Anwendung des Leitbegriffs Freiheit als Geltungskriterium unterschiedlicher Ansätze des Religionsunterrichts im Rahmen der Diskussion um die weitere Tragfähigkeit des Korrelationsbegriffs (335–407). Platzbecker referiert hier – leider wenig systematisch – aktuelle Kontroversen um abduktiv-korrelative und performative Ansätze

Christen und Muslime im Dialog

Peter Hünseler / Salvatore Di Noia (Hg.)

Kirche und Islam im Dialog

Europäische Länder im Vergleich

In den Ländern Europas sind im Rahmen der Integration des Islams neue gesellschaftspolitische Konfliktfelder entstanden. Im Zentrum der Kontroversen stehen die Werte des Zusammenlebens, die sich in Europa geistesgeschichtlich und politisch entwickelt haben. Wie positioniert sich die katholische Kirche im Dialog mit dem Islam in verschiedenen europäischen Ländern?

304 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2216-0
€ (D) 34,95 / € (A) 36,–

Johannes Herzgsell

Das Christentum im Konzert der Weltreligionen

Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog

Der Autor führt in die fünf großen Weltreligionen ein, arbeitet Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten zwischen ihren zentralen Lehren heraus und plädiert schließlich für einen religionstheologischen Inklusivismus als die für Christen angemessene Sicht des Zueinanders der Religionen. Das Buch bietet eine breite informative Grundlage für den interreligiösen Dialog.

600 S., kartoniert, ISBN 978-7917-2385-3
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

sowie den Alteritätsansatz Rusters (den er subtil – vgl. 26 und 363! – in die Nähe Deharbes rückt) und spricht sich dezidiert für eine „freiheitsanalytische relecture" des – systematischen (Schillebeeckx) wie religionsdidaktischen – Korrelationsbegriffs aus. Bedauerlich, dass er das neuere kommunikativ-hermeneutische Modell (Lombaerts/Pollefeyt/Roebben) außeracht lässt. Abschließend resümiert er die Konturen seiner Grundlagentheorie religiöser Bildung (410–423) derart konzise, dass man jenem Leser, dem der etwas zähe Nominalstil des Verfassers fad wird, zum Sprung ins Resümee anraten mag.

Verdienstlich ist m.E. dreierlei: 1. die freilich weiter zu erörternde begriffliche Ausschärfung von „Glaube" und „Religion", die genauer sehen hilft, was im Religionsunterricht lehrbar ist und was nicht; 2. dass Platzbecker einen (!) möglichen Ansatz zur fundamentaltheologischen Grundlegung des Religionsunterrichtes vorführt; 3. die Sensibilisierung für „Freiheit" als Kriterium (bzw. nach Platzbecker: Leitbegriff) einer guten Religionsdidaktik.

Fasst man aber als wesentliches Substrat die Erkenntnis, dass Selbstverständnis und Praxis des Religionsunterrichts sich daran messen lassen müssen, ob sie Recht, Fähigkeit und Notwendigkeit der Selbstbestimmung der Schüler wirklich ernstnehmen, ohne dem allfälligen Indifferentismus („muss jeder selber wissen") nachzugeben, dann frage ich mich, ob dies nicht ebenso seinsphilosophisch begründet werden könne (zumal ich den Gewinn der „freiheitsanalytischen relecture" des ohnehin unscharfen Korrelationsbegriffs nicht sehe), ferner, ob „Freiheit" nicht eher ein (!) Kriterium, nicht aber der (!) Leitbegriff der Religionsdidaktik sei (vgl. etwa Korrelation, Symbol). Mehr noch frage ich mich, ob der transzendentalphilosophische Ansatz nicht auch in Fichtes Offenbarungskritik münden müsse: Führt nicht „Freiheit" als Geltungskriterium jeder Offenbarung (393 f.) notwendig in eine Vernunftreligion, die der Offenbarung gar nicht bedarf? Wie ließe sich dann im Klassenzimmer anderes als Lessings (134 f.) pluralistische Menschheitserziehung vermitteln? Und wie Trinität lehren, wenn unklar ist, wie sie transzendentalphilosophisch zu denken sei (vgl. 114 bzw. Striet/Schärtl)? In konsequenter Anwendung ergeben sich hier Desiderate!

Alles in allem ein notwendiger Beitrag zur systematischen Grundlegung des Religionsunterrichts!

Aachen *Martin Hoppe*

SPIRITUALITÄT

◆ Ouellet, Marc: 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.

Über die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft wird landauf landab viel diskutiert: Welchen Weg sollte sie beschreiten und welche Visionen und Perspektiven gibt es, um das Verhältnis von Amtspriestertum und Priestertum aller Gläubigen theologisch weiterdurchzubuchstabieren? Auf welche Weise können getaufte Frauen und Männer in Pastoral und Gemeindepraxis ihre jeweiligen Charismen einbringen? Mit dem Stichwort „Charisma" sind wir auch schon beim Thema. Hiermit sind im Neuen Testament die so genannten „Gnadengaben" des Heiligen Geistes gemeint. Also: Wenn jemand überzeugend Weisheit und Erkenntnis vermitteln kann, ist dies ein „Charisma", eine besondere Begabung. Auch die Fähigkeit, genau hinzuschauen, zu prüfen und die „Geister zu unterscheiden", um schließlich das Gute zu behalten, ist ein solches Charisma. Ebenso die Glaubenskraft, die Gabe Kranke heil zu machen und die Fähigkeit, „in Zungenrede" zu reden, wird als Charisma bezeichnet. Hinzu kommt noch die Gabe der Prophetie, mit der wohl nicht in erster Linie gemeint ist, windige Zukunftsprognosen abzugeben, sondern die Gegenwart kritisch im Hinblick auf die Gottesfrage zu durchleuchten. All diese „Be-gabungen des Hl. Geistes" gibt es auch heute in der Kirche: Der eine kann lehren, der andere wiederum findet die richtigen Worte am Krankenbett, der oder die andere legt prophetisch einen Finger auf die offenen Wunden der Kirche, um so einen Heilungsprozess einzuleiten.

Marc Kardinal Ouellet hat ein kleines, aber feines Buch zum Thema „Charismen" vorgelegt. Der Autor ist kein Unbekannter, galt er doch beim Konklave im März 2013 als „papabile" und möglicher Nachfolger von Benedikt XVI. Ouellet ist u. a. Präfekt der Bischofskongregation, Präsident der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika und Mitglied der Kongregation für die Glaubenslehre. Aber auch im Päpstlichen Rat für die Kultur und die Neuevangelisierung ist der gebürtige Kanadier aktiv. In seinem aus Vorträgen hervorgegangenen Buch greift er die Theologie der Charismen auf und

entfaltet Perspektiven für eine ebenso biblisch verantwortete wie auf eine tragfähige Zukunft gerichtete Sicht kirchlichen Lebens.

Alle Getauften gehören zum *Volk Gottes*, sind *Leib Christi* oder sind – wie wir auch sagen können – *Tempel des Heiligen Geistes*, was das 2. Vatikanische Konzil (1962–1965) noch einmal sehr deutlich hervorgehoben hat: ein „Pfingstereignis für die Kirche", wie Ouellet meint (9). Den Heiligen Geist nennt er im Anschluss an Hans Urs von Balthasar einen „Exegeten" des menschgewordenen Wortes (vgl. 21). Er ist Gabe des Vaters und des Sohnes, verbindendes Band zwischen ihnen. Das Miteinander von Priestern und Laien versteht Ouellet als Ausdrucksform des Gottesgeistes, um die Liebe zwischen Vater und Sohn ins Herz der Kirche zu legen (vgl. 26). Das Verhältnis von Laien und Priestern also als ein Spiel der Trinität. Für Verbindung und Einheit hat demnach der Heilige Geist zu sorgen, der auch heute in der Kirche weht und lebendig ist.

Ouellet betont die Notwendigkeit, zum einen die Kollegialität der Bischöfe, zum anderen den Ausbau der Mitverantwortung von Laien wie Klerikern voranzutreiben. Er nennt dies schlicht und einfach „communio-Spiritualität" (28). Und er fügt hinzu: „Das Trinitarische wird im Zusammenspiel zwischen Getauften und Amtspriestern offenbar, d. h. zwischen den beiden sich gegenseitig ergänzenden Formen der Teilhabe am einzigen Priestertum Christi. Das allgemeine, in der Taufe gegründete Priestertum und das im Weihesakrament gründende Amtspriestertum wurzeln letztlich in der Unterscheidung der göttlichen Personen, deren wir durch die Gnade der Taufe bzw. der Weihe in inniger Weise teilhaftig werden." (43) Wenn man sich das Verständnis von „Laien" in der Kirche bei so manchem „Klerikalisten" wie „Memorandisten" anschaut oder anhört, sind diese Worte ganz wohltuend. „Um die ungesunde Polarisierung zwischen Hierarchie und Laientum zu überwinden", so der Autor, „ist nicht nur Bekehrung und Besinnung auf beiden Seiten nötig, sondern auch eine trinitarische Vertiefung der Zusammengehörigkeit der kirchlichen Stände" (103). Damit ist keiner Nivellierung des Priestertums oder einer Klerikalisierung der Laien das Wort geredet. „Die Würde der Laien", so Ouellet, „ruht in ihrer Teilnahme am Empfangen und Weiterschenken der göttlichen Liebe" (72). Insofern ist es die Aufgabe und heilige Pflicht einer und eines jeden, das Evangelium innerhalb jener weltlichen Bereiche, in die sie und er eingebunden ist, zur Geltung zu bringen. Er oder sie ist aufgerufen, das Heilige im Profanen darzustellen: Entgegen einer Profanierung, „Verweltlichung", des Heiligen und für eine Heiligung der Welt. Das Fazit der Rezension: Ein wirklich „spirituelles", „geistreiches" Buch, das zur Lektüre und weiteren theologischen Auseinandersetzung über heutiges kirchliches Leben einlädt und hiermit empfohlen sei.

Freiburg i. Br. *Marcus Knaup*

THEOLOGIE

◆ Sánchez de Murillo, José (Hg.): Das Mönchtum (Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst 8). Echter Verlag, Würzburg 2002. (400) Pb. Euro 32,80 (D) / Euro 33,80 (A) / CHF 55,00. ISBN 978-3-429-02439-0.

◆ Sánchez de Murillo, José (Hg.): Menschen, die suchen (Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst 9). Echter Verlag, Würzburg 2003. (533) Pb. Euro 32,80 (D) / Euro 33,80 (A) / CHF 55,00. ISBN 978-3-429-02513-7.

Diese beiden Bände befassen sich auf ihren fast eintausend Seiten zum überwiegenden Teil mit dem Ordensleben. Den Aufsatzreigen eröffnet der evangelische Theologe Franziskus Christoph Joest mit einem überzeugenden Plädoyer: „Der ‚Ursprung des Mönchtums' fällt mit dem Ursprung des Christentums zusammen." Leider wird diese auf der Höhe heutiger Forschung argumentierende Darstellung bereits im zweiten Artikel konterkariert. Hier versucht Katharina Ceming einen Vergleich der verschiedenen Rückzugsbewegungen im Hinduismus, Buddhismus und Christentum. Zumindest in Bezug auf das christliche Mönchtum verfährt sie recht schablonenhaft und deutet m. E. vorschnell anthropologische Konstanten als grundlegende Ähnlichkeiten der Religionen. Aufmerksam erschließt Marianne Schlosser den Propheten Elija als Schlüsselfigur für das kontemplative Ordensleben. Peter Grossmann bietet einen archäologischen Einblick in die Behausung der Wüstenväter.

Eine Stärke der beiden Bände ist die Detailbesichtigung von Traditionssträngen des Lebens nach den evangelischen Räten. Besonders stechen heraus Bruno Rieder über die Kartäuser, Floridus Röhrig über die Augustiner-Chorherren, Willigis Eckermann über die Spiritualität der Augustiner-Eremiten, Nikolaus Kuster mit dem vielsagenden Titel „Brüder des Volkes zwischen Kloster und Welt" über die Kapuziner, Isnard Wilhelm Frank über die Dominikaner, Klaus Schatz über die Jesuiten und Magdalena Aust über La Trappe. In systematisch-historischer Hinsicht interessant sind die Abhandlungen von Otto Hermann Pesch („Mönchtum in der Kirche"), Gottfried Meier („Mönchtum und Moderne"), Johannes Schaber („Heidegger und das Mönchtum" sowie „Max Scheler als Interpret des Mönchtums"), Gerhard B. Winkler („Reformidee in der Ordensgeschichte") sowie Nikolaus Kuster („Wanderradikale und heimatlose Mönche: Wie eine bewegte Lebensform immer wieder sesshaft wird"). Den Schritt hin zur Mystik vollzieht Alois M. Haas in „Weisheitliche Wege der christlichen Mystik". Hier leuchtet auf, was bisweilen als monastische Theologie bezeichnet wird; dieses weisheitliche Denken bezieht Haas meisterhaft auf die heutige Erfahrungswelt. Als Entfaltung dieser Denkrichtung kann der hervorragende Aufsatz von Michael Plattig „Sanftmut. Zu einem missverstandenen Motiv der Mönchsspiritualität" gelten.

Der Blick über den europäischen Horizont hinaus ist den Bänden ein Anliegen. So finden sich Abhandlungen über Ramón Pané, Sri Ramana Maharshi oder das Mönchtum im Shintoismus. Neuere, einem breiten Publikum unbekannte Strömungen werden ebenso erörtert, etwa in einem Aufsatz über Antonio Rosmini, den Philosophen als Ordensgründer, wie es Markus Krienke ausdrückt. Oder in einem Selbstportrait früherer Karmelitinnen über ihr Eliakloster in Humlikon (Schweiz).

Diese zwei Bände bilden den Abschluss der grün-roten Reihe „Edith Stein Jahrbuch", die seit 1995 wertvolle Bände vorlegte. Die neue blaue Reihe erscheint in wesentlich geringerem Umfang im gleichen Verlag und wird im Auftrag des Teresianischen Karmel herausgegeben von Ulrich Dobhan. Die hier besprochenen Bände der alten Reihe bleiben von Bedeutung für die Beschäftigung mit dem Mönchtum. Nur einige Artikel zum Generalthema weisen allerdings Bezüge zu Edith Stein auf (vgl. vor allem die Beiträge von Carla Jungels und Maria Amata Neyer über die Geschichte des Kölner Karmel). Darüber hinaus beschäftigen sich mehrere Artikel explizit mit Edith Stein. Jeder Band enthält in gewohnter Weise die neuesten bibliographischen Angaben zur Edith-Stein-Forschung.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Hoff, Gregor Maria / Winkler, Ulrich (Hg.): Poesie der Theologie. Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie. Bachl-Lectures 2007–2011 (Salzburger Theologische Studien interkulturell 45). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (179) Pb. Euro 19,00 (D, A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7022-3192-7.

Gottfried Bachl hat die Gottesfrage in seinem theologischen Wirken mit neuen Worten gestellt und blieb den „flüchtigen Buchstaben für Gott" (9) poetisch auf der Spur. Zu seinem 80. Geburtstag hat die Salzburger Theologische Fakultät einen Studienband herausgegeben, der zum einen den emeritierten Kollegen porträtiert und zum anderen acht der zwischen 2007 und 2011 gehaltenen Bachl-Lectures dokumentiert.

Zu Beginn skizziert *Alois Halbmayr* auf dem Hintergrund der Biografie von Bachl, wie sehr dieser „Fragen und Streiten" als „eine Form der Andacht" versteht. (13) Literatur war ihm mit ihrer Widerständigkeit stets treibende Kraft und Quelle neugieriger Unruhe. Sie prägte Bachls theologisches Denken und Schreiben, in seinem genauen Blick auf Jesus ebenso wie in seiner kritischen Zeitgenossenschaft. *Ulrich Winkler* hat mit Gottfried Bachl ein Gespräch über Herkunft, Lebenserfahrungen und Theologie geführt. Darin wird u. a. deutlich, warum Bachl „zur Vermehrung der Simplizität nichts tun wollte" (30). Nach wie vor ist ihm „Aussichtslosigkeit […] kein hinreichender Grund, eine notwendige Sache nicht zu tun." (31)

In den Bachl-Lectures widmeten sich wissenschaftliche Fachleute wie auch Literaten „Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie". Die erste Vorlesung galt „Lebensbilanzen und Sterbeerfahrungen" und *Karl-Josef Kuschel* analysiert darin fiktive und autobiografische Krebsliteratur unter dem Vorzeichen, dass „das literarische Medium […] die intensivste Form [ist], uns selbst dabei zuzuse-

hen, was aus uns geworden ist“ (35). *Alex Stock* denkt in seinem Beitrag über Liturgie und Poesie nach: „Sonntags Gedichte?“ Die Lektüre solcher Literatur werde für Theolog/inn/en dann zum Ereignis, wenn die Poesie des Textes „in ihre ureigene Schreib- und Redeweise eingreift“ (60). *Georg Langenhorst* ortet unter den Schriftsteller/inn/en des 21. Jahrhunderts eine „neue Unbefangenheit“ im Umgang mit Religion. (74) Er elaboriert seine These unter dem Titel „Ich gönne mir das Wort Gott“, einer Äußerung des Schriftstellers Andreas Maier. Der Literat *Markus Orths* sprach in den Bachl-Lectures über seine Erfahrungen von Existenz und Transzendenz im Schreiben, Erfahrungen vom Ganzen des eigenen Lebens und der Bewegung zum anderen Menschen hin – die für ihn „einzig mögliche Form von Transzendenz“ (102). Literatur lotet so Grenzen und Grenzerfahrungen aus.

Die Literaturwissenschaftlerin *Barbara Vinken* stellt mit Flauberts Félicité aus „Das einfache Herz“ einen Antitypus zu Maria vor, eine moderne Heilige in ihrer Tragik. Félicité wird zugleich „Paradigma eines Zustandes der Sprache in der Moderne, in der das Wort zum toten Buchstaben geworden ist“ (122). *Eckhard Nordhofen* befragt Religionsgeschichte unter dem Aspekt des Medienwechsels. Die „Lehr-Perfomance“ Jesu in der Szene mit der Ehebrecherin aus Joh 8 bestehe darin, mit dem Finger des inkarnierten Logos die Schrift zu „zerschreiben“. (134) *Susanne Heine* wiederum sieht den Glauben aus der christlichen Tradition „auswandern“ etwa in eine „heilige Natur“, auf die sich die Attribute Gottes übertragen lassen, mit Ausnahme der Personalität. Die Frage, ob Kunst der Fluchtort der Gottesfrage sei, beantwortet Heine mit weder Ja noch Nein. Immerhin erweisen sich heilige Natur und Mysterium als „spirituelle Platzhalter“ (153). Zuletzt reflektiert *Rudolf Habringer* sein Schreiben. Für ihn sollte Literatur „vordringen an einen Ort des Eingemachten, an den Ort eines existentiellen Schmerzes, an einen Ort, der sich für jeden Menschen anders buchstabiert“ (164). Er schließt mit einem Text Bachls – einem Gebet, das auf Antwort wartet.

Die Bachl-Lectures lassen sich als Resonanz auf Bachls theologischen Anspruch lesen. Diese sie abschließende Dokumentation forciert eine offene und fortzuschreibende „Poesie der Theologie“ – ad multos annos!

Graz *Elisabeth Pernkopf*

◆ Loichinger, Alexander: Frage nach Gott. Bonifatius Verlag, Paderborn 2003. (152) Kart. Euro 14,30 (A). ISBN 3-89710-258-7.

Eine der größten Verunsicherungen theologischen Denkens besteht in der „Erfahrung, dass die Welt, in der wir leben, durchaus mehrdeutig ist. Man kann die Welt religiös deuten. Man kann sie aber auch ohne Gott verstehen“ (28). Dieser schwierigen Zweideutigkeit, die weder einem religiösen Glauben noch einer atheistischen Position eine argumentative Vorrangstellung lässt, geht der Verfasser in seiner Darstellung nach und weist darauf hin, dass das menschliche Leben ohne einen grundsätzlichen „Vertrauensvorschuss“ (126) in die konkrete Wirklichkeit nicht möglich ist. Im Glauben kommt „das Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen“ (13) zur Sprache, wie sich das in der Auseinandersetzung mit zentralen Themenfeldern zeigt, die den Aufbau dieses Buches strukturieren: Glaube und Theologie, Gottesbeweise, Leid und Übel in der Welt, Naturwissenschaft und Theologie, religiöse Erfahrung.

Manche Ausführungen arbeiten Sinn und Anliegen theologischer Fragestellungen klar heraus und weisen Missverständnisse zurück; so wird etwa verdeutlicht, dass sich Begriffe wie Freiheit, Gewissen, Person und Vertrauen dem „sinnneutralen Kausalitätsdenken der Naturwissenschaft“ (105) entziehen, Gott also „nicht in den noch verbleibenden naturwissenschaftlichen Wissenslücken“ (115) wirkt. Andere Thesen wie die tendenzielle Interpretation der Leiderfahrung als „Reifungs-“ oder „Entwicklungsprozess“ (83) sowie die Erklärung, Gott hätte „aus logischen Gründen“ (78, 84) keine Welt erschaffen oder zulassen können, die weniger leidvoll sei, werden vermutlich mehr Fragen aufwerfen als beantworten. Auch die Einschätzung, dass unterschiedliche religiöse Erfahrungen und Gottesbilder „kein weiteres Problem“ darstellen, weil „sich Gott den unterschiedlichen Menschen in unterschiedlichen Kulturen eben in unterschiedlicher Weise zur Erfahrung gibt“ (140), deckt die Herausforderung des religiösen Pluralismus eher zu, als dass sie sich ihr stellt.

Das wichtigste Anliegen dieses Buches ist die Einsicht, dass es „keine separate Glaubensvernunft“ (31) gibt, die im Gegensatz zu menschlichen Grunderfahrungen oder wissenschaftlichen Einsichten stünde, sowie die Ermutigung dazu, dass ein „Glaubensvertrauen berechtigt ist“ (88).

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Marschler, Thomas: Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (428) Pb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 62,90. ISBN 978-3-7917-2320-4.

So spannend ein theologischer Lebenslauf in jüngerer Zeit noch sein kann, stellt sich derjenige Karl Eschweilers dar: eine „Gnadenkrise" in Folge seiner Erfahrungen als Frontpriester im 1. Weltkrieg überwand er durch Rekurs auf den nüchternen Thomismus und warf sich bald in den Kampf, diesen von den Ausformungen der Barockscholastik zu „reinigen", stand fortan immer in heftigsten innerkirchlichen Auseinandersetzungen, war Vertrauter Carl Schmitts und als Rektor der Theologischen Akademie in Braunsberg eine vortreibende Kraft der antirömischen Partei im deutschen Katholizismus, wurde schließlich aber nicht deswegen und auch nicht wegen seiner inhaltlichen Nähe zu liturgischen und theologischen Reformbewegungen der Zeit vom Priesteramt suspendiert, sondern aufgrund seiner Rechtfertigung des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" (vgl. 287 f.).

Eschweilers Fundamentaltheologie ist im zeitlichen Hintergrund, im systematischen Interesse mit der „Nouvelle Théologie" verwandt, ihre anthropologische Schlagseite bringt sie dem Modernismusvorwurf nahe, während sie gleichzeitig in ihrer Betonung des Glaubens, ihrer freiheitsfremden Gnadenlehre und ihrer Rationalismuskritik (vgl. 116 f.) der dialektischen Theologie verwandte Züge zeigt.

Aber wie kann man sich auch heute noch mit einem Theologen auseinandersetzen, für den die „auf die Gnade des Glaubens in der Kirche Jesu Christi hin offene Natur des deutschen Volkes … identisch [war] mit dem nationalsozialistisch geprägten und regierten Volk" (242)? Lässt sich die Theologie von den Irrtümern und „Verstrickungen" des Theologen trennen, oder ist sie wegen offenkundiger Zusammenhänge insgesamt abzutun?

Thomas Marschler nimmt konsequent und formal wie inhaltlich auf hohem Niveau den Weg über die Darstellung von Kontext und Entwicklung des Denkens Eschweilers, um dessen Werk in Stärken und Schwächen zu würdigen und objektiv beurteilen zu können. Die Verwandtschaft dieses Denkens zu den Leidenschaften und Umständen seiner Zeit und seine Prägung durch diese wird dadurch klargestellt. Wie wenig eindeutig die – theologischen wie politischen – Fronten gezogen werden können, lässt sich an der Motivation der Politischen Theologie Eschweilers ersehen: „Die Sehnsucht nach einem auf seinen religiösen Kern konzentrierten, in Distanz zur Parteienpolitik rückenden Katholizismus mündete so in einer politischen Theologie ungeahnter Intensität" (367). So konnte Eschweiler die antiklerikalen Konsequenzen solcher Theologie als überzeugte Verteidigung des Evangeliums gegen Reichstheologie und Ultramontanismus – sowie als Möglichkeitsbedingung einer „glückliche Ehe" zwischen Vater Staat und Mutter Kirche – verstehen, für die er seinem Gewissen bis zur Suspendierung folgen musste (vgl. 332 f.).

Nach seiner Beschäftigung mit Hans Barion, der als Fakultätskollege Eschweilers auch dessen Nähe zu Carl Schmitt und zum Nationalsozialismus teilte (Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts: Hans Barion vor und nach 1945, 2004), liefert Thomas Marschler mit dem vorliegenden Band einen weiteren wertvollen Beitrag zu einem heute wenig bearbeiteten Kapitel der deutschen Theologie- wie Geistesgeschichte der Zeit vor 1945. Positiv hervorzuheben ist allein schon, dass er dieses politisch heikle Feld ohne Scheuklappen und Vorurteile betritt, Leben und Werk und darin Wahrheit und Irrtum, Leistung und Versagen Karl Eschweilers untersucht. Die Monografie zeichnet sich darüber hinaus durch eine knappe, aber das werkgeschichtliche Bild gut ergänzende Berücksichtigung des Privatlebens und Charakters ihres Gegenstands aus.

Linz *Josef Kern*

◆ van Harskamp, Anton / Meyer-Wilmes, Hedwig / Blome, Andrea / Drey, Johann Sebastian von / Möhler, Johann Adam / Staudenmaier, Franz Anton: Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier. Aus dem Niederländischen von Hedwig Meyer-Wilmes und Andrea Blome (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 13). Francke Verlag, Tübingen–Basel 2000. (600) Kart. Euro 72,00 (D). ISBN 3-7720-2581-1.

Dass Theologiegeschichte nicht nur im Dokumentieren und Sammeln bio- und bibliografischen Materials besteht, sondern als spannende Analyse sozialer, gesellschaftlicher und kultureller Lebensfelder verstanden werden kann, beweist die vorliegende Untersuchung, die aus dem Niederländischen ins Deutsche übertragen wurde. Das Hauptziel der Studie liegt darin, „eine Art und Weise zu demonstrieren, in der das Verhältnis zwischen vorhandener Theologie und vorhandenem Kontext in ideologiekritischer Absicht analysiert wird" (41). Einleitend klärt der Verfasser seinen methodischen Zugang: „Ideologiekritik" betrifft vor allem die „religiöse Grundform der Ideologie", die in der „Identifikation des Sprechens über Gott und den Menschen mit dem Inhalt des Sprechens selbst" (11) besteht. Die Betrachtungsweise, die in diesem Buch geübt wird, ist eine *marxistische*, womit nicht eine politische oder weltanschauliche Doktrin gemeint ist, sondern eine „Methode der Interpretation der Geschichte" (15). Der Kern der Methode von Karl Marx, so hebt Anton van Harskamp hervor, besteht in der „Aufdeckung der dialektischen Beziehung zwischen der Totalität von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein" (16). Für den Diskurs systematischer Theologie bringt diese Methodik eine spezifische Qualität kontextueller Interpretation mit sich: „Bedeutung und Wert von Texten können erst dann aufgespürt werden, wenn wir sie (auch) in soziale Praktiken eingebettet sehen" (26). Dass solche „sozialen Praktiken" immer auch mit Konflikten zwischen sozialen Kollektiven zu tun haben (traditionell „Klassenkampf" genannt), gehört zu den Grundvoraussetzungen eines marxistischen Geschichts- und Gesellschaftsverständnisses. Von daher versteht sich die Grundhypothese dieser theologiegeschichtlichen Untersuchung: „Es gibt einen wesentlichen Zusammenhang zwischen den Ideen, die in geschriebenen Texten niedergelegt sind, und […] der Position, die der Autor von Texten aufgrund seiner Klasse im Prozess des Klassenkampfes einnimmt" (45).

Auf diesem hermeneutischen Hintergrund entwickelt der Verfasser seine umfangreiche Darstellung einer kirchlichen und theologischen Wende, die er am Ende des Buches mit der Frage zusammenfasst: „Was ist rund zwei Jahrzehnte vor 1850 in der Tübinger Theologie als solcher passiert, dass sie um 1850 das Feld für die Neoscholastik räumen musste" (579)? Konkret geht es um die Situation der katholischen Kirche nach der Säkularisation von 1803, die sozial und politisch eine vermehrte „Kohäsion" (179) des Katholizismus sowie eine wachsende Distanzierung vom herrschenden Staatskirchentum mit sich brachte. Auf all die schweren Auseinandersetzungen und ihre teils paradoxen Konsequenzen, welche die Dialektik dieser Säkularisierung mit sich brachte, geht der Verfasser sorgfältig ein: so etwa auf den Münsteraner und Mainzer Kreis, die Gruppe um Johann Michael Sailer (1751–1832), die katholische Aufklärung, den politischen Katholizismus, den Deutschkatholizismus, das katholische Pressewesen und den Einfluss der Romantik. Einen Brennpunkt des Geschehens bildete hier zweifellos die katholisch-theologische Fakultät in Tübingen, auf die sich der Verfasser im zweiten großen Teil seiner Untersuchung konzentriert. Schon ein Blick auf das (frühe) Werk von *Johann Sebastian Drey* (1777–1853) und *Johann Adam Möhler* (1796–1838) – vor allem dessen Werk „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus" (1825) – nimmt Anzeichen eines Umschwungs wahr: „Wo Drey in der Ekklesiologie zwischen dem Wesenhaften und dem Nicht-Wesenhaften einen Unterschied macht und auf der Basis dieser Unterscheidung die Möglichkeit der Kritik an der real existierenden Kirche kennt, da kann Möhler den Unterschied nicht mehr vollziehen und demzufolge die bestehende Kirche nicht mehr der Kritik aussetzen" (399). Noch deutlicher zeigt sich die einsetzende Trendwende – die der Verfasser mit der „Hypothese vom Vorrang der Kirchenpolitik als erklärender Instanz für die Tendenzen in der Theologie" (417) erklärt – in der „politisierenden Theologie" von *Franz Anton Staenmaier* (1800–1856). Für ihn ist die Ablehnung des Pantheismus im Allgemeinen und der Philosophie Hegels im Besonderen charakteristisch; er führt einen theologischen Kampf, der letztlich „im Dienst der Verteidigung einer stabilen, auf Gottes Willen gründenden religiös-ethischen Ordnung der Welt" (542) gründet.

„Ein Denkstil ist immer an eine soziale Gruppe gebunden" (295) – diese These versuchte Anton van Harskamp in seiner minutiösen Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlich-kirchlichen Kontext der Tübinger Schule zu erhärten. Überzeugend zeigt er auf, dass eine solche kontextorientierte Vorgehensweise „nicht zum Relativismus" (551) verleitet, sondern eine

ganzheitliche Betrachtungsweise fördert, in der theologische Texte und kirchliche Entwicklungen im Zusammenhang der Ökonomie, der Politik und der Klassenverhältnisse einer Gesellschaft (vgl. 418) gesehen werden. Das Buch ist sowohl historisch als auch systematisch aufschlussreich, aber wohl etwas zu ausladend; die vorzügliche Übersetzung ist nur an zwei Stellen zu korrigieren: *Josefinismus* (statt „Josefismus": 217, 219) und *speziell* (statt „spezial": 275).

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ 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 22011. (258) Pb. Euro 17,80 (D) / Eruo 18,30 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-9809421-8-8.

Der Innsbrucker Pastoraltheologe Paul Weß legt mit dieser Studie eine wichtige und überzeugende Klärung eines Problems dar, das die Befreiungstheologie seit ihren Anfängen begleitet: In welchem Sinne ist epistemologisch vom Armen auszugehen, wenn wir von Erlösung und Befreiung sprechen? Die Befreiungstheologie – und das kirchliche Lehramt! – haben bekanntlich die Option für die Armen als unverzichtbaren Vollzug des christlichen Glaubens eingefordert. Diese Umkehr zu den Armen bedeutete für die Theologie der Befreiung auch erkenntnistheoretisch, den Armen als Erkenntnisort Gottes wahrzunehmen. Im Zuge der 5. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida 2007 hat jedoch Clodovis Boff zu einer grundlegenden Kritik gegenüber der Befreiungstheologie ausgeholt, dass diese die Befreiung der Armen über den Glauben an Gott gestellt habe, damit einer Anthropologisierung und Säkularisierung des Glaubens Vorschub geleistet werde. Kurzum: Sie habe den Armen an die Stelle Christi und Gottes gesetzt. Clodovis bekannterer Bruder Leonardo Boff hat ihm mit dem Argument der Inkarnationschristologie scharf widersprochen: Der Arme ist Gottes Ort in der Welt, weil Gott Menschen und als Mensch ein Armer geworden ist.

Weß zeigt nun „scharfsinnig" (so zu Recht J. B. Libanio im Geleitwort), dass beide sich gegenseitig kritisierenden Positionen begründbar seien, weil beide von der chalzedonensischen Christologie ausgingen, wonach in Jesus Christus Gott und Mensch unvermischt und ungetrennt gegenwärtig sind; beide aber zögen Weß zufolge monophysitische Konsequenzen (Clodovis Boff in Bezug auf die Minderung der Menschlichkeit Jesu, Leonardo Boff in Bezug auf die Minderung der Transzendenz Gottes). Die aus dem Chalzeonense ableitbare „Idiomenkommunikation", also die Austauschbarkeit der Wesenseigentümlichkeiten der göttlichen und menschlichen Natur Christi, führte (nach Weß irrtümlicherweise) dazu, dass die göttlichen Prädikate auch auf den Menschen Jesus übertragbar wurden, womit aber die absolute Transzendenz Gottes unvermeidlich nivelliert wird. Doch das biblische Zeugnis hält eindeutig fest: Auch der Mensch Jesus Christus stand Gott gegenüber, er war mit ihm nicht identisch, er war kein Gottmensch. Weß erörtert deshalb einen christologischen Entwurf der Befreiungstheologie, worin diese Identifikation und Austauschbarkeit der Wesenseigenschaften nicht wiederholt wird – die Christologie des alvadorensischen und vom Lehramt jüngst mit einer Notifikation gemaßregelten Befreiungstheologe Jon Sobrino, der die unverzichtbare Rolle des Armen hinsichtlich des christologischen Glaubens an Jesus Christus als uns in Mensch und Person unüberbietbar nahegekommenen Gotteswortes verteidigt, während die Kritik des Lehramtes und Clodovis Boffs lautet, dass Sobrino den Armen an die Stelle Gottes setzen würde.

Weß' Lösungsvorschlag besteht nun in Übereinstimmung mit Sobrinos Christologie darin, aufzuzeigen, dass die dogmatische Lehrbildung sich wieder rigoros an die biblischen Grundlagen zurückzubinden hätte. Demnach wäre immer auch die Transzendenz Gottes *über* Jesus Christus gestanden und nicht bloß in ihn eingegangen. Die biblische Tradition konnte damit die Gottessohnschaft Christi artikulieren, ohne den Menschen göttliche Attribute zuzuschreiben. Die daraus folgende Inkarnationstheologie habe aber gerade die johanneische Christologie einseitig aufgelöst und den Menschen eine Fähigkeit der Vergöttlichung zugestanden, die sich bis in die heutige theologische Tradition, wie z. B. in Rahners Begriff des Vorgriffs des Geistes auf Gott oder in seiner Formel des „übernatürlichen Existenzials" durchgehalten.

Neben der Rückführung der christologischen Naturenlehre auf die neutestamentliche messianische Christologie versucht Weß in einem zweiten fundamentaltheologischen Durchgang die „Gott-Mensch-Relation" so zu erfassen, dass die Endlichkeit des Menschen nicht überdehnt, zugleich aber auch eine Gotteserkenntnis begründbar wird. Gegen eine idealistische metaphysische Anthropologie und Christologie optiert Weß für eine „hermeneutische Spirale" (92), die das Verhältnis Arme-Christus-Gott-Glaubender nicht in einem gegenseitigen (falschen) Bedingungsverhältnis erfasst, sondern die Begegnung des glaubenden Theologen mit „dem Menschen Jesus als Anführer und Vollender des Glaubens besonders für die Armen sowie mit diesen Armen selbst und mit beiden in ihrer gegenseitigen Beziehung" (96) freilegt. Die Transzendenz Gottes über Jesus wird gewahrt, zwischen Christus und den Armen steht keine wechselseitige Priorität, „beide stehen in Beziehung zu Gott und zueinander (wobei Jesus vorangeht)" (98). Darum erschließt sich auch ein Glaube an einen absolut transzendenten Gott für Weß letztendlich nur in einer vertrauenden Rückbindung (nicht in einem idealistischen Vorgriff) an einen schöpferischen Grund, kurzum aus der „Erfahrung und Deutung des Lebens in Liebe" (101 ff.), wonach auch die Theologie nicht nur als Reflexion der *fides quae*, sondern auch der *fides qua* als *intellectus caritatis* konzipierbar ist.

Weß schließt sein Buch mit einem ekklesiologischen Schwerpunkt ab, der Kirche „in Gemeinden als Ort, Zeichen und Werkzeug von Befreiung und Erlösung" (187–242) reflektiert und in dem vor allem Weß' entwickelte Gemeindetheologie zum Tragen kommt.

Zusammengefasst: Die Studie von Paul Weß, die dankenswerter Weise nun auch in portugiesischer Übersetzung aufliegt und damit für den lateinamerikanischen Raum leichter rezipierbar wird, ist ein wichtiger und nicht zu übergehender Beitrag zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen (nicht nur) der Befreiungstheologie. Sie aktualisiert auch für den europäischen Raum christologische Grundfragen, die seit den 1970er-Jahren zur Debatte stehen. Seither hat sich der christologische Diskurs allerdings wieder sehr in die Richtung einer „Christologie von oben" bewegt. Die Befreiungstheologie ist die einzige große theologische Bewegung geblieben, die im Rückgang auf die neutestamentliche Christologie erkannt hat, dass ein Glaube an den Armen vorüber auch an Christus vorbeigeht. In diesem Sinne ist an die nachbiblischen Dogmatisierungen immer wieder neu die Rückfrage zu stellen, inwiefern sie das biblische Wort Gottes adäquat auslegen oder es in eine notwendige, wenn auch zeitbedingte Ausdrucksweise übersetzt haben, die je neu auf ihre Geltung und Bedeutung hin zu befragen ist.

Linz *Franz Gruber*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Gittins, Anthony J. (Hg.): Life and death matters. The practice of inculturation in Africa (Studia Instituti Missiologici SVD 72). Steyler Verlag, Nettetal 2000. (175) Kart. Euro 15,30 (D). ISBN 3-8050-0443-5.

Nach wie vor scheint die Botschaft des christlichen Glaubens im schwarzafrikanischen Lebensraum fremd zu sein: „What is ‚Christianity' in Africa? To many people it is perceived as a foreign import, and its minions are seen as unable or anwilling to become acquainted with cultural values or supportive of local people. To many people, Christian worship is foreign worship – unless reinvented in the thousands of Independent Churches; Christian symbols are foreign symbols; and Christian ways are foreign ways …" (10) – so lautet das Statement zu Beginn dieses Sammelbandes, der auf ein Treffen von zwanzig Missionaren in Tamale (Nordghana) zurückgeht. Die insgesamt zehn Beiträge setzen sich mit verschiedenen kulturellen Kontexten und Lebensfragen in afrikanischen Ländern auseinander und dokumentieren ein waches und differenziertes Problembewusstsein, was Anspruch und Realität der Mission im gegenwärtigen Afrika betrifft.

Weit davon entfernt, Inkulturation als bloße „Anpassung" zu verstehen, gehen die Autoren auf das Problem der kulturellen und religiösen (Dis-)Kontinuität ein, das von der christlichen Mission aufgeworfen wurde: „Is there or is there not a radical continuity or convergence between the fundamentals of African Religion and Christianity in their perception of God and God's self-revelation?" (80), fragt etwa *Laurenti Magesa* aus Tanzania. Die Theologie wird hier wohl keine schnelle Antwort geben können, sich aber mit den eigentümlichen Brüchen zwischen Glauben und Kultur

auseinandersetzen müssen: sei es mit dem „gap between the official and popular forms of religious practice“ (91) – so Magesa – oder überhaupt mit dem „epistemological gap“ (97) – so J*on P. Kirby SVD* – zwischen westlicher und afrikanischer Mentalität. Ob es nun um Kinder oder Jugendliche geht, um Familienfragen, um Volksreligiosität, um Initiationsriten oder Bestattungszeremonien – „Inkulturation“ bleibt ein offener Prozess, der nicht einfach durch Reflexion oder Aktion hergestellt werden kann, wie *Kofi Ron Lange SVD* aus den USA anmerkt: „Since culture should be seen as a developing process rather than a static reality, this entails a continuous dialogue between faith and culture among people and between groups of all nations“ (135).

Neben einer Reihe interessanter Einzelbeiträge – wie etwa über den 1996 ermordeten Erzbischof *Christophe Munzihirwa SJ* von Bukavu/Zaire (vgl. 145–156) oder über den Versuch von *Sr. Joan F. Burke SNDN*, die drei Ordensgelübde im Kontext der Igbo-Kultur Nigerias zu reformulieren (vgl. 169–170) – ist es vor allem die Hauptthese des Herausgebers, des aus Großbritannien stammenden *Anthony J. Gittins CSSp*, die zu denken gibt: Inkulturation hat mit der Änderung des Lebens zu tun. „When lives are shaped by Gospel truth, and when behaviour and goals have been modified by reflection on the Good News, then inculturation has begun to bear fruit“ (27). Das heißt: „Inculturation is the process by which lives are transformed – whether personal, private and local, or social, public and global“ (37). So betrachtet, erweist sich die – oft als missionstheologisches Sonderproblem angesehene – Frage der „Inkulturation“ als Grundfrage der Glaubensverkündigung und –verantwortung. Dies aufzuzeigen ist dem vorliegenden Band bei aller Fragmentarität sehr wohl gelungen.

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

Gellner, Christoph / Langenhorst, Georg: Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten. Patmos Verlag, Ostfildern 2013. (375) Geb. Euro 26,00 (D) / Euro 26,80 (A) / CHF 36,50. ISBN 978-3-8436-0343-0.

Hoff, Gregor Maria (Hg.): Verantworten (Salzburger Hochschulwochen 2012). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (238) Pb. Euro 21,00 (D, A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-7022-3206-1.

Klasvogt, Peter: Leidenschaftlich kirchlich. Kirche wächst aus ihrem Ursprung. Bonifatius Verlag, Paderborn 2013. (164) Kart. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-89710-511-9.

ANTHROPOLOGIE

Ouellet, Marc: Die Familie – Kirche im Kleinen. Eine trinitarische Anthropologie (Neue Kriterien 13). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2013. (138) Kart. Euro 15,00 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 22,50. ISBN 978-3-89411-417-6.

BIBELWISSENSCHAFT

Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart ^{2}2013. (603) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-023093-4.

Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013. (XIV, 1084) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-579-08120-5.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2013. (318) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2489-8.

LITERATUR

Bernanos, Georges: Der Betrug. Ein Roman. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. ^{3}2012. (313) Geb. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 30,00. ISBN 978-3-89411-419-0.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Lang, Uwe Michael: Die Stimme der betenden Kirche. Überlegungen zur Sprache der Liturgie (Neue Kriterien 14). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2012. (261) Kart. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 33,00. ISBN 978-3-89411-418-3.

Stuflesser, Martin: Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2013. (351) Pb. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-7917-2488-1.

MORALTHEOLOGIE

Ernesti, Jörg / Fistill, Ulrich / Lintner, Martin M. (Hg.): Karl Golser. Moraltheologe und Bischof. Eine Auswahl aus seinen Schriften (Brixner Theologisches Jahrbuch 2012 3). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2013. (424) Geb. Euro 29,95 (D, A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7022-3268-9.

ÖKUMENE

Ferrario, Fulvio (Hg.): Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II (Rom und Protestantismus. Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom 2). Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2013. (143) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-16-152263-5.

Thönissen, Wolfgang: Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums. Bonifatius Verlag, Paderborn 2013. (290) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-89710-507-2.

PASTORALTHEOLOGIE

Hauschildt, Eberhard / Pohl-Patalong, Uta: Kirche (Lehrbuch Praktischen Theologie 4). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013. (477) Pb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-579-05990-7.

Hennecke, Christian / Tewes, Dieter / Viecens, Gabriele (Hg.): Kirche geht … Die Dynamik lokaler Kirchenentwicklung. Echter Verlag, Würzburg 2013. (271) Kart. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,10. ISBN 978-3-429-03590-7.

Knobloch, Stefan: Gottesleere? Wider die Rede vom Verlust des Göttlichen. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2013. (176) Pb. Euro 16,99 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-7867-2979-2.

Wowllbold, Andreas (Hg.): Ludwig Mödl. Glaube im Leben. Zum 75. Geburtstag. Gespräche mit Veit Neumann. Echter Verlag, Würzburg 2013. (192) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 27,70. ISBN 978-3-429-03603-4.

RELIGIONSGESCHICHTE

Bedenbender, Andreas (Hg.): Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche. Bonifatius Verlag, Paderborn 2013. (196) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 41,50. ISBN 978-3-89710-469-3.

RELIGIONSTHEOLOGIE

Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie (Salzburger Theologische Studien interkulturell 10). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2013. (482) Pb. Euro 29,80 (D, A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7022-3191-0.

SOZIALETHIK

Bialas, Volker: Gemeinschaftsbindungen und Weltbewusstsein. Gebrochene Perspektiven im sozialen Lebensbezug (Wegweisungen 5). EOS Verlag, St. Ottilien 2013. (204) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-8306-7583-9.

SOZIALLEHRE

Katholisch-Soziales Institut der Erzdiözese Köln (Hg.): Katholische Soziallehre. Richtungsweisend? Haltgebend? Ursprünge und Impulse zur Diskussion. Eine Handreichung des Katholisch-Sozialen Instituts in Bild, Ton und Text. Eigenverlag, Bad Honnef 2013. (Mappe, CD u. DVD). Euro 5,00 (D).

SPIRITUALITÄT

Ambrosius von Mailand: Über das Paradies (Christliche Meister 55). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2013. (101) Pb. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 18,00. ISBN 978-3-89411-415-2.

THEOLOGIE

Bellarmin, Robert: Ausführliche Erklärung des christlichen Glaubens. Für den heutigen Gebrauch übersetzt und aufbereitet von Andreas Wollbold. Echter Verlag, Würzburg 2013. (173) Geb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-429-03578-5.

Hoff, Gregor Maria / Winkler, Ulrich (Hg.): Poesie der Theologie. Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie. Bachl-Lectures 2007–2011 (Salzburger Theologische Studien interkulturell 45). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (179) Pb. Euro 19,00 (D, A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7022-3192-7.

Pahud de Mortanges, Elke: Weiß ich, was ich glaube? Das Credo heute leben. Echter Verlag, Würzburg 2013. (96) Geb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-429-03600-3.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Wrogemann, Henning: Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft 2). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013. (482) Pb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-579-08142-7.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Bonhoeffer, Dietrich: Die Finkenwalder Rundbriefe. Briefe und Texte von Dietrich Bonhoeffer und seinen Predigtseminaristen 1935–1946. Gesammelt von Eberhard Bethge. Zum Druck vorbereitet durch Otto Berendts. Herausgegeben von Ilse Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke. Ergänzungsband). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013. (709) Geb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 89,00. ISBN 978-3-579-01903-1.

Hubert, Rudolf: Im Geheimnis leben. Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen. Echter Verlag, Würzburg 2013. (549) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 65,90. ISBN 978-3-429-03602-7.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Gutes Leben

Irene Götz: . . . . . Prekär und flexibilisiert – Postfordistische Arbeit
Martin Kämpchen: . . . . . Das gute Leben als Transzendenzerfahrung bei den Hindus
Ina Praetorius: . . . . . Das normale Leben. Ein Zwischenruf
Martin Rohner: . . . . . Ist das gute Leben machbar?

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 AVA Verlagsauslieferung AG, Centralweg 16, CH 8910 Affoltern a. Albis (verlagsservice@ava.ch)

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 -4155
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq
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,– beim Verlag bestellt werden:

Faszination Stadt Heft 2/2013
Blinkert, *Mythos Stadt* ◆ de Haardt, *Sinnsuche in der Stadt* ◆ Möhring-Hesse, *»Parallelgesellschaften«, Segregation und Gentrifizierung* ◆ Sellmann, *Groß-Städte und geistliches Leben* ◆ Schörghofer, *Ästhetik des Glasscherbenviertels* ◆ Pilhofer, *Städtische Wurzeln des frühen Christentums* ◆ Lütterfelds, *Ist das Christenum »keine Lehre« und »keine Theorie«? (Wittgenstein)* ◆ Reményi, *Viele, die für alle stehen*

Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt Heft 1/2013
Söding, *Katholisch werden* ◆ Gabriel, *Die Religion der Stunde?* ◆ Bucher, *»Sie sind nicht mehr katholisch«* ◆ Faber, *Ist Konfessionalität zu Ende?* ◆ Mayer, *»Allumfassend«?* ◆ Wassilowski, *»Katholisch« und Katechismen* ◆ Rosenberger, *Apokalyptisches Programm Klimaschutz* ◆ Kreutzer, *Die Kunst, nicht auszuschließen*

Vertrauen im Unvertrauten, Heft 4/2012
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 ... «*

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

Diskurse der Sünde, Heft 1/2012

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.ktu-linz.ac.at/thpq/**

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Christentum und Islam

CIBEDO-Schriftenreihe, Band 1

Timo Güzelmansur (Hg.)

Hat Jesus Muhammad angekündigt?

Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Deutung

Für viele Muslime ist Muhammad identisch mit dem Parakleten, den Jesus im Johannesevangelium ankündigt. Damit steht das grundsätzliche Verständnis der jüdisch-christlichen Heiligen Schrift und ihrer Auslegung im Islam sowie der respektvolle Umgang und die angemessene Interpretation der Bibel zur Debatte.

216 S., kartoniert, ISBN 978-3-7917-2314-3
€ (D) 22,– / € (A) 22,70

CIBEDO e. V. (Hg.)

Die offiziellen Dokumente der Katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam

Zusammengestellt von Timo Güzelmansur
Mit einer Einleitung von Christian W. Troll

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind aus dem vorsichtigen Herantasten zwischen Achtung und Akzeptanz viele offizielle Stellungnahmen von Seiten der katholischen Kirche zum Thema Islam gemacht worden. Diese werden hier dokumentiert.

664 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2189-7
€ (D) 39,95 / € (A) 41,10

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Gutes Leben

Uhl / Krainer · Vom Menschen und seinem Glück

Heininger · Gut leben – wie geht das?

Rohner · Ist das gute Leben machbar?

Kämpchen · Sakramentalisierung und Kosmosfrömmigkeit

Götz · Prekär und flexibilisiert

Praetorius · Das normale Leben

Volgger · „Pacem in terris" und die bleibende Gültigkeit

Weß · Weiterführende Fragen zur „pro multis"-Debatte

Reményi · Ein Nachtrag zur „pro multis"-Debatte

Literatur:

Konrad Paul Liessmann: Lob der Grenze (Max Gottschlich)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Pastoraltheologie, Theologie

4
2013
161. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Gutes Leben

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 337
Florian Uhl/ Sophia Krainer: Vom Menschen und seinem Glück. Philosophische Konzepte gelingenden Lebens in der Antike und heute ... 339
Bernhard Heininger: Gut leben – wie geht das? Ein Streifzug durch die Gleichnisse Jesu ... 348
Martin Rohner: Ist das gute Leben machbar? Ein religionsphilosophisch-fundamentaltheologischer Versuch ... 358
Martin Kämpchen: Sakramentalisierung des Alltags und Kosmosfrömmigkeit. Das gute Leben als Transzendenzerfahrung bei den Hindus ... 370
Irene Götz: Prekär und flexibilisiert. Postfordistische Arbeit als Herausforderung für gutes Leben und gesellschaftliche Werteordnung ... 380
Ina Praetorius: Das normale Leben. Ein Zwischenruf ... 391

Abhandlung:

Ewald Volgger OT: Die Prophetie des friedliebenden Menschen. Biografische und spirituelle Anstöße zur großen Friedensenzyklika „Pacem in terris" und ihre bleibende Gültigkeit ... 399

ThPQ – kontrovers:

Paul Weß: Weiterführende Fragen zur „pro multis"-Debatte. Überlegungen im Anschluss an den Beitrag „Viele, die für alle stehen" von Matthias Reményi ... 410
Matthias Reményi: Christologische Grundlagen eines sakramentalen Denkens. Ein Nachtrag zur „pro multis"-Debatte ... 420

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Max Gottschlich: Liessmann, Konrad Paul: Lob der Grenze ... 431
Besprechungen: Aktuelle Fragen (434), Bibelwissenschaft (435), Pastoraltheologie (436), Theologie (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.-Ass. DDr. Max Gotschlich, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof.in Dr.in Irene Götz, Oettingenstr. 67, D 80538 München
Univ.-Prof. Dr. Bernhard Heininger, Sanderring 2, D 97070 Würzburg
Dr. Martin Kämpchen, Laurentiusstraße 49, D 56154 Boppard
WMa Mag.a rer. soc. oec. Sr. Sophia Krainer OSB, Bethlehemstr. 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr.in Ina Praetorius, Kirchenrain 10, CH 9630 Wattwil
Univ.-Prof. Dr. Matthias Reményi, Schwendenerstr. 31, D 14195 Berlin
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5–6, D 49074 Osnabrück
Univ.-Prof. Dr. Florian Uhl, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Doz. DDr. Paul Weß, Maximilianstraße 8, 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

Liebe Leserin, lieber Leser!

Wohin man auch blickt – ob in philosophische Fachzeitschriften, populärwissenschaftliche Magazine oder die Feuilletons der Zeitungen –, die Frage nach dem guten Leben bewegt die Menschen. Die offenkundige Fraglichkeit eines gelingend empfundenen Lebens und das Bedürfnis nach Orientierung überraschen freilich nicht. Sie entspringen den individualisierten Lebensentwürfen, die für unsere Zeit und Gesellschaft typisch sind. Wo bergende Traditionen und leitende Institutionen ihre prägende Kraft für die Biografien der Menschen verlieren, sind die freiheitsliebenden Individuen auf sich *selbst* zurückgeworfen, um die drängenden Fragen nach Glück, Zufriedenheit, Erfüllung und (letztem) Sinn zu beantworten. Der Sozial- und Wertewandel der Individualisierung fordert die Arbeit am eigenen Glück. Allerdings ist es ein individualistischer Fehlschluss, der im derzeit geltenden Wertgefüge verbreitet ist, zu glauben, nur man selbst könne seines Glückes Schmied sein. Gerade unter den Bedingungen der Individualisierung kommt den *vorfindlichen Ressourcen* guten Lebens zentrale Bedeutung zu: den überkommenen Traditionsbeständen, den sozialen Netzwerken, den weltanschaulichen Orientierungen. Die vorliegende Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift möchte helfen, solche Ressourcen zu erschließen. Sie fokussiert dabei – ihrem Profil entsprechend – auf Vorstellungen guten Lebens, wie sie sich in religiösen Sinnentwürfen finden:

Der erste Artikel – verfasst vom Linzer Philosophen *Florian Uhl* und seiner Mitarbeiterin *Sr. Sophia Krainer* – macht deutlich, dass die Frage nach Glück im philosophischen Kontext keineswegs nur auf das persönliche Wohlergehen abzielt, sondern von der Verallgemeinerbarkeit der Vorstellungen guten Lebens ausgeht. Geradezu als Kontrapunkt zur individualisierten Gesellschaft pochen die Autorin und der Autor in aristotelischer Tradition auf Gemeinschaftsaspekte, auf Werte wie Beziehung und Freundschaft. Interessante Inspirationen auch für heutige Formen guten Lebens hält der Würzburger Neutestamentler *Bernhard Heininger* mit seinen Streifzügen durch biblische Gleichniserzählungen bereit. Zwar können aus den jesuanischen Bildreden keine direkten „Anweisungen" abgeleitet werden. Ethische Anstöße zu „Spekulationsgeschäften", „Versöhnung", oder dem „rechten Umgang mit der Staatsgewalt" lassen sich aus den Konfrontationen aktueller Erfahrungen mit biblischen Texten gleichwohl gewinnen. Auf Grenzen der Herstellbarkeit von Glück verweist der Osnabrücker Fundamentaltheologe *Martin Rohner*. Dennoch versteht er die Schlüsselworte christlicher Anthropologie, „Heil", „Erlösung", „Gnade", nicht als Aufruf zur Passivität. Er plädiert vielmehr für eine Kultivierbarkeit guten Lebens. Einen für unsere europäische Vorprägung eher fremden Zugang zu Weltwahrnehmung und Sinnsuche erschließt der in Deutschland und Indien beheimatete Schriftsteller und Religionswissenschaftler *Martin Kämpchen*. Er wirft einen Blick auf die „Kosmosfrömmigkeit" der Hindus. Deren für unser Verständnis „voraufgeklärte" Weltauffassung, in der Sakrales und Profanes nahtlos ineinander übergehen, steht zwar in der Gefahr magischer Instrumentalisierung. Sie bietet jedoch zugleich Lernchancen für die „westliche" Zivilisation, die einseitig rationalistisch ausgerichtet ist. Dass gutes Leben nicht nur vom Einzelnen, sondern essenziell von gesellschaftlichen Rahmen-

bedingungen abhängt, führt die Analyse der Arbeitswelt vor Augen, welche die Münchner Kulturwissenschaftlerin *Irene Götz* unternimmt. Zunehmende Flexibilisierung und Prekarisierung von Erwerbsarbeit bedrohen die materielle Sicherung und die Ausbildung stabiler Identitäten von immer mehr Menschen. Gegen solche Auswüchse prekärer Arbeit politisch Einspruch zu erheben gehört zum Beitrag der Kirchen für gutes und menschenwürdiges Leben. Der thematische Teil unseres Heftes wird beschlossen durch einen Zwischenruf, den die Schweizer Autorin und Theologin *Ina Praetorius* in die Debatte einbringt. Gegenüber einer nicht stillstellbaren und überfordernden Fixierung auf immer noch verbesserbare Lebensumstände plädiert sie für eine Haltung der Zufriedenheit mit dem schlicht „normalen" Leben, aus der ein bereicherndes Gefühl der Dankbarkeit erwächst. In Summe finden sich in den Artikeln sowohl Beiträge wie kritische Untertöne zur zeitgenössischen Debatte um das gute Leben.

Die sich anschließenden thematisch freien Artikel widmen sich aktuellen Themen. *Ewald Volgger OT* erinnert zu ihrem 50-jährigen Jubiläum an die bis heute inspirierende Friedensenzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII., auf die sich auch Papst Franziskus bei seinem eindrücklichen Schrei nach Frieden angesichts des syrischen Bürgerkriegs bezog. *Paul Weß* und *Matthias Reményi* beziehen unter der Rubrik „ThPQ kontrovers" unterschiedliche Positionen in der sogenannten „pro multis"-Debatte. Beide legen den Schwerpunkt auf theologische Hintergründe, welche die Diskussion um eine angemessene Übersetzung des liturgischen Kelchwortes prägen.

Liebe Leserinnen und Leser!

Die empirische Glücksforschung hat herausgefunden, dass Lesen nicht selten zu einem erfüllenden „Flow-Erlebnis" führt. Lesen besitzt dafür zwei Eigenschaften: Es ist ein Tun, das idealiter seinen Zweck schon in sich selber trägt. Darüber hinaus ist mit dem Lesen eine Horizonterweiterung verbunden, die bei vielen Lesenden das Raum- und Zeitempfinden verändert und so den Alltag überschreitet. In diesem Sinne möchte ich Ihnen eine beglückende Lektüre dieser Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift wünschen, die nicht nur über das gute Leben orientieren, sondern dazu auch ein kleines Stück beitragen möchte.

Im Namen der Redaktion
Ansgar Kreutzer

Dieser Ausgabe liegen Prospekte des Echter Verlages sowie der Verlagsgemeinschaft topos plus bei. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Ansgar Kreutzer; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Hildegard Wustmans; Univ.-Ass. Dr. theol. Michael Zugmann.

Florian Uhl / Sophia Krainer

Vom Menschen und seinem Glück

Philosophische Konzepte gelingenden Lebens in der Antike und heute

◆ **Alle Menschen streben nach Glück – behauptet Aristoteles, der erste große „Glücksphilosoph" im Abendland. Für ihn bezeichnet Glück (*eudaimonía*) das letzte Ziel menschlichen Lebens. Was darunter aber inhaltlich zu verstehen ist, dazu gehen die Ansichten auseinander. Florian Uhl und Sophia Krainer tragen in ihrem Beitrag zur Klärung der Begriffe „Glück" und „gelingendes Leben" bei. Nach einem pointierten Überblick über unterschiedliche philosophische Konzepte gelingenden Lebens wählen sie zu einer näheren Darstellung die aristotelisch-eudämonistische Konzeption, welche als einzige ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Geist und Materie erkennen lässt. „Sie steht auf der Grundlage einer ganzheitlichen Anthropologie und kann so auch als ganzheitliche Glückskonzeption für die heutige Zeit aktualisiert werden." (Redaktion)**

1 Das gute Leben – ein Thema der Philosophie?

Was ist ein gutes Leben? Die antike Philosophie verstand diese Frage nicht nur als ein, sondern als *das* zentrale Thema.[1] Alle Antwortversuche, die seither entwickelt wurden – eine kaum überschaubare Vielfalt –, beruhen jeweils auf einer bestimmten Vorstellung von Glück, mit deren Verwirklichung „die Frage nach dem Sinn des Lebens und die Hoffnung auf ein im Ganzen gelungenes Dasein verknüpft wird"[2]. Was aber ist *Glück*? Kant hielt den Begriff für zu unbestimmt,[3] um darüber vernünftige Aussagen machen zu können. Die Frage nach dem guten Leben wurde „als keiner strengen Begründung fähig aus der Philosophie verbannt"[4]. Dies hat sich jedoch in den letzten Jahrzehnten geändert. Schon „der Zusammenhang mit der Sinnfrage gibt einen ersten Hinweis, warum die Frage nach dem guten Leben für die Philosophie eine so große Rolle spielt"[5]. Die Philosophie ist dazu da, einen „geistigen Raum zur Verfügung zu stellen, in dem die eigenständige Urteilskraft zu gewinnen ist, mit deren Hilfe das Leben neu orientiert

1 Vgl. *Ursula Wolf*, Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Reinbek b. Hamburg 1999, 11.
2 *Annemarie Pieper*, Glückssache. Die Kunst, gut zu leben, Hamburg 2001, 10.
3 Vgl. *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 46, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, 418.
4 *Ursula Wolf*, Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben, in: *Holmer Steinfath* (Hg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen (stw 1323), Frankfurt a. M. 1998, 32–46, 32.
5 Ebd., 35.

werden kann“[6]. Sie will helfen, Antworten zu finden auf Fragen wie: „Was ist Leben für mich? […] Wie kann ich mein Leben führen? Welches Verhältnis habe ich zum Tod? Woran kann dieses Leben orientiert werden? Was ist schön und bejahenswert für mich, was sind die Werte, denen ich in meinem Leben Bedeutung geben will?“[7]

Dabei geht es nicht um bloß subjektive, letztlich beliebige Vorstellungen. Dies wäre einer *philosophischen* Reflexion auf das Glück in der Tat nicht angemessen, da es zum Wesen der Philosophie gehört, dass „ihre Aussagen stets einen allgemeinen, überindividuellen Charakter haben“[8]. Es geht ihr „um jene Wahrheit, die nicht nur *meine* Wahrheit ist, und um jenes Glück, das nicht nur *mein* Glück ist“[9].

Andererseits kann es, jenseits eines aufklärerischen Wissenschaftsoptimismus, auch nicht darum gehen, *die* Wahrheit zu finden, sondern „eine *Lebenswahrheit*, die gut genug begründet erscheint, um das ganze Leben darauf zu bauen“[10]. Die Philosophie will keine „Wissenschaft vom Glück sein“, sondern „eine Bemühung um Glück. Sie *hat* nicht seinen Begriff, sondern versucht, einen bestimmten Begriff von Glück zu bilden“[11], und zwar einen, der sich mit der vernünftigen Natur des Menschen vereinbaren lässt.[12] Die philosophische Beschäftigung mit dem Glück hat also prozessualen Charakter. Es geht ihr nicht um fertige Antworten, die sie tatsächlich nicht liefern kann, schon gar nicht in Form zwingend beweisbarer Sätze. Worum es ihr geht, ist die Arbeit an der Klärung von Begriffen wie „Glück“ und „gelingendes Leben“ – und in diesem Verständnis ist eine „Glücks-Philosophie“ durchaus möglich und sinnvoll.

2 Philosophische Konzepte gelingenden Lebens – ein Überblick

Annemarie Pieper gibt in ihrem Buch „Glückssache“ einen Überblick über verschiedene philosophische Antwortversuche auf die Frage nach dem guten Leben. Sie unterscheidet sechs sogenannte *Lebensformen*, „Grundtypen individueller Selbst- und Sinnentwürfe […], deren identitätsbildende Kraft sich aus dem durchgehaltenen Entwurf eines guten Lebens speist“[13] und denen jeweils eine bestimmte Glücksvorstellung zugrunde liegt.

Die „ästhetische“ Lebensform (z. B. Aristipp, Epikur, der Ästhetiker bei Kierkegaard, Nietzsche, Camus) sucht das sinnliche Glück zu verwirklichen, die „ökonomische“ (Utilitarismus) glaubt das Glück berechnen zu können. Die „politische“ Lebensform entwirft Vorstellungen vom idealen Staat, der das Glück seiner Bür-

6 *Wilhelm Schmid*, Kann die Philosophie eine Hilfe für das Leben sein?, in: Information Philosophie 3 (2004), 7–13, 8.
7 Ebd., 7 f.
8 *Holmer Steinfath*, Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Einführung, in: *ders.* (Hg.), Was ist ein gutes Leben? (s. Anm. 4), 17.
9 *Robert Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: *ders.*, Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 80–103, 96.
10 *Wilhelm Schmid*, Kann die Philosophie eine Hilfe für das Leben sein? (s. Anm. 6), 13.
11 *Robert Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (s. Anm. 9), 103.
12 Vgl. ebd., 96.
13 *Annemarie Pieper*, Glückssache (s. Anm. 2), 37.

ger strategisch herstellen soll (z. B. Platon: Politeia; Thomas More: Utopia; Francis Bacon, Marx, Engels). Versuche, derartige Konzepte in der Realität umzusetzen, z. B. dasjenige von Marx, haben allerdings zu höchst bedenklichen Resultaten geführt, wie Pieper feststellt: „Der Hebel für ein gelingendes gutes Leben kann […] nicht *top down* angesetzt, sondern muss *bottom up* angesetzt werden, wenn nicht die Freiheit auf der Strecke bleiben soll."[14] Dies versucht die „sittliche" Lebensform (Platon, Aristoteles), welche die Seele als „Schauplatz des Glücks" und die Tugend als Quelle der Glückseligkeit (*eudaimonia*) sieht. Wieder einen anderen Weg geht die „ethische" Lebensform (Stoa, Kant, Schopenhauer), für welche das Glück im „Nichtwollen", in der Leidenschaftslosigkeit besteht. Die „religiöse" Lebensform (Plotin, Augustinus, Meister Eckhart) findet schließlich das Glück in der mystischen Gottesbegegnung.

Bei diesem Überblick handelt es sich natürlich nur um ein grobes Raster. A. Pieper stellt klar, dass die von ihr vorgestellten Typen „in dieser Reinform empirisch höchst selten vorkommen und nur im Extremfall anzutreffen sind"[15]. Sie will mit der Abfolge der Modelle auch keine Wertung verbinden.[16] Jedes einzelne hat seine Vor- und Nachteile, und verschiedene Menschen werden jeweils verschiedene Mischungen der Grundtypen bevorzugen, vielleicht auch im Laufe ihres Lebens wechseln.

Hier ist nicht beabsichtigt, die Vorzüge und Kritikpunkte an den einzelnen Ansätzen im Detail zu diskutieren, sondern *einen* zu wählen, den wir für besonders vielversprechend halten, und von dort aus weiterzudenken. Die Auswahl erfolgt aus einer anthropologischen Perspektive. Jede Vorstellung vom gelingenden menschlichen Leben impliziert notwendigerweise eine bestimmte Vorstellung vom Menschen. Die Frage, was Sinn und Ziel des menschlichen Lebens ist, setzt stillschweigend schon irgendeine (wenn auch vielleicht vage und unreflektierte) Antwort voraus auf die Frage, was der Mensch ist.

Befragt man nun die sechs Modelle vom gelingenden Leben nach dem Menschenbild, das ihnen jeweils zugrunde liegt, so ergibt sich eine interessante Beobachtung: Es fällt auf, dass die sinnliche und ökonomische Glückskonzeption besonders die materielle, die ethische und religiöse hingegen die geistige Dimension des Menschseins akzentuieren. Bei den politischen Utopien finden sich sowohl materialistische (z. B. Marx) als auch „idealistische" (z. B. Platon) Varianten. Einzig die aristotelisch-eudämonistische Konzeption lässt ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Geist und Materie erkennen. Sie steht auf der Grundlage einer ganzheitlichen Anthropologie und kann so auch als ganzheitliche Glückskonzeption für die heutige Zeit aktualisiert werden.

3 Glücksbegriff und Menschenbild in der aristotelischen Tradition

„Kultur- und epochenübergreifend gültig ist […] die anthropologische Bestimmung des Glücks: dass es mit der für den Menschen charakteristischen Leistung

[14] Ebd., 179.
[15] Ebd., 37.
[16] Vgl. ebd.

zusammenhängt […]“[17]. In der aristotelischen Konzeption wird die Glückseligkeit erreicht, wenn der Mensch die in ihm angelegten Möglichkeiten zur Entfaltung bringt.[18] Das gute Leben ist also nicht so sehr ein Zustand als vielmehr eine Tätigkeit. Dieser aktive, dynamische Begriff des menschlichen Lebens lässt sich durch die ganze Philosophiegeschichte weiterverfolgen über Thomas von Aquin (*vita est actus primus*), Vico (*verum et factum convertuntur*), Kant, Fichte bis zum Pragmatismus (C. S. Peirce, W. James, J. Dewey) und zu Heidegger (Hermeneutik der Faktizität).[19]

Die Frage, was das gute Leben ist, lässt sich also konkretisieren in der Frage: Was ist die dem Menschen wesentliche Tätigkeit, die ihn eigentlich zum Menschen macht? Für Aristoteles ist die höchste Form der Tätigkeit die Verstandestätigkeit. Darin liegt freilich die Gefahr einer rationalistischen Engführung. Der Mensch ist ein „*zoon logon echon*“ – aber damit ist noch nicht alles über ihn gesagt. H. Schmidinger weist in seiner gemeinsam mit C. Sedmak herausgegebenen Reihe „Topologien des Menschlichen“ auf die Gefahr verschiedenartiger Reduktionismen hin, die „in unterschiedlicher Weise darauf abzielen, die Vielgestaltigkeit des Menschen zu verkennen und damit zu übersehen, dass der Mensch letztlich nicht ‚de-finierbar‘ ist“[20]. Wir können immer nur einen einzelnen Aspekt betrachten und müssen uns bewusst bleiben, dass wir das vielschichtige Phänomen „Mensch“ damit nicht vollständig beschreiben. Nur wenn diese Voraussetzung klar ist, ist eine seriöse philosophische Beschäftigung mit dem Menschen und seinem Glück möglich. Der Aspekt des Menschen, den wir im Folgenden herausgreifen möchten, ist seine *Relationalität*.

4 Menschsein heißt In-Beziehung-Sein

Aristoteles benennt den Menschen auch ausdrücklich als ein Wesen, das ganz wesentlich auf Gemeinschaft hin angelegt ist (ein „*zoon politikon*“). Der Mensch ist immer in irgendeiner Weise auf andere Menschen angewiesen und lebt, solange er lebt, in einem Netzwerk von Beziehungen. Diese Konzeption ist heute hochaktuell. Das kommunikative Wesen des Menschen lässt sich in der aristotelischen Tradition der Ethik des guten Lebens verstehen als Prozess der „Menschwerdung“, der Herausbildung des „Selbst“, der Identität, die notwendige Voraussetzung für das Glücklich-Sein ist. „Wir werden als Menschen zu uns selbst im Medium kommunikativer Praxis, inmitten eines gemeinsamen Lebens mit anderen. In diesem Sinne hat-

[17] *Otfried Höffe*, Warum soll man heute (noch) Aristoteles lesen?, in: Information Philosophie 3 (2002), 20.

[18] Vgl. *Florian Uhl*, Glück als Wohlgefühl und Gutes Leben. Grundlegende Aspekte des gegenwärtigen philosophischen Diskurses über das Glück, in: *ders.*, Gott, Glück und Solidarität. Philosophische Spurensuche zwischen Religion und Gesellschaft (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 8), Graal-Müritz 2010, 99–115, 105.

[19] Vgl. *Thomas Rentsch*, Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung, München 1989, 90.

[20] *Heinrich Schmidinger*, Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition, in: *ders.* / *Clemens Sedmak* (Hg.), Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer, Darmstadt 2010, 7–42, 42.

te die antike praktische Philosophie den Menschen als ein sprachliches und politisches, in der Stadt lebendes Wesen bestimmt. Das Werden der Menschen zu sich selbst im Laufe ihres Lebens wird ermöglicht über kommunikative, soziale Erfüllungsgestalten im gemeinsamen Leben."[21] Die unterschiedlichsten Richtungen der heutigen Anthropologie und Ethik sind sich darin einig, dass der Mensch nur über die *Beziehungen* verstanden werden kann, in denen er lebt, sei es zur Natur, zu anderen Menschen oder zur Welt der Kultur, in die er hineingeboren wird und an der er selbst mitbaut.[22]

In einem christlichen Menschenbild gilt die Beziehung des Menschen zu Gott als „die richtungweisende Perspektive […], von der her alle anderen Beziehungen verstanden werden sollten […] Die Beziehungen zu sich selbst, zu anderen Personen, zur Natur und zur Kultur, in denen Menschen existieren, sind durch Gottes Beziehung zur Welt konstituiert und haben an ihr das Kriterium ihrer Angemessenheit"[23].

Die Beziehung zwischen Gott und Welt, wie die Bibel sie darstellt, ist im Wesentlichen *Kommunikation*. „Menschen sind nach dem Bilde Gottes geschaffen als diejenigen Kreaturen, die von Gott angeredet werden und befähigt werden, auf ihn zu antworten"[24]. Diese grundlegende Gesprächs-Beziehung zwischen Gott und Mensch hat vor allem die Dialogphilosophie (F. Ebner, M. Buber) entfaltet. In der Beziehung zu Gott „erfährt sich […] jeder Mensch als ein Du Gottes, genauer als ein von Gott immer schon angesprochenes bzw. in einen Dialog genommenes und beanspruchtes Ich-Subjekt. Als ‚Du' Gottes kann er jedoch nichts anderes als dessen Ebenbild sein […]"[25].

Wenn Christen glauben, dass Gott den Menschen als sein Abbild geschaffen hat, bedeutet dies, dass der Mensch immer mehr Mensch wird, je mehr er sich bemüht, Gott ähnlich zu werden – ein Gedanke, der sich auch schon bei Platon findet.[26] C. Schwöbel weist auch darauf hin, dass Gottes Beziehung zum Menschen in einer christlichen Anthropologie nur mit Blick auf die Trinität verstanden werden kann.[27] Daraus ergibt sich ein höchst interessanter Gedanke: Wenn Gott als Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist in sich selbst Beziehung ist und der Mensch Abbild Gottes ist, dann verwirklicht der Mensch sein Menschsein, indem er sich selbst als Wesen der Beziehung begreift und sich für Beziehungen öffnet. Je mehr er sich Beziehungen verweigert und sich in sich selbst verschließt, desto mehr lebt er an seinem eigentlichen Wesen vorbei.

Für das Glück des Menschen bedeutet dies, dass er es nur gemeinsam mit anderen Menschen finden kann. So stellt A. Pieper treffend fest: „Das Glück, das in absoluter Freiheit und Bindungslosigkeit gesucht

21 *Thomas Rentsch*, Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit, in: *ders.* / *Morris Vollmann* (Hg.), Gutes Leben im Alter. Die philosophischen Grundlagen, Stuttgart 2012, 189–206, 191.

22 Vgl. *Christoph Schwöbel*, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 193 f.

23 Ebd., 195–199.

24 Vgl. *Christoph Schwöbel*, Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen 2011, 455.

25 *Heinrich Schmidinger*, Der Mensch in Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 20), 38.

26 Vgl. ebd., 22 f.

27 Vgl. *Christoph Schwöbel*, Gott in Beziehung (s. Anm. 22), 195.

wird, ist erkauft durch das Unglück der Mitmenschen."[28]

5 Freundschaft – Beziehung in Freiheit

Wenn wir davon ausgehen, dass das Glück des einzelnen Menschen unlösbar mit dem Glück der Mitmenschen verknüpft ist, liegt darin freilich auch die Gefahr einer Verzweckung menschlicher Beziehungen. Es besteht eine Spannung zwischen der Freiheit des Menschen und dem wechselseitigen Angewiesensein aufeinander, die oft nicht bewältigt wird. Beispiele dafür wären das „Klammern" an eine/n Partner/in, ohne den/die ich nicht glücklich sein kann, oder ein übertriebenes Helfenwollen, das im Grunde egoistisch ist, weil ich mich dadurch als guter Mensch fühlen kann oder mir jenseitigen Lohn zu verdienen hoffe.

Mit dem antiken Paradigma der *Freundschaft* haben die heutige Philosophie und Theologie eine Möglichkeit (wieder)entdeckt, mit dieser Spannung produktiv umzugehen. Es eignet sich besonders dafür, weil „in der Freundschaft tiefstem Sinne ganz deutlich die Gratuität der Liebe, die freiwillig gepflegten Bindungen und das wahre und tiefgehende Bedürfnis nach dem Anderen zur Gestaltung der eigenen Freiheit und Identität zusammenfließen […] Aristoteles sieht dies vor allem in der ethischen Praxis verwirklicht, und in der modernen Philosophie wird es bestimmt als ‚das Sich-Ereignen des Selbstwerdens in der Vermittlung durch den Anderen.'"[29]

Bei Aristoteles besteht ein begrifflicher Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Freundschaft. Nach seiner Einteilung der Freundschaft in drei verschiedene Arten im VIII. Buch der Nikomachischen Ethik stellt er im IX. Buch fest, dass der Glückliche zwar keine Freunde braucht, die ihm Nutzen oder Lust verschaffen,[30] sehr wohl aber sogenannte „Charakterfreunde", d. h. solche, die er *um ihrer selbst willen* liebt. Die Glückseligkeit als Tätigkeit ist so beschaffen, dass sie nur im Miteinander und Füreinander von Menschen vollzogen werden kann, die „einander ein anderes Selbst" sind.[31] Der Glückliche, der für Aristoteles auch der Tugendhafte ist, hat tugendhafte Freunde, an deren gutem Handeln er sich erfreut und die ihn selbst in seinem guten Handeln bestärken. „Es handelt sich um ein gemeinsames Ausüben der Tugend", das die Freunde einander noch näher bringt, bis sie schließlich „zu ‚einer einzigen Seele' werden […] Das ‚alter ego' ist jedoch nicht die Projektion einer Tätigkeit, die mein Sein aktualisiert und sich in einem beliebigen, guten Anderen reflektiert", sondern es „sind in der Beziehung freundschaftliche Gefühle engagiert, die sich auf die Identität eines konkreten Anderen richten."[32] Der Freund, die

[28] *Annemarie Pieper*, Glückssache (s. Anm. 2), 20.

[29] *Fernando Berrios Medel*, Freundschaft als freie gegenseitige Abhängigkeit. Theologische Reflexionen ausgehend von der transzendentalen Anthropologie Karl Rahners, in: *Margit Eckholt / Thomas Fliethmann* (Hg.), „Freunde habe ich euch genannt". Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie (Theologie – Forschung und Wissenschaft 20), Berlin 2007, 141–151, 141.

[30] Vgl. *Nathalie von Siemens*, Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ehtik VIII und IX (Symposion 128), Freiburg i. Br.–München 2007, 319.

[31] Vgl. ebd., 368.

[32] *Luis Tomas Scherz Take*, Freundschaft und Politik. Anmerkungen im Ausgang von Aristoteles, in: *Margit Eckholt / Thomas Fliethmann* (Hg.), „Freunde habe ich euch genannt" (s. Anm. 29), 1–14, 11–13.

Freundin ist nicht das Mittel zum Zweck meiner Glückseligkeit, sondern ein wirkliches, gleichwertiges Gegenüber, das mir meine eigene Würde zeigt und dem ich mit so viel Respekt und Wohlwollen begegne, wie ich selbst gerne empfangen möchte.

Wenn wir die „Freundschaft als die wesentliche Gestalt menschlichen Lebens“[33] betrachten, ist es möglich, den Menschen zugleich als freies Subjekt zu verstehen *und* als Teil eines größeren Ganzen, in das er sich freiwillig einordnet. Damit kommen wir zu einem Menschenbild, das nicht nur aus dem weiter oben angesprochenen „Geist/Materie-Problem“ einen Ausweg weist, sondern auch noch aus einem weiteren anthropologischen Dilemma, nämlich demjenigen zwischen Individualismus und Kollektivismus. In unserer von Aristoteles aus entwickelten Konzeption des Menschen als Freundschaftswesen entgeht der Mensch bei seiner Suche nach dem Glück zwei gefährlichen „Fallen“: Der Rücksichtslosigkeit und der destruktiven Selbstlosigkeit.

6 Die falsche Alternative von Glück und Moral[34]

Für die antike Philosophie war selbstverständlich, dass gutes Leben und gutes Handeln zusammengehören, ein gutes Leben zugleich auch ein gerechtes Leben ist.[35] Die Trennung von Glück und Moral geschah mit der schon angesprochenen „Verbannung“ des Glücks aus der Philosophie der Neuzeit. Dadurch, dass Fragen des Glücks als nicht begründungsfähig angesehen wurden, geriet jedoch auch die Moral in einen gewissen Begründungsnotstand. Ohne das moralische Handeln in Beziehung zum Glücken des eigenen Lebensentwurfes zu bringen, lässt sich nun einmal schwer argumentieren, warum wir uns in unserer Handlungsfreiheit zugunsten anderer einschränken sollten. Unter Umständen auch *gegen* die eigenen Neigungen zu handeln, verlangt aber nach einer Begründung. „Kant und seine Nachfolger machen aus diesem Wunsch die Tatsache, dass moralische Normen begründbar *sind*“, aber die „Begründung aus der reinen Vernunft […] gelingt […] nur, weil Kant den Vernunftbegriff seinerseits metaphysisch auflädt.“[36] Dass gutes Leben und Moral sich letztlich nicht voneinander trennen lassen, wird inzwischen von den meisten Philosophen so gesehen.[37]

Es zeigt sich spätestens bei der Frage, ob jemand, der in der Grundhaltung eines radikalen Egoismus auf niemanden Rücksicht nimmt, ja anderen sogar bewusst Schaden zufügt, um sich selbst besser zu stellen, dadurch glücklich werden kann. Dies zu denken, drängt sich angesichts des beobachtbaren Erfolgs der „Ellbogentechnik“ geradezu auf, verlangt aber einen Glücksbegriff und ein Menschenbild, die nicht nur im Widerspruch zum Christentum stehen, sondern auch einer kritischen philosophischen Befragung nicht standhalten können.[38] Wenn der Glücksbegriff in einem vereinfachten

33 *Peter Hünermann*, Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 369, zit. n.: *Fernando Berrios Medel*, Freundschaft als freie gegenseitige Abhängigkeit (s. Anm. 29), 141.
34 Vgl. *Florian Uhl*, Glück als Wohlgefühl und Gutes Leben (s. Anm. 18), 112 f.
35 Vgl. ebd., 104.
36 *Ursula Wolf*, Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben (s. Anm. 1), 13.
37 Vgl. ebd., 13 f.
38 Vgl. dazu *Robert Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (s. Anm. 9), 84–90.

Hedonismus auf das Empfinden von Lust und Vermeiden von Schmerz eingeengt wird, dann kann man Glück nicht nur kaufen, sondern auch durch moralisch schlechte Handlungen, Betrug, Gewalt und Ausbeutung erwerben. Aber würden wir das Leben eines Menschen, der auf diese Weise vieles gewonnen hat, vielleicht reich und mächtig geworden ist, als geglückt – gelungen – sinnvoll bezeichnen?

Lust und Schmerzfreiheit mögen als Voraussetzungen für das Glück gesehen werden[39] – für sich allein sind sie auf jeden Fall zu wenig! Es ist gewiss eine notwendige Bedingung für das Glück, dass das Leben nicht von Schmerzen und Qualen physischer oder psychischer Art *beherrscht* wird[40] – aber eben nur eine notwendige, keineswegs eine hinreichende Bedingung. Glück im Sinne eines im Ganzen gelungenen Lebensentwurfs liegt auf einer anderen Ebene als die Vermeidung von Schmerz.

Es liegt auch auf einer anderen Ebene als das Empfinden von Lust. Wie R. Spaemann ausführt, würde niemand von uns mit einem Menschen tauschen wollen, der durch Manipulationen seines Gehirns ein permanentes Lustgefühl empfindet, dafür aber die Fähigkeit verliert, vernünftig zu denken.[41] Auch Spaemann verweist auf die eingangs erwähnte Verbindung des Glücksbegriffs zum Begriff des *Sinns*. Im Rahmen eines sinnvollen Lebensentwurfs ist Glück zugleich Ursprung und Ziel des guten Handelns: „Es ist die These der Philosophen Spinoza, Scheler und Wittgenstein, dass Gutsein und Glücklichsein identisch sind, dass nur der Glückliche gut sein kann, weil es ohne Sinnerfahrung kein Gutsein gibt. Sinnerfahrung aber heißt Glück."[42]

Dass der Mensch glücklich werden kann, indem er anderen schadet, lässt sich weiters nur unter der Voraussetzung denken, dass ihn das Wohlergehen anderer grundsätzlich *nicht* interessiert. Dies entspricht dem Menschenbild des klassischen Utilitarismus und der darauf basierenden (neo)liberalen Wirtschaftstheorie, das in der heutigen Philosophie kaum noch Befürworter findet. Es handelt sich um einen Reduktionismus, welcher der Komplexität der menschlichen Wirklichkeit nicht angemessen ist und, wenn diese Theorie in „Reinform" als Basis von Handlungsanweisungen fungiert, höchst gefährliche Folgen haben kann. Wenn der Mensch als soziales

Weiterführende Literatur:

Margit Eckholt / Thomas Fliethmann (Hg.), „Freunde habe ich euch genannt". Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie (Theologie – Forschung und Wissenschaft 20), Berlin 2007.

Dagmar Fenner, Das gute Leben (Grundthemen Philosophie), Berlin 2007.

Matthias Hoesch / Sebastian Muders / Markus Rüther (Hg.), Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben, Berlin–Boston 2013.

[39] Einen sehr bekannten „Katalog" von Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit ein glückliches Leben möglich ist, hat *Martha Nussbaum* aufgestellt in ihrem Buch: Gerechtigkeit oder Das Gute Leben. Gender Studies, Frankfurt a. M. 1999.

[40] Vgl. *Florian Uhl*, Glück als Wohlgefühl und Gutes Leben (s. Anm. 18), 109.

[41] Vgl. *Robert Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (s. Anm. 9), 90; ähnlich *Philippa Foot*, Tugend und Glück, in: *dies*., Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1997, 214–225.

[42] *Robert Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (s. Anm. 9), 102.

Wesen verstanden wird, kann es ihm nicht gleichgültig sein, welche Auswirkungen seine Handlungen für andere haben.[43]

7 Freundschaft mit sich selbst

Dem Egoismus steht als das andere, ebenso zu vermeidende Extrem ein einseitiger, übertriebener Altruismus gegenüber, eine „Falle", die vielleicht noch gefährlicher, weil subtiler und schwerer zu entdecken ist. Auch dabei kann das Paradigma der Freundschaft eine Hilfe sein, da „wahrhafte Freundschaft eine Gegenseitigkeit impliziert"[44]. Wenn die Freunde einander „ein anderes Selbst" sind, ist jeder auch verpflichtet, darauf zu achten, dass er sich nicht selbst Schaden zufügt, weil er damit zugleich auch dem anderen schadet. Mangelnde Achtung der *eigenen* Würde führt zwangsläufig auch zu Störungen in der Beziehung zu anderen. Die Ursachen, warum jemand auf sich selbst zu wenig Rücksicht nimmt, können vielfältig sein – etwa eine problematische Interpretation des christlichen Ideals der Selbstlosigkeit[45] oder der extreme Leistungs- und Erfolgsdruck, dem wir heute nicht nur in der Arbeitswelt, sondern auch in der Freizeit ausgesetzt sind. Die langfristigen Folgen für die mitmenschlichen Beziehungen sind in jedem Fall negativ.

Hier können wir wieder einen wertvollen Impuls von der antiken Philosophie aufnehmen, die es als eine wichtige Aufgabe für den tugendhaften Menschen sieht, sich selbst ein guter Freund zu sein.[46] Es geht um eine „Philosophie […] des gekonnten Umgangs mit sich selbst, der zur Grundlage des Umgangs mit anderen und einer Sorge um sie wird; denn es ist augenfällig, dass das Bemühen um diese doppelte Sorge die meisten philosophischen Schulen in der Antike charakterisiert"[47].

Die Autoren: *Florian Uhl, Dr. phil. fac. theol, geb. 1948, Studium der Philosophie und Theologie in Graz und Innsbruck, Habilitation 1989, seit 1990 Professor für Philosophie an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, von 1996–2006 Präsident der Österr. Gesellschaft für Religionsphilosophie; jüngste Publikationen: Gott, Glück und Solidarität. Philosophische Spurensuche zwischen Religion und Gesellschaft (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 8), Graal-Müritz 2010; zusammen mit Sylvia Melchardt / Artur R. Boelderl (Hg.), Die Tradition einer Zukunft. Perspektiven der Religionsphilosophie (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 10), Graal-Müritz 2011.*
Sr. M. Sophia Krainer OSB, Mag. rer. soc. oec., geb. 1977, Studium der Internationalen Wirtschaftswissenschaften in Innsbruck 1995–2000, 2008 Eintritt bei den Benediktinerinnen vom Unbefleckten Herzen Mariens / Steinerkirchen, seit 2009 Studium der Kath. Theologie an der KTU, 2011 Wiss. Hilfskraft am Institut für Bibelwissenschaften (Altes Testament), seit 2012 Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Philosophie, Arbeitsschwerpunkte Ontologie und Philosophische Anthropologie.

43 Vgl. dazu *Philippa Foot*, Tugend und Glück (s. Anm. 41).
44 *Luis Tomas Scherz Take*, Freundschaft und Politik (s. Anm. 32), 13.
45 Vgl. dazu *Ansgar Kreutzer*, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br. 2011, 13–23.
46 Für eine kurze Zusammenfassung der aristotelischen Argumentation zu diesem Thema vgl. *Luis Tomas Scherz Take*, Freundschaft und Politik (s. Anm. 32), 8–10.
47 *Wilhelm Schmid*, Kann die Philosophie eine Hilfe für das Leben sein? (s. Anm. 6), 13.

Bernhard Heininger

Gut leben – wie geht das?

Ein Streifzug durch die Gleichnisse Jesu

◆ **Darf man sich von den Reich-Gottes-Parabeln Jesu eine Antwort auf die im Titel gestellte Frage erhoffen? Man darf. Der Autor, Professor für Neues Testament an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, zeigt auf, dass insbesondere im Lukasevangelium viele Gleichnisse als „Geschichten mit Modellcharakter" bzw. als „erzählte Handlungsanweisungen" zu lesen sind. Sie wollen den Leserinnen und Lesern positive bzw. negative Identifikationsfiguren vor Augen stellen, an denen sie ihr eigenes Verhalten ausrichten können. Anhand von vier Parabeln im dritten Evangelium wird die Probe aufs Exempel für heutige Leserinnen und Leser gemacht. (Redaktion)**

„Wie schaffe ich es, mich nicht vom Internet ablenken zu lassen? Wie gehe ich richtig mit Stress um? Sollte ich Kinder bekommen, obwohl meine Finanzlage nicht beständig ist? […] Wie kann ich mit dem Rauchen aufhören?" – Das sind nur einige der zurzeit populärsten Fragen, die auf der Webseite des *Lexikons des guten Lebens*, eines von der Redaktion des Jugendmagazins *jetzt.de* der *Süddeutschen Zeitung* verantworteten Internetblogs, zu besichtigen sind.[1] Andere, weniger häufig gestellte Fragen sind etwa der Umgang mit Prüfungsstress oder die Frage, ob Biolebensmittel immer gute Lebensmittel sind. Der Natur solcher Blogs entsprechend, gibt es andere Menschen, die auf derlei Fragen eine Antwort wissen und diese auch im Netz präsentieren. Sie bestehen häufig aus einer Melange von eigener Erfahrung und (vermutlich) angelesenem Expertenwissen. Auf die Idee, die Gleichnisse Jesu oder, allgemeiner, die Bibel zur Beantwortung solcher und ähnlicher Fragen heranzuziehen, ist – soweit ich jedenfalls sehe – allerdings noch niemand gekommen. Selbst dort nicht, wo es, im Unterschied zu den typisch modernen Fragen nach Internet- oder Rauchabstinenz, etwa um den Umgang mit Trauer oder mit psychisch erkrankten Angehörigen geht. Würde hier jemand zum Makarismus greifen (vgl. Mt 5,4!) oder gar zum Exorzismus raten (vgl. Mk 1,21–28; 5,1–20), handelte er sich schnell und zurecht den Vorwurf eines menschenverachtenden Zynismus ein. Er müsste mit harschen Kommentaren rechnen.

1 Gleichnishermeneutik

Nun sind von jungen Menschen gestellte und von annähernd ebenso jungen Menschen beantwortete Fragen vielleicht nicht unbedingt das, was sich stets das große Ganze im Blick habende Theologen unter

[1] http://jetzt.sueddeutsche.de/lexikon.

einem guten Leben vorstellen. Aber nicht nur der Teufel, sondern auch Gott steckt im Detail. Will sagen: Selbst das beste Ideal verkümmert, wenn es an der notwendigen Konkretion fehlt. Hier kommen die Gleichnisse Jesu ins Spiel, erzählen sie doch Geschichten, die mitten aus dem Alltag genommen sind und, wenigstens bei Lukas, häufig zur Nachahmung auffordern. An sich haben Gleichnisse mit Ethik nichts zu tun, zumindest jene nicht (und vermutlich noch eine ganze Menge mehr), deren Referent eindeutig die Herrschaft Gottes oder, wie es Matthäus lieber formuliert, das Himmelreich als Bezugsgröße ausweist.[2] Bekanntlich braucht das Reich Gottes keine Moral (weil es die Sünde nicht mehr gibt). Gleichwohl haben beide, also die Herrschaft Gottes und das gute Leben, auch in irgendeiner Weise miteinander zu tun,[3] wie das Gleichnis vom Schalksknecht Mt 18,23–35, durch den einleitenden Vers als Himmelreichsgleichnis ausgewiesen, unmissverständlich anzeigt: Wie der Satrap (um einen solchen handelt es sich bei dem ersten Sklaven), dem der König die unermesslich hohe Schuldsumme von 10.000 Talenten erlässt, seinem Mitsklaven die vergleichsweise lächerliche Summe von 100 Denaren nachlassen müsste, könnte auch der Mensch, der sein Leben als Geschenk begreift, über die kleinen und größeren Fehler seines Mitmenschen generös hinwegsehen. Unmittelbar zuvor stellt Petrus Jesus die Frage, wie oft er seinem Bruder vergeben muss, und wie so oft zeigt die Antwort Jesu einen Hang zum Luxus: „Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal." (Mt 18,21 f.) Was so viel heißt wie: unendlich viele Male. Dass Matthäus am Ende mit dem Gericht droht, „wenn ihr einander nicht von Herzen vergebt, ein jeder seinem Bruder" (vgl. Mt 18,34 f.), gehört zu den pädagogisch weniger wertvollen, aber vielleicht notwendigen redaktionellen Beigaben dieses Jesusgleichnisses. Es bestätigt, dass der erste Evangelist das Erzählte als Paradigma für die Gemeindepraxis ansieht.[4]

Die hier zu beobachtende Parallelisierung von Figuren des Gleichnisses (Sklave, Mitsklave) mit solchen der Rahmenhandlung (Petrus, Bruder) ist nun aber auch ein Charakteristikum des dritten Evangelisten, der die dadurch geschaffenen Identifikationsmöglichkeiten mit den Figuren der Gleichnisse auf seine Leserinnen und Leser hin verlängert. Das tut er, indem er die Erzählfiguren mit einem hohen Anteil an Dialogen und Monologen ausstattet. Sie laden dazu ein, sich die Gedankengänge der handelnden Personen im Gleichnis zu Eigen zu machen. Insbesondere der „Entscheidungsmonolog", ein lukanisches Spezifikum (vgl. Lk 12,17–19; 15,17–19; 16,3 f.; 18,4 f.)[5], öffnet die Gleichnisse mit seiner stets mitschwingenden und z. T. auch ex-

[2] Q 13,20; Mk 4,26–29.30–32; Mt 13,24–30; 13,44–46.47–50.52; 18,23–35; 20,1–16; 21,28–32; 22,1–14; 25,1–13.

[3] Aber sicher nicht so, dass die Orientierung an der Basileia die Orientierung an der Tora relativiert, wie es *Thomas Söding*, Art. Ethik, in: LThK, Bd. 3 (^{3}1995), 909–911, hier 910, will.

[4] Ob man allerdings so weit wie *Hans Weder*, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen ^{3}1984, 215, gehen möchte, dem zufolge „das nach V. 34 über den Knecht hereinbrechende Gericht […] gar nicht mehr erzählt werden [darf]", sei dahingestellt. Aber auch Weder betrachtet die Anwendung auf die Gemeinde als „durchaus legitim" (ebd., 217).

[5] Vgl. ausführlich *Bernhard Heininger*, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA.NF 24), Münster 1991, 31–82.

plizit formulierten Frage „Was soll ich tun?“ auf die Zuhörer hin. Die klassische Jülichersche Unterscheidung von Parabel und Beispielerzählung ist damit obsolet; der dritte Evangelist versteht die Gleichniserzählungen Jesu nahezu durchweg als *Handlungsmodelle*, die den Leserinnen und Lesern positive bzw. negative Identifikationsfiguren vor Augen stellen, an denen sie ihr eigenes Verhalten ausrichten können. Historisch betrachtet spricht viel dafür, dass Lukas mit diesen Geschichten (besonders) auf Menschen zielt, die ihrem Leben eine Wende geben wollen bzw. diese schon vollzogen haben.[6] Daneben ist die Frage auch eschatologisch motiviert: Sowohl der Gesetzeslehrer in Lk 10,25–37 als auch der Archont aus Lk 18,18–30 geben als Zielbestimmung der Frage nach dem rechten Tun das „ewige Leben“ an. Das wird – um es vorsichtig auszudrücken – nicht mehr jeden unserer Zeitgenossen überzeugen. Vielleicht hilft an dieser Stelle der kaiserzeitliche stoische Philosoph Epiktet weiter, der in der Frage nach dem guten Leben – denn auf nichts anderes läuft die Frage „Was sollen wir tun?“ hinaus – „die Frage eines rechtschaffenen Jüngers der Philosophie“ ausmacht, „der die Geburtsschmerzen der Wahrheit fühlt.“ (Diss I 17,22)

Antworten, das sollte nach dem bisher Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein, liefern die Gleichniserzählungen Jesu, von denen wir einige im Folgenden betrachten wollen. Dazu nehmen wir methodisch und praktisch eine Anregung des eingangs zitierten Lexikons des guten Lebens auf, indem wir einen aktuellen Sachverhalt (eigene Erfahrung) mit einem Gleichnis Jesu („Expertenwissen“) kontrastieren. Das Ergebnis ist zumindest interessant; ob es auch überzeugt, überlassen wir den Leserinnen und Lesern.

2 Geschichten mit Modellcharakter: Die Gleichnisse Jesu

2.1 Keine Spekulationsgeschäfte: Der reiche Kornbauer (Lk 12,16–21)

An der Warenterminbörse in Chicago sind solche Geschäfte üblich: Man kauft sog. *futures*, d. h. erwirbt die Lieferung einer bestimmten Menge Getreide zu einem bestimmten Zeitpunkt (etwa der Ernte) zu einem bestimmten Preis. Dann hofft man entweder auf eine schlechte Ernte, was die Getreidepreise und dementsprechend auch die *futures* anziehen lässt, oder man bunkert das aufgekaufte Getreide und bringt es erst dann auf den Markt, wenn die Preise aus irgendwelchen anderen Gründen in die Höhe schießen. In beiden Fällen sind die Gewinne exorbitant; nicht ohne Grund hat sich der Weizenpreis in den zurückliegenden Jahren mehr als verdoppelt.

Die Geschichte, die Lukas (bzw. Jesus) im zwölften Kapitel seines Evangeliums erzählt, geht ganz ähnlich: Eines reichen Mannes Land – es handelt sich vielleicht um einen in der Stadt lebenden Großgrundbesitzer[7] – hat gut getragen und nun weiß er nicht, wo er die Jahrhunderternte unterbringen soll. Die von ihm mittels

[6] Lk 3,10–14 fragen die Volksmassen, Zöllner und Soldaten nach der Bußpredigt des Täufers „Was sollen wir tun?“; dieselbe Reaktion erfolgt nach der Missionspredigt des Petrus Apg 2,37. Vgl. auch Apg 16,31 f.

[7] Das Wesentliche zum Gleichnis jetzt bei *Bernd Kollmann*, Das letzte Hemd hat keine Taschen (Vom reichen Kornbauern). Lk 12,16–21 (EvThom 63), in: *Ruben Zimmermann* (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 564–572.

eines Selbstgesprächs erwogene Lösung trägt nur vordergründig: Er will seine alten Scheunen abreißen, neue Gebäude errichten, darin seinen Weizen und „die übrigen Güter" (vielleicht Öl und Wein) unterbringen und dann sein Leben genießen: „Seele, du hast viele Güter auf viele Jahre liegen. Ruhe dich aus, iss und trink, freu dich (des Lebens)!" (Lk 12,19) Aber er hat seine Rechnung ohne den Wirt gemacht: Noch in derselben Nacht fordert Gott sein Leben von ihm zurück; sämtliche von ihm erwogenen Pläne werden als Torheit entlarvt. Mit dem Motiv vom lachenden Erben klingt die Erzählung aus.

Das Gleichnis ist zurecht, auch aufgrund seiner eklatanten Nähe zu Sir 11,18 f., vor dem Hintergrund weisheitlichen Erfahrungswissens gelesen worden: Es stelle das Vertrauen auf irdischen Besitz radikal in Frage und entlarve die selbsttrügerische Torheit des Reichen, indem der plötzliche Tod allem menschlichen Planen ein Ende setze. Das ist alles richtig, aber vielleicht doch noch nicht die ganze Wahrheit. Zwar gibt der Text in der Tat keinen expliziten Hinweis auf irgendwelche (geplanten) Getreidespekulationen des reichen Kornbauern her; ein in einer hellenistischen Stadt aufgewachsener Leser, zumal in Kleinasien (Türkei), konnte aber zwischen den Zeilen lesen. Der Umstand, dass der reiche Kornbauer neue und größere Getreidespeicher zu bauen beabsichtigt, ruft Assoziationen an die unter notorischem Getreidemangel leidenden kleinasiatischen Städte und dadurch verursachte Hungersnöte wach. Philostrat schildert eine Hungersnot in Aspendos zur Zeit des Tiberius (14–37 n. Chr.), für welche die Reichen verantwortlich gemacht werden.[8] Anfang der 90er-Jahre des 1. Jh. n. Chr. zwang ein Edikt des Statthalters im pisidischen Antiochien die Wohlhabenden angesichts der Verknappung von Brotgetreide und stark gestiegener Kornpreise in Folge von Ernteausfällen dazu, die Überschüsse aus ihren privaten Speichern auf den Markt zu bringen. Und nur wenig später, nämlich zur Zeit des Kaisers Trajan (98–117 n. Chr.), muss sich Dion von Prusa gegen die Vorwürfe seiner Mitbürger verteidigen, er sei am gegenwärtigen Getreidemangel schuld, weil er den meisten Weizen angebaut, diesen jedoch zurückgehalten habe, um den Preis zu erhöhen (Dio Chrys., Or 46,8). Schon Cicero, der während seiner Statthalterschaft in Kilikien anlässlich einer Hungersnot diejenigen, die große Mengen an Getreide gehortet hatten, dazu brachte, der Bevölkerung Brotgetreide zur Verfügung zu stellen (Att V 21,8), stellte lakonisch fest: „Das Getreide hat nur bei Missernten seinen Preis; ist die Ernte reichlich ausgefallen, so verkauft es sich unvorteilhaft." (Verr II 3,227) Dass der Evangelist dem Gleichnis eine Warnung vor der Habgier voranstellt (Lk 12,15), deren Begründung („denn nicht im Überfluss an Besitztümern besteht das Leben") im Verein mit 12,21 („reich werden vor Gott") eine versteckte Almosenforderung darstellt (vgl. 12,33!), kommt deshalb nicht von ungefähr. Erst die (potenzielle) Getreidespekulation demaskiert die Überlegungen des reichen Kornbauern als Habgier.

2.2 Gut essen: Das große Gastmahl (Lk 14,16–24)

Wer heute gut essen will, legt wahrscheinlich Wert auf gute Lebensmittel (obwohl

[8] Vit Ap 1,15: „Denn das Getreide hielten die Vermögenden eingeschlossen, um es außerhalb des Landes höher auszubringen […] Denn sie hielten Feldfrüchte zurück und sparten sie auf, die

sich gerade die Deutschen den Vorwurf gefallen lassen müssen, sie leisteten sich teure Küchen, gäben aber vergleichsweise wenig für Lebensmittel aus): Biologisch produziert sollen sie sein und, wenn möglich, fair gehandelt. Wo der Gourmet mit am Tisch sitzt, muss der Wein zum Essen passen. Kochsendungen sind daher populär, Kochbücher Legion. Auch Jesus von Nazaret hat hinsichtlich des guten Essens Ratschläge parat. Das ist gerade im Lukasevangelium kein Zufall, löst hier doch scheinbar eine Mahlszene die andere ab: Vom „großen Gastmahl" des in die Nachfolge berufenen Levi (Lk 5,29–39) geht es weiter mit einer Einladung beim Pharisäer Simon (7,36–50), ehe er in 11,37–54 erneut bei einem nicht namentlich bezeichneten Pharisäer frühstückt und schließlich in 14,1–24 im Haus eines Vorstehers der Pharisäer am Sabbat Brot isst.[9] Dieser in der Forschung als „lukanisches Symposion" bezeichnete Abschnitt soll im Folgenden unser Thema sein.

Denn Jesus packt die Gelegenheit beim Schopf und stellt einige Regeln des guten Essens vor, die nicht jedem Mahlteilnehmer geschmeckt haben dürften. Das betraf wohl weniger die Lk 14,7–11 (als „Gleichnis") vorgelegte Empfehlung zur Sitz- oder besser Liegeordnung bei einer Hochzeit (in der Antike lag man beim Essen): Jesus passt sich hier dem sozialen Code seiner Zeit an – der Vornehmste erhält den Ehrenplatz, und es führte nur zur Beschämung, wenn man sich diesen Platz ungerechtfertigterweise anmaßen würde.[10] Die zweite Empfehlung zur Wahl der passenden Gäste stieß vermutlich auf weniger Gegenliebe. Damit führt Jesus seine bereits in der Feldrede, dem lukanischen Pendant zur matthäischen Bergpredigt, begonnene Kritik der hellenistischen Gegenseitigkeitsethik fort (vgl. 6,32–34), die in ihrem Kern darauf zielt, die in der römischen Gesellschaft besonders entwickelte (*do ut des* = „Ich gebe, damit du gibst"), aber offenbar zu allen Zeiten und in allen Kulturen gültige *Kultur der Reziprozität* in Frage zu stellen: Ich setze mich nur dann für etwas ein, wenn ich dafür auch etwas erhalte.[11] Konkret: Zum Essen eingeladen wird nur, wer es wie die Freunde, Brüder, Verwandten oder reichen Nachbarn „vergelten", d. h. mit einer Gegeneinladung beantworten kann. Die von Jesus präferierten Gäste – Arme, Verkrüppelte, Gelähmte, Blinde – können genau das nicht, und der Gastgeber der nachfolgenden Beispielerzählung – denn als eine solche versteht Lukas das Gleichnis vom großen Gastmahl Lk 14,16–24 – illustriert, wie man eine Einladung ohne Hoffnung auf eine adäquate Gegeneinladung ausspricht. Gezwungenermaßen. Nacheinander sagen die ursprünglich geladenen Gäste ab: Der eine hat einen Acker gekauft und muss ihn

einen hier, die anderen dort im Lande." Vgl. zur Sache: *Ulrich Fellmeth*, Brot und Politik. Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom, Stuttgart 2001, 83 f.; dort auch die Beispiele.

9 Zu den Mahlszenen im Lukasevangelium bzw. zum Thema Essen und Trinken vgl. ausführlicher *Martin Ebner / Bernhard Heininger*, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn ^{2}2007, 373–376.

10 Vgl. *Michael Wolter*, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 505: „Die Gegenüberstellung von αἰσχύνη [Schande] und δόξα [Ehre] entstammt der hellenistischen Wertewelt und markiert nicht weniger als deren master paradigm".

11 *Walter Burkert*, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998, 158–188 („Der Kreislauf des Gebens") spricht diesbezüglich von einem „der *universalia* der menschlichen Kulturen". Grundlegend sei „die ausnahmslose Erwartung der Reziprozität: Gabe verlangt Gegengabe." (ebd., 159)

sich anschauen, der zweite fünf Gespanne Ochsen und muss sie prüfen, der dritte hat gerade geheiratet. Sieht man von der dritten Entschuldigung ab, die etwas aus dem Rahmen fällt und vielleicht mit den auch sonst zu beobachtenden asketischen Tendenzen bei Lukas zu erklären ist,[12] so zeigen die ersten beiden Entschuldigungsgründe, dass die Geladenen doch eher in der städtischen Oberschicht zu suchen sind: Die damaligen Agrarunternehmer leben häufig in der Stadt. Dass alle auf einmal absagen, ist zweifelsohne ein ungewöhnlicher Zug, kann den Gastgeber aber nicht aufhalten und führt zur Umsetzung der von Jesus ausgerufenen Gastmahlsregel: Die auf den Straßen und Gassen, d. h. dem gesamten Stadtgebiet Aufgesammelten entsprechen exakt der von Jesus ins Auge gefassten Zielgruppe (vgl. V. 21 mit V. 13). Wenn der Sklave auch noch zu den Wegen und Zäunen außerhalb der Stadt geschickt wird, dann sind Stadt- und Landproletariat im Haus des Gastgebers versammelt. Die Regeln von Gabe und Gegengabe sind außer Kraft gesetzt, das durch sie stabilisierte „System von Rang und Ehre" unterminiert.[13] Korrekterweise muss man hinzufügen, dass auch Lukas bzw. der lukanische Jesus nicht völlig aus dem System aussteigt. Lk 14,14 heißt es abschließend zu den Gastmahlsregeln: „Und selig wirst du sein, denn sie haben nichts, um dir zu vergelten. Es wird dir aber vergolten bei der Auferstehung der Gerechten."

2.3 Sich versöhnen: Der barmherzige Vater (Lk 15,11–32)

Nach einer im Frühjahr 2013 vom Hamburger Zukunftsforscher *Horst W. Opaschowski* vorgestellten Studie wollen die Deutschen in Zukunft lieber gut leben als viel haben.[14] Für viele Menschen zeichne sich ein konsumärmeres, aber dafür beziehungsreicheres Leben ab. Eine der wichtigsten Ressourcen der Zukunft werde die Solidarität zwischen den Generationen sein. Auf der dazugehörigen Webseite gibt es eine Agenda der „10 Gebote des 21. Jahrhunderts", die sich z. T. in erstaunlicher Nähe zu traditionellen christlichen Überzeugungen befindet.[15] Dem steht die hohe Zahl an Scheidungen und zerrütteten Familien gegenüber. Was auch immer die Ursachen dafür sind – soll sich Opaschowskis Vision von der Generationenfamilie bzw. den Freunden und Nachbarn als einer Art „zweiter Familie" (im Soziologendeutsch: „soziale Konvois") erfüllen, braucht es neben der Fähigkeit, Konflikte auszutragen, auch die Fähigkeit, sich (wieder) zu versöhnen. Das ist nicht nur, aber auch ein Thema des Gleichnisses vom verlorenen Sohn oder, wie man Lk 15,11–32 auch betiteln könnte, vom barmherzigen Vater.[16]

[12] Lk 14,26, also unmittelbar im Anschluss an unser Gleichnis, setzt Schülerschaft das Verlassen der Ehefrau voraus; Lk 20,35 (diff Mk 12,25) kann man so interpretieren, dass Lukas Ehelosigkeit zur Bedingung für die Auferstehung der Toten macht. Vgl. auch Apg 24,25!

[13] *Walter Burkert*, Kulte (s. Anm. 11), 160: „Die Regeln von Gabe und Gegengabe halten ein System von Rang und Ehre aufrecht und sichern die Stabilität im inneren Kreis."

[14] *Horst W. Opaschowski*, Deutschland 2030. Wie wir in Zukunft leben, Gütersloh 2013.

[15] http://www.opaschowski.de. Z. T. schlägt aber auch die oben kritisierte Kultur der Reziprozität durch, wenn Opaschowski etwa als 8. Gebot formuliert: „Du allein kannst es, aber du kannst es nicht allein. Hilf anderen, damit auch dir geholfen wird."

[16] Vgl. schon *Otto Schwankl*, Das Gleichnis von den Vatersöhnen (Lk 15,11–32) als Beispiel der Versöhnung, in: *Erich Garhammer* u.a. (Hg.), … und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie

Der aufgrund seiner vielfältigen Rezeption in Malerei, Literatur und Film vielleicht bekannteste Text des Neuen Testaments sei wenigstens in groben Zügen skizziert: Nach der Erbteilung packt der jüngere Sohn seine Habe zusammen und begibt sich ins Ausland, was ihm aber nicht gut bekommt. Er schlittert von einer Verlegenheit in die nächste, wobei er, wie es im Text wörtlich heißt, ein „zügelloses Leben" führt und sein Vermögen verschleudert. Der Tiefpunkt: Er „hängt sich" an einen Bürger jenes Landes, und der schickt ihn zum Schweinehüten – für einen Juden eine Erniedrigung ersten Ranges, macht der Kontakt mit Schweinen doch unrein. In dieser Situation besinnt er sich und kehrt nach Hause zurück. Ansprüche kann er keine mehr stellen; eine Anstellung als Tagelöhner würde ihm reichen. Doch es kommt anders: Anstatt von der ihm rechtlich zustehenden und von einem griechisch-römischen Lesepublikum vielleicht auch erwarteten väterlichen Gewalt (*patria potestas*) Gebrauch zu machen und seinen Sohn zu züchtigen, ergreift den Vater Mitleid, „es zerreißt ihm die Eingeweide", wie man das entsprechende griechische Wort eigentlich übersetzen müsste. An die Stelle der Strafpredigt tritt die Umarmung, an die Stelle der Schläge der Kuss. Das ganze gipfelt in der „Re-Investitur", in der Wiedereinsetzung in die frühere Sohnesstellung, und mündet in ein rauschendes Fest. „Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden." (Lk 15,24)

Das ist im Grunde genommen die ganze Geschichte; alles, was noch folgt (V. 25–32), ist, um einen Terminus aus der Linguistik zu gebrauchen, „Besprechung". Der ältere Sohn ist verständlicherweise sauer: Geht so Versöhnung? Seine Vorwürfe, die er gegen Vater und jüngeren Bruder erhebt, zeigen zumindest, wie Versöhnung nicht geht, so verständlich sie psychologisch auch sein mögen. Zuerst denkt er an sich selbst: Er hat keine Fehler und macht auch keine (V. 29: „niemals habe ich ein Gebot von dir übertreten"). Dann geht es gegen den Vater; er fühlt sich von ihm ungerecht behandelt: „Niemals hast du mir ein Böckchen gegeben, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte" (V. 29). Und zuletzt gibt es eine Breitseite für den Bruder, den er verächtlich „diesen deinen Sohn da" nennt und dem er vorwirft, das Vermögen des Vaters (!) mit Prostituieren verprasst zu haben (V. 30).[17] Das ist nun eindeutig eine Projektion, denn darum *wissen* kann der ältere Sohn nicht, auch wenn sich bei hellenistischen Lesern derartige Assoziationen einstellen mögen. Zur Versöhnung nötig wäre stattdessen ein „Mitleidsorgan", das es ihm ermöglicht, das „zügellose Leben" seines Bruders nicht so sehr als Herausforderung an den eigenen Lebensentwurf zu begreifen, sondern als Ausdruck einer Selbstentfremdung, die der Vater wiederholt als (sozialen) Tod und

und Praxis einer christlichen Grunddimension, München 1990, 152–179, dessen Aufsatz allerdings von einer, wie er selbst einräumt, fragwürdigen Etymologie des Wortes Versöhnung (im Sinne von Sohnwerdung) ausgeht.

17 Weil μετὰ πορνῶν sowohl maskulin als auch feminin sein kann, könnte der Vorwurf auch auf Homosexualität lauten. Das ist insofern nicht unbegründet, als früher davon die Rede war, dass er sich an einen Bürger jenes Landes „hängte", im Griechischen ein Begriff, der auch sexuell konnotiert sein kann, vgl. *Karl-Heinrich Ostmeyer*, Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn) – Lk 15,11–32, in: *Ruben Zimmermann*, Kompendium (s. Anm. 7), 618–633, hier 626 f.

Verlorenheit beschreibt (V. 24.32). So viel kann man sagen: Ohne Barmherzigkeit auch keine Versöhnung.

2.4 Sich (der Staatsgewalt) verweigern: Die Minen (Lk 19,11–27)

Sei es der jahrelange Widerstand gegen die Atomkraft, seien es die Leipziger Montagsdemonstrationen, seien es Stuttgart 21 oder Occupy, weltweit organisierte Proteste gegen horrende Managergehälter angesichts von Finanz- und Schuldenkrise – Bürger begehren gegen über ihre Köpfe hinweg getroffene Entscheidungen auf bzw. lassen sich nicht länger am Gängelband des Staates herumführen. Insbesondere die unter dem Label des „arabischen Frühlings" versammelten Protestbewegungen Nordafrikas und des Nahen Ostens zeigen, dass selbst autoritäre Regime vor ihren vermeintlich demokratiefreien Völkern einknicken, wenn deren Drang nach Freiheit nur groß genug ist und die Opposition mit einer Stimme spricht. Lukas präsentiert am Ende seines Reiseberichts, als es schon stark auf Jerusalem zugeht (Lk 19,11), ein Jesusgleichnis, das sich den genannten Beispielen durchaus an die Seite stellen lässt. Es ist das Gleichnis von den Minen (Lk 19,11–27), das den meisten von uns vielleicht besser durch sein matthäisches Pendant, das Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14–30), bekannt ist. Aber während es bei Matthäus wirklich darum geht, aus seinen Talenten etwas zu machen, ist bei Lukas das Gegenteil der Fall: Der schlechte Sklave ist der Held!

Die Geschichte ist schnell erzählt: Ein Mann von Adel steht vor der Abreise ins Ausland, um sich dort die Königswürde zu holen – vermutlich eine Anspielung auf den Herodessohn Archelaos, der nach dem Tod seines Vaters zu Kaiser Augustus nach Rom reiste und die Königswürde von ihm erbat, aber lediglich als „Vierfürst" (vgl. Lk 3,1 f.) zurückkehrte und 6 n. Chr. wegen seiner Grausamkeit auch wieder abgesetzt wurde.[18] So oder so fällt die Charakterisierung des früheren Königsprätendenten und späteren Königs vernichtend aus: Die Bürger hassen ihn und wollen seine Königsherrschaft verhindern (V. 14); dafür werden sie am Ende abgeschlachtet (V. 27). Laut Aussage des dritten Sklaven, die der inzwischen zum König aufgestiegene „Mensch" in seine Selbstcharakteristik übernimmt, ist er ein strenger Herr, „der nimmt, was er nicht eingezahlt hat, und erntet, was er nicht gesät hat" (vgl. 19,21 f.). Das ist eine schonungslose Kritik der politischen Elite, deren Macht auf einem schamlosen Umgang mit dem Geld beruht. Nur wenn man diese durch und durch negative Zeichnung des Königs im Auge behält, gelingt eine adäquate Interpretation der Parabel.

Dieser „Mensch" vertraut nun jedem seiner herbeigerufenen Sklaven bei der Abreise eine Mine (= 100 Drachmen) mit dem Auftrag an, Geschäfte zu machen. Die Abrechnung, die paradigmatisch an drei Sklaven demonstriert wird, erfolgt bei seiner Rückkehr. Der erste hat die eine Mine verzehnfacht, d. h. sagenhafte 900 % Gewinn eingestrichen, der zweite sein Geld immerhin verfünffacht (400 %). Obwohl die Zeitdauer, die der Königsprätendent abwesend ist, offen bleibt, sind derartig exorbitante Vermögenszuwächse selbst in der Antike nur mit krummen Geschäften bzw. mit erpresserischer Ausbeutung

[18] Skeptisch diesbezüglich allerdings *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1–19,27 (EKK III/3), Düsseldorf–Neukirchen-Vluyn 2001, 293.

zu machen. Der normale Zinssatz betrug 15–20 %, Wucherer nahmen bis zu 60 %. Der eigentliche Held ist daher der „andere“ Sklave: Er bringt die Mine nicht einmal auf eine Bank, um dafür Zinsen zu kassieren. Damit verweigert er sich sowohl dem ökonomischen wie auch dem politischen System. Seine Bestrafung fällt, gemessen am Schicksal der Bürger, vergleichsweise harmlos aus. Ihm wird lediglich die Mine, die ihm der König „geliehen“ hatte, wieder weggenommen. Das den Abschluss der Erzählung bildende Wanderlogion klingt zynisch, weil es nicht – wie heute so oft – aus dem Mund der kleinen Leute kommt, sondern aus dem Mund eines skrupellosen Machthabers: „Wer hat, dem wird gegeben werden, wer aber nicht hat, dem wird auch noch weg genommen, was er hat.“

Weiterführende Literatur:
Bernhard Heininger, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA 24), Münster 1991. Dissertation des Verfassers dieses Beitrages.
Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007. Einführung zu Gattung und Hermeneutik der Gleichnisse und Auslegungen zu allen Gleichnissen in Logienquelle, kanonischen Evangelien, Thomasevangelium und den „Agrapha“ (nicht in den kanonischen Evangelien, sondern in anderen urchristlichen Schriften überlieferte „Herrenworte“).

3 Das gute Leben und das Reich Gottes

Keine Spekulationsgeschäfte tätigen, (im biblischen Sinn) gut essen, sich versöhnen und dort, wo es Not tut, sich (der Staatsgewalt) auch einmal widersetzen – das sind nur einige Streiflichter, die wir aus unserem Streifzug durch eine Hand voll, vornehmlich von Lukas erzählte Gleichnisse Jesu gewonnen haben. Die Liste dieser – soll man sagen – „erzählten Handlungsanweisungen“ ließe sich im Blick auf das übrige Gleichnismaterial durchaus noch verlängern: Beim Bitten bzw. Beten ist Unverschämtheit manchmal durchaus angebracht, wie das Gleichnis vom um Mitternacht bittenden Freund (Lk 11,5–8) oder von der unverschämten Witwe und dem ungerechten Richter (Lk 18,1–8) zeigen; gegen Selbstgerechtigkeit und die Verachtung anderer erzählt das Gleichnis von Pharisäer und Zöllner an (Lk 18,9–14). Dass Schuldenschnitt und Schuldenerlass nicht nur ein aktuelles Thema sind, sondern schon den Gleichniserzähler Jesus umtreiben, hatten wir anhand von Mt 18,23–35 bereits gesehen; es ist aber auch das Thema der kleinen Gleichnisskizze Lk 7,41 f., wo ein Gläubiger seinen beiden Schuldnern die Schulden komplett erlässt, oder des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter Lk 16,1–8, der vor der Entlassung steht und seinem Chef kurzerhand noch einen Strich durch diverse Schuldscheine macht: Dem einen Schuldner lässt er 50 Bat Öl nach, dem anderen 20 Kor Weizen.[19] Und die Diskussion um die Mindestlöhne überholt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16 locker. Hier gilt:

[19] Zu den Maßangaben vgl. *Hans Klein*, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen [10]2006, 539–541 mit Anm. 24 und Anm. 42.

Gleicher Lohn für alle! Das ist, auch wenn es an theologischen Erklärungsversuchen nicht mangelt,[20] skandalös, weil es den die Welt der Lohnarbeit bis heute bestimmenden und letztlich auf Aristoteles zurückgehenden Gerechtigkeitsbegriff, der auf der Entsprechung von Leistung und Gegenleistung beruht,[21] aushebelt.

Spätestens hier stellt sich dann aber die methodische Frage, ob es legitim ist, das lukanische Verständnis der Gleichnisse Jesu als Handlungsmodelle für Menschen, die ihrem Leben eine Wende geben wollen bzw. es schon getan haben, auch auf andere Gleichnisse wie z. B. Mt 20,1–16 zu übertragen. Denn eines ist klar: Wer der ökonomischen Logik des Weinbergbesitzers folgt, dem droht im realen Leben rasch die Pleite. Gleichwohl lässt sich kaum bestreiten, dass ein Gesellschaftsgefüge erst dann (im vollen Sinn des Wortes) „gut" ist, wenn es – wie im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg – *keine Ersten und Letzten* mehr gibt, die Kranken und Schwachen, die Alten und an den Rand Gedrängten *denselben Wert* haben wie die Starken und Schönen (jeder bekommt im Gleichnis denselben Lohn). Das ist das Reich Gottes. Gutes Leben wird sich daran orientieren, herbeiführen kann es jenes vermutlich nicht.

Der Autor: *Geb. 1958, Dr. theol., studierte Volkswirtschaftslehre, Katholische Theologie und Pädagogik in Würzburg, wo er auch als Assistent am Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese wirkte. 1996–1999 Lehrstuhlvertreter für Biblische Theologie in Bayreuth; seit 1999 Professor für Neutestamentliche Exegese in Würzburg. Wichtige Publikationen: Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (HBS 9), Freiburg i. Br. 1996 (Habilitation); Plutarch: Ist „Lebe im Verborgenen" eine gute Lebensregel (SAPERE 1), Darmstadt 2000 (zusammen mit U. Berner, R. Feldmeier, R. Hirsch-Luipold); Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter Bibel – Themen, Bd. 4), Würzburg 2002 (zusammen mit G. Vanoni); Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB für Wissenschaft 2677), Paderborn 2005/ ²2007 (zusammen mit M. Ebner); Die Option für die Armen. Soziale Verteilungsmodelle im lukanischen Doppelwerk, in: G. Hotze / E. Spiegel (Hrsg.), Verantwortete Exegese. Hermeneutische Zugänge – Exegetische Studien – Systematische Reflexionen – Ökumenische Perspektiven – Praktische Konkretionen (Festschrift F. G. Untergaßmair) (Vechtaer Beiträge zur Theologie 13), Berlin 2006, 195–203.*

[20] Vgl. etwa *Friedrich Avemarie*, Jedem das Seine? Allen das Volle! (Von den Arbeitern im Weinberg) – Mt 20,1–16, in: *Ruben Zimmermann*, Kompendium (s. Anm. 7), 461–472, hier 463: „Wenn Menschen, denen es schlecht geht, Gutes erwiesen wird, haben diejenigen, denen es gut geht, keinen Anlass, so zu tun, als geschehe ihnen Unrecht."

[21] *Aristoteles*, Nikomachische Ethik 1131b: „Das Gerechte ist also dies: das Verhältnismäßige (τό ἀνάλογον)."

Martin Rohner

Ist das gute Leben machbar?

Ein religionsphilosophisch-fundamentaltheologischer Versuch

◆ **Wir haben alles im Griff: Beruf, Beziehung, Körper und Geist. Das zumindest suggeriert uns die omnipräsente Ratgeberliteratur, die für alle Lebensbereiche wohlfeile Ratschläge bereit hält. Das christliche Nachdenken über gutes Leben auf Erden und darüber hinaus insistiert in seinen Zentralbegriffen Gnade, Erlösung, Rechtfertigung demgegenüber auf dem Geschenkcharakter von Heil. Martin Rohner, Fundamentaltheologe und Philosoph, unterläuft diese strikte Gegenüberstellung. Er plädiert für eine Kultivierbarkeit guten Lebens und geht den fragilen Suchbewegungen nach Glück und letztem Sinn nach. (Redaktion)**

Ist das gute Leben machbar? Die diesem Beitrag vorgegebene Frage scheint die Antwort schon zu suggerieren, erst recht, wenn es um religionsphilosophisch-fundamentaltheologische Perspektiven gehen soll. Bereits Alltagserfahrung und Lebensgeschichte lehren immer wieder, wie *unverfügbar* letztlich ein „gutes Leben" – was auch immer man genauer darunter versteht – ist, wie sehr es (auch) von dem abhängt, was mir widerfährt und was ich empfange. Aus theologischer Perspektive verstärkt sich dieser Eindruck noch: Nein, machbar ist das gute Leben nicht, sieht der Glaube doch in der Möglichkeit guten Lebens ein „Geschenk" von Gott vor – die großen Worte der biblisch-christlichen Überlieferung „Erlösung" und „Gnade" bzw. die entsprechende theologische Reflexion in Soteriologie und Rechtfertigungslehre insistieren ja gerade darauf. Also gilt auch fürs gute Leben, mit *Paulus* gesprochen: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?" (1 Kor 4,7)

Doch so einfach ist es mit der Antwort nicht, und zwar ebenfalls aus lebenspraktischer wie theologischer Sicht: Denn zum einen versuchen wir es, wenn wir ehrlich sind, ja doch immer wieder: ein gutes Leben zu „machen", oder vorsichtiger und zugleich präziser gesagt: unser Leben so zu *gestalten*, dass es möglichst dem nahekommen kann, was wir als „gutes" Leben erwarten, erhoffen bzw. auch vermissen. Einschlägige Ratgeber-Literatur würde wohl tendenziell imperativisch zuspitzen: „Das gute Leben ist machbar – du musst es nur richtig machen". Sarkastisch könnte (post-) moderner Lebenspragmatismus, beides aufnehmend, die Unverfügbarkeit und die Gestaltungsmöglichkeit guten Lebens, auf unsere Ausgangsfrage antworten: „Du hast keine Chance, also nutze sie" … Der damit verbundenen Erwartungsreduzierung und Beschränkung auf das „kleine" und mehr oder weniger „beeinflussbare" (und in diesem Sinne „machbare") Glück wird freilich christliche Soteriologie und Gnadenlehre stets die „große" Erwartung eines „Lebens

in Fülle“ (vgl. Joh 10,10)[1] entgegenhalten. Aber dabei wird sie ihrerseits durchaus differenzieren: Dem Glauben geht es ja um eine „erlöste“ bzw. „begnadete“ *Lebenspraxis*, die aus der großen Verheißung des unverlierbaren Lebens in Fülle die Ermutigung schöpft, Spuren des Glückens und Gelingens bei aller Unverfügbarkeit schon *hier und jetzt* auszumachen – und insofern ist das eigene Leben entsprechend aktiv zu gestalten bzw. auszurichten. Und verlangt nicht gerade auch die positive existenzielle Erfahrung von erhofft-unverhofftem Gelingen und Glücken nach einem (Frage- oder gar Hoffnungs-)Horizont „letzter“, „bleibender“ Erfüllung, in der das Glück buchstäblich „gut aufgehoben“ ist?[2]

1 Lebenskultur und Moderne

Natürlich müsste man erst einmal genauer klären, was mit den Begriffen „gutes Leben“ und „Machbarkeit“ eigentlich gemeint ist. Nun kann und soll an dieser Stelle nicht die lange Geschichte der philosophischen Frage nach dem guten Leben nacherzählt werden, die ja nicht nur in der antiken Ethik ihren Anfang nimmt und nach längerer Vernachlässigung in den letzten Jahrzehnten eine bemerkenswerte Renaissance erlebt hat, sondern damit schließlich auch (neu) zu einem theologischen Thema geworden ist.[3] Dabei müsste gewiss etwa darauf hingewiesen werden, dass sich der Begriff des „Machens“, in aristotelischer Terminologie, auf das Herstellen von etwas (*poiesis*; *techne*) bezieht, die Frage des guten Lebens aber doch umfassender im Bereich menschlichen Handelns (*praxis*) und entsprechender praktischer Einsicht anzusiedeln wäre. Freilich rückt in der neuzeitlich-modernen Entwicklung bekanntlich gerade das Modell der „technischen“ Machbarkeit (bzw. der Poiesis) ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Entsprechend lässt sich philosophisch-kulturkritisch geradezu der „Machbarkeitswahn“ eben dieser Epoche anprangern.[4] Als differenzierterer Befund der neuzeitlichen Ideengeschichte wäre in der Spur des kanadischen Philosophen *Charles Taylor* zu konstatieren, dass die ge-

[1] Vgl. sogar aus der Perspektive gegenwärtiger „Philosophie der Lebenskunst“ die entsprechende Anspielung auf diese Bibelstelle bei *Wilhelm Schmid*, Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist, Frankfurt a. M. 2007, 34 f.

[2] Seit meiner philosophischen Dissertation (*Martin Rohner*, Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung, Münster 2004) haben mich Facetten dieser Frage immer wieder beschäftigt, und so stehen die entsprechenden Überlegungen auch im Hintergrund des vorliegenden Beitrags: *ders.*, Glück, in: *W. Fürst / J. Werbick* (Hg.), Katholische Glaubensfibel, Rheinbach–Freiburg i. Br. 2004, 337–340; *ders.*, Glück und Erlösung. Eine philosophisch-theologische Skizze, in: Theologie der Gegenwart 49 (2006), 92–103; *ders.*, Von der Fülle des Glücks in säkularen Zeiten. Philosophische Ermutigung zur Sehnsucht nach Erlösung, in: RelliS. Religion lehren und lernen in der Schule, Heft 1/2011, 16–18. (Aus dem zuletzt genannten Beitrag nehme ich im Weiteren auch einige Gedanken und Formulierungen wieder auf, um sie auf die hier zur Debatte stehende Frage hin zu fokussieren.)

[3] Vgl. etwa einschlägig: *Gisbert Greshake*, Glück oder Heil? Ein Paradigma für die Dissoziation von christlichem Glauben und säkularer Gesellschaft und der Versuch einer theologischen Vermittlung, in: *ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. 1983, 159–206; *Jörg Lauster*, Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum, Gütersloh 2004; *Martin Rohner*, Glück und Erlösung (s. Anm. 2), 32–54.

[4] Vgl. etwa, inspiriert u. a. von Heideggers Humanismus-Kritik: *Albert Stüttgen*, Ende des Humanismus – Anfang der Religion?, Mainz 1979, 98–117.

wiss auch „poietisch" akzentuierte Eigenverantwortung des Menschen für seine Lebensgestaltung (etwa im Zeichen des in der Romantik inaugurierten Ideals der „Selbstverwirklichung")[5] in der Moderne ebenso unhintergehbar ist wie sich andererseits die Frage nicht abweisen lässt, ob der Mensch in sich allein die Kraft zur notwendigen Selbstbejahung (und einer entsprechenden Weltbeziehung!) finden kann – die elementar mit der Frage nach einem guten Leben zusammenhängt.[6] Vor diesem durchaus theologisch imprägnierten Fragehorizont moderner Selbstverständigung stehen wir wieder offenkundig in besagtem *Spannungsverhältnis*. Im Blick auf die Ausgangsfrage sollen im Weiteren einige Facetten dieser Spannung näher beleuchtet werden, die der Frage nach dem guten Leben zwischen Unverfügbarkeit und Gestaltbarkeit etwas genauer Kontur verleihen können. Als Leitthese will ich die Ausgangsfrage dabei so modifizieren: „Machbar" ist das gute Leben nicht – aber dass sich mir Möglichkeiten guten Lebens erschließen, verlangt eine entsprechende Sensibilität meinerseits. Und deshalb ist das gute Leben nicht machbar, wohl aber die Suche danach bzw. die Aufmerksamkeit dafür „kultivierbar".

Es geht also um eine Frage der *Lebenskultur*. Dieser Begriff bietet sich aus zwei Gründen an: Zum einen lenkt er schon sprachlich den Blick – wenn man bei „Kultur" das lateinische Verb *colere* mithört – eher auf das Metaphernfeld des „Pflegens" und auch „Verehrens", und bei beidem geht es weniger um „Machbarkeit" als um die (keineswegs nur „passive"!) „kultivierende" Gabe der *Sensibilität*, *Aufmerksamkeit*, *Sorgfalt*.[7] Zum anderen nimmt die Rede von der Lebenskultur begrifflich auf, dass „das gute Leben" stets insofern kulturell geprägt ist, als es hier (auch) um eine Frage von *Deutungen* geht. Das gute Leben hängt maßgeblich damit zusammen, wie ich mein Leben zu deuten vermag. Die Frage nach dem Glücken und Gelingen des Lebens ist ein *ethisches* Thema, insofern sie immer schon verbunden ist mit Wertorientierungen, Moralmaßstäben, Glaubenshaltungen und Sinnhorizonten eines Lebens. Und diese wiederum stehen immer in einem kulturellen Kontext, versteht man unter Kultur – wie es nicht nur die neueren Kulturwissenschaften nahelegen, sondern es auch gut hermeneutisch ist – den gesamten „Interpretationszusammenhang", in dem unsere Selbstdeutungen ihre Quelle haben. Die Ausgangsfrage „Ist das gute Leben machbar?" wendet sich so nicht nur zur These, dass die Aufmerksamkeit für ein gutes Leben zu kultivieren ist, sondern diese These impliziert zugleich die *hermeneutische* Frage: „Wie verstehen wir uns selbst?" Diese Frage zu stellen heißt nun aber näherhin, sie im Blick auf die Lebenskultur der sogenannten *Moderne* zu stellen. Für die ist – ohne hier in die Debatten um eine angemessene Theorie der Moderne einsteigen zu können – eines gewiss charakteristisch: nämlich dass sie konstitutiv *spannungsreich* ist. Die Moder-

5 Durchaus zu Recht wird im Umfeld der gegenwärtigen Ethik des guten Lebens auf die Bedeutung bewusster Lebensgestaltung im Sinne einer „*Lebenskunst*" hingewiesen – und das Wort „Kunst" verweist als Übersetzung des griechischen *techne* eben auch auf den Aspekt des „Machens".

6 Vgl. *Charles Taylor*, Humanismus und moderne Identität, in: *ders.*, Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a. M. 2002, 218–270, hier: 262–268; *ders.*, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. ^{2}1996, passim.

7 Mit Blaise Pascal könnte man auch vom „esprit de finesse" sprechen …

ne (und das gilt auch noch für ihre „postmodernen“ Lesarten) ist sozusagen „von Anfang an“ vom Streit um ihr angemessenes Selbstverständnis gekennzeichnet, entsprechende Spannungsverhältnisse inklusive.[8] Und spannungsreich ist dabei auch jene insbesondere die Moderne begleitende Erfahrung, die eine *existenzphänomenologische* Basis für unsere Frage sein kann: die Erfahrung von Fragilität.

2 Fragilität und Sehnsucht

Von *Fragilität* ist in einem doppelten Sinn zu sprechen. Das kann gerade die Erfahrung von *Glück* lehren: Sie ist „zerbrechlich“, aber auch „zart“.[9] Einerseits ist alles Glück, mit *Theodor W. Adorno* gesprochen: „durch seine Widerruflichkeit entstellt“[10]. Denn das Bewusstsein der „Zerbrechlichkeit“, das jederzeit drohende Unglück belastet die stets zeitliche Glückserfahrung selbst.[11] Philosophen wie Adorno sahen sich bekanntlich angesichts der himmelschreienden Inhumanität in den historischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts vor die Frage nach dem unwiderruflichen Unglück der Opfer und vor die Aporie des Rufs nach – irdisch unmöglicher – Gerechtigkeit gestellt. *Walter Benjamin* formulierte dabei einen Satz, der auch über diesen negativistisch-geschichtsphilosophischen Kontext hinaus denkwürdig ist für die Suche nach einem guten Leben zwischen Unverfügbarkeit und Gestaltbarkeit, zwischen Zerbrechlichkeit und Zartheit: „Es schwingt […] in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.“[12] Selbst wo an die reale Möglichkeit der Erlösung nicht mehr „geglaubt“ wird, bleibt ihre unvorstellbare „Vorstellung“ letzter Rettung des Fragilen unersetzbar aufschlussreich (im Sinne des „Eingedenkens“). Andererseits lässt sich die (christliche) Verheißung von Erlösung und Gnade vom Verlangen nach der „Fülle“ des Glücks bei der Suche nach einem guten Leben ins Spiel bringen: Denn wird nicht in der „Zartheit“ des Glücks geradezu leibhaftig spürbar, wie Menschsein sinnvoll gelingen kann – und wie dabei das meinem Machen Verfügbare wohltuend transzendiert, „überstiegen“ wird?

Die Erfahrung der Fragilität als elementarer *Fraglichkeit* meines Lebens provoziert freilich oft genug nicht nur anthropologische, sondern existenzielle Ratlosigkeit: Wie fragil („zerbrechlich“, aber zugleich auch „zart“) ist all das, was – wenn's drauf ankommt – wirklich zählt in meinem Leben …? Ich erfahre mich in der Spannung zwischen dankbarem Staunen und sorgenvollem Zweifel. Wie gelingt es, nicht in Melancholie, gar Depression zu versinken, sondern den, mit *Paul Tillich* gesprochen, „Mut zum Sein“ zu bewahren?[13]

8 Vgl. *Charles Taylor*, Quellen des Selbst (s. Anm. 6).

9 Vgl. *Duden*, Bd. 1, Die deutsche Rechtschreibung, Mannheim [24]2006, 417.

10 *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, in: *ders*., Gesammelte Schriften, Bd. 6, Darmstadt 1998, 7–412, hier: 396.

11 Das gilt m. E. unabhängig davon, ob der Akzent dieser Zeit-Erfahrung auf dem glücklichen „Augenblick“ oder der glückenden „Lebensgeschichte“ liegt.

12 *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: *ders*., Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Frankfurt a. M. 1974, 691–704, hier: 693.

13 Dabei geht es um das Problem der „Selbstbejahung ‚trotz', nämlich trotz alles dessen, was dazu beiträgt, das Selbst an der Bejahung seiner selbst zu hindern“ (*Paul Tillich*, Der Mut zum Sein, Berlin 1991, 33).

Oder ist doch alles nur, mit *Albert Camus* gesagt, „absurd"?[14] Neben die Ratlosigkeit angesichts der Fragilität und Fraglichkeit – oder vielleicht eher: durch diese Ratlosigkeit angestachelt – tritt damit eine große, ja buchstäblich „maßlose" *Sehnsucht*, die ihrerseits einen „Aufmerksamkeitsraum" für die Möglichkeit guten Lebens eröffnen kann: die für postmodern-nachmetaphysische Ohren womöglich naiv klingende Sehnsucht, dass doch nichts verloren gehen möge von dem, was so glücklich und gut angefangen hat – und dass auch noch angesichts allen Scheiterns und Unglücks „schließlich und endlich doch alles wirklich ganz gut wird"[15]. Die „bleibende Sehnsucht noch in jedem Glück"[16] leugnet übrigens auch ein Camus nicht; gerade die Diskrepanz zwischen dieser Sehnsucht und der oft brutal darüber hinweggehenden Wirklichkeit macht für ihn die Absurdität aus. Aber es gibt eben beide Seiten, wie *Thomas Pröpper* im Blick auf Camus mit eindrücklichen Worten festhält: „Es *gibt* doch Evidenzen, die der Affirmation wert sind: der Aufschein des Schönen z. B. oder die Verbindlichkeit solidarischer Güte. Es gibt das Meer, Blumen und Licht, die Verzauberung der Liebenden, das gelungene Gespräch, den Burgunder im Glas, die Symphonien von Mozart, die Stunde der Freundschaft und die sternklaren Nächte im Winter. Es gibt zugleich, ebenso unabweisbar, das Leiden, den Schmerz der Endlichkeit, die Gräuel der Geschichte, es gibt das Böse und schreiendes Unrecht, das jedoch zu bekämpfen und einzudämmen ein Menschenleben wohl ausfüllen kann."[17] – So deuten bei aller „*Fraglichkeit* jeglicher Wirklichkeit" gerade doch die anfanghaften Erfahrungen von Glück und Gelingen (bzw. von Burgunder und Mozart …) ihrerseits auf die (positive) „*Wirklichkeit* in aller Fraglichkeit"[18] und können gleichsam *vertrauensbildend* die Aufmerksamkeit für Möglichkeiten guten Lebens kultivieren.

Leben heißt dabei buchstäblich, sich verlassen zu müssen. Aber ist dieses unvermeidliche Sich-verlassen-*Müssen* auch ein verheißungsvolles Sich-verlassen-*Dürfen*? Das könnte die anthropologisch-religionsphilosophische Grundfrage sein, welche die Suche nach einem guten Leben (auch) theologisch imprägniert: Vermag ich das Geheimnis meiner Existenz, das Geheimnis der Wirklichkeit insgesamt als ein letztlich bei aller ambivalent bleibenden Erfahrung doch *gutes*, *heilvolles* Geheimnis zu entdecken, mit *Karl Rahner* gesprochen,

[14] *Albert Camus*, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Reinbek b. Hamburg 1992, 29: Das Absurde entsteht aus der „Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt".

[15] *Dieter Emeis*, Bibelarbeit praktisch. Orientierung – Methoden – Impulse, Freiburg i. Br. 1994, 58; vgl. thematisch auch *ders*., Kleine Theologie der Sehnsucht, in: Katechetische Blätter 122 (1997), 150–153.

[16] *Thomas Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 24. Zum Gesamtkontext eindrucksvoll *Thomas Pröppers* anthropologische Reflexionen: Unausweichlichkeit und Offenheit der Frage des Menschen nach sich selbst. Streiflichter zum Horizont theologischer Anthropologie, in: *ders*., Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg i. Br. 2011, 8–57.

[17] *Thomas Pröpper*, Theologische Anthropologie (s. Anm. 16), 36 (Hervorh. im Orig.). Zu Camus' Option insgesamt prägnant: ebd., 36–40.

[18] *Hans Küng*, 24 Thesen zur Gottesfrage, München [4]1986, 58 f. (Hervorh. im Orig.).

als „heiliges Geheimnis“[19]? *Glaube* wäre das „vertrauende Sich-Einlassen auf einen letzten Grund, Halt und Sinn der Wirklichkeit“[20]. Auch dieses in aller Fragilität von meiner Sehnsucht motivierte vertrauende Sich-Einlassen lässt sich freilich nicht „machen“ bzw. „haben“, sondern muss immer neu gewagt und so „kultiviert“ werden. Auch und gerade Glaube bleibt eine fragile Suchbewegung. Die „großen“ Worte der Glaubensüberlieferung – und die (z. B. liturgische) Praxis, in der sie artikuliert und so „aktualisiert“ werden – können der Suche nach einem guten Leben dabei im wahrsten Wortsinn eine „Vorgabe“ sein, indem sie diese Suche orientieren. Hier wäre etwa von Kirche als *Erinnerungsgemeinschaft* zu sprechen: Angesichts der existenziellen Fragilität die maßlose Sehnsucht zu kultivieren, wird für Glaubende bzw. Zuglauben-Versuchende nämlich heißen, gemeinsam an dieser Erinnerungs-Vorgabe zu arbeiten und sie ins eigene Streben nach einem guten Leben ausstrahlen zu lassen.[21]

3 Existenz und Transzendenz

Die Spannung eines guten Lebens zwischen Unverfügbarkeit und Gestaltbarkeit zu kultivieren hieße, folgt man dem zu Unrecht in gegenwärtigen Debatten eher wenig Beachtung findenden Existenzphilosophen *Karl Jaspers*: *Existenz* (also: mein unvertretbares Selbstsein) ist stets bezogen auf *Transzendenz*. Gerade in den existenziellen Erfahrungen von Fragilität wären Spuren jener Transzendenz auszumachen, die freilich selbst fragil bleiben. Angesichts aller Tendenzen, den Menschen in einem mehr oder weniger platten „Wissenschaftsaberglauben“[22] auf das zu reduzieren, was an ihm wissenschaftlich begreifbar und damit zugleich der Machbarkeit verfügbar ist, wäre auch für die Frage des guten Lebens ein Grund-Satz von Jaspers neu zur Geltung zu bringen: „Der Mensch ist stets mehr, als er von sich weiß.“[23] Das gilt nicht nur in anthropologischer Hinsicht, sondern auch auf mein eigenes Selbstverständnis bezogen: Ich bin immer mehr, als ich von mir wissen und – so wäre für unser Thema zu ergänzen – als ich „machen“ kann.

In diesem Zusammenhang kommt Jaspers ausdrücklich auf die Frage des Machens zu sprechen: An den prinzipiellen *Grenzen unseres Wissens und Machens* zerbricht nämlich alle „Suggestion der Erkenntnisse“ und „Suggestion der Leistungen“.[24] Die damit verbundene „Grundsituation“ (22) des Menschen aber provoziert für Jaspers gerade den entscheidenden „Sprung“ (14) im menschlichen Selbstverständnis. In unausweichlichen „Grenzsituationen“ (22)

19 Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. [7]1995, 73–75; die Bezeichnung als „heilig“ kommt dem „unendlichen Woraufhin der Liebe“ (74) zu.

20 *Hans Küng*, 24 Thesen zur Gottesfrage (s. Anm. 18), 59.

21 Wo andererseits die Erfahrung der Fragilität (philosophisch, ästhetisch …) Artikulation findet und zumindest verhalten-indirekt mit der Sehnsucht zusammengebracht wird, könnte im Übrigen auch die von theologisch-kirchlichen „Insidern“ mitunter routiniert aus den Augen verlorene Fragehaltigkeit der Rede von Erlösung(sbedürftigkeit) und Gnade neu Aufmerksamkeit finden. Vgl. unlängst z. B. *Martin Walser*, Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek b. Hamburg 2012.

22 *Karl Jaspers*, Die Chiffern der Transzendenz, hg. v. *A. Hügli* u. *H. Saner*, Basel 2011, 102.

23 *Ders*., Der philosophische Glaube, München [9]1988, 49.

24 *Ders*., Die Chiffern der Transzendenz (s. Anm. 22), 14 (weitere Nachweise im Text).

wie Schuld, Leid, Tod und Endlichkeit erfahren und erleiden Menschen, dass sie im Scheitern gleichsam sich selbst „ausbleiben" (41). Aber sie können darin doch zugleich womöglich noch eine andere denkwürdige Erfahrung machen: Wir „werden in unserer Freiheit uns geschenkt und wissen nicht, woher" (50).[25] Wer sich buchstäblich existenziell ansprechen lässt, dem wird dabei auch die Welt (über alles Wissen und Machen hinaus, aber eben existenziell erfahrbar) transparent auf jene Dimension der Transzendenz. Diese kann freilich laut Jaspers den Menschen nur da wirklich berühren, wo gerade nicht versucht wird, sie sozusagen „dingfest" zu machen: Jaspers insistiert nachdrücklich darauf, dass nur in „Chiffern" (sic) von dieser Transzendenz zu sprechen sei und jede Chiffer fragil bleibe: in der Schwebe und mehrdeutig. Chiffern sind nie gegenständlich (be-)greifbar, sondern sprechen nur „als existentielle Sprache" (30) den Menschen im „Wagnis seiner Freiheit" (18) an.

Deshalb kann Jaspers, so einfühlsam er die existenzielle Erfahrung des Sich-geschenkt-Werdens aufnimmt und gerade die „Chiffern" der biblischen Tradition zu würdigen sucht, dem kirchlich vermittelten *Offenbarungsglauben* letztlich nur mit Verständnislosigkeit begegnen: Offenbarungsreligion verletze die prinzipielle Verborgenheit Gottes; denn die Behauptung einer Offenbarung versuche, die unbegreifbare Transzendenz an bestimmten Punkten der Geschichte sozusagen fixierend zu vereindeutigen. Damit aber verbinde sich die Neigung zum intoleranten, gar potenziell gewaltförmigen Ausschließlichkeitsanspruch jener Religionen. Angesichts der Undifferenziertheit seines (letztlich noch selbst „instruktionstheoretisch" befangenen) Offenbarungsbegriffs ließe sich nun fundamentaltheologisch mit Jaspers gut in den Streit gehen; aber das Unbehagen seines „philosophischen Glaubens" gegenüber der Religion bleibt zumindest eine unerledigte Anfrage an das kirchliche Glaubensverständnis: Ist christlicher Glaube gegenüber diesem Verdacht seinerseits hinreichend als eine *spannungsreiche Suchbewegung* profiliert, so dass auch er, mit Jaspers' Worten, die „Demut der bleibenden Frage" kultiviert?[26] Angesichts der Spannung von Fragilität und Sehnsucht wird sich auch christliche Glaubenserfahrung durchaus in Jaspers' Phänomenologie existenziellen Glaubens wiederfinden können, der ungesichert und fragehaltig bleibt: Der biblisch begründete Offenbarungsglaube ist mit *Tomáš Halík* selbst als fragile „Offenheit gegenüber der Verborgenheit Gottes" zu verstehen.[27] Das Entscheidende der „Glaubenshaltung" wäre gerade so neu einzuüben: nämlich „die Wirklichkeit als anvertrautes Geschenk" zu verstehen.[28] Auch Christen werden bei

[25] Über Jaspers' „negativistische" Bestimmung der Grenzsituationen hinaus wäre im Sinne der obigen Überlegungen ergänzend zu fragen, ob nicht auch die positiven Grenzerfahrungen von Glück und Gelingen diese Möglichkeit des Sich-geschenkt-Werdens eröffnen.

[26] *Karl Jaspers*, Der philosophische Glaube (s. Anm. 23), 58. Er kann so einen weiteren Grund-Satz von Jaspers teilen: „Wahrheit ist, was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung" (ebd., 40).

[27] *Tomáš Halík*, Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens, Freiburg i. Br. ²2011, 247.

[28] *Ders.*, Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit, Freiburg i. Br. 2012, 28; Religiosität bedeutet für Halík „das Offensein für das unmanipulierbare Geheimnis des Lebens" (29).

ihrer Suche nach einem guten Leben erfahren, was Jaspers einmal so formuliert: Meine „Sehnsucht wächst, um sich allein in jenen Augenblicken zu erfüllen, für die kein Tod mehr ist“[29].

4 Säkularität und Fülle

Wenn sich die existenzielle Sehnsucht nach einem guten Leben angesichts der Fragilität (auch) philosophisch zur Suche nach Spuren bzw. „Chiffern“ der Transzendenz ermutigen lassen will, bekommt sie bemerkenswerterweise Schützenhilfe durch ein differenzierteres Verständnis der „säkularen“ Kultur, wie es *Charles Taylor*, selbst übrigens katholischer Christ, mit seinem viel beachteten Werk *A Secular Age* entfaltet hat. Ich beschränke mich hier auf wenige Andeutungen im Blick auf die Möglichkeit, in modernen Spannungsverhältnissen die Suche nach einem guten Leben zu kultivieren.[30]

Taylors Verständnis von *Säkularität* vermag es zunächst und vor allem aus falschen Frontstellungen herauszuführen: Im üblichen Sprachgebrauch wird „säkular“ meist als Oppositions-Begriff zu „religiös“ verwendet. Auch die meisten Säkularisierungstheorien sehen in Säkularisierung („Verweltlichung“) die „Abnahme“ des Religiösen als quasi natürliche Folge gesellschaftlicher Modernisierung. Bei Taylor lernt man, dass die Annahme eines solchen Gegenübers von Religion und Moderne kaum angemessen ist. „Säkularität“ ist vielmehr der von allen – Gläubigen, Nichtgläubigen, Andersgläubigen – geteilte *gemeinsame Verstehenshorizont* heutiger Selbst- und Welterfahrung.[31] Durch das Bewusstsein, dass die eigene Haltung nicht selbstverständlich, sondern in Frage gestellt ist von anderen Glaubenshaltungen, ändert sich dabei die *Erfahrung* des Glaubens bzw. des Unglaubens selbst. Die Vielfalt und Spannung konkurrierender Haltungen ist wortwörtlich in meiner Nachbarschaft anzutreffen – oder sogar in mir selbst. Weniger der Rückgang von Religion ist also vorrangiges Merkmal der Säkularität, sondern die *Pluralisierung* religiös-spiritueller Haltungen. Wenn Glaube wie Unglaube umstrittene Optionen geworden sind, dann avanciert auch in dieser Hinsicht Fragilität zu einem Schlüsselbegriff: Entscheidendes Merkmal des säkularen Zeitalters ist eine „*Fragilisierung*“ aller Glaubenshaltungen.[32] Dieser Begriff meint keineswegs, dass Glaube bzw., allgemeiner gesprochen, Lebensoptionen heute „unentschiedener“ sein müssten. Dass dieser „fragile“ Glaube unselbstverständlich und angefragt ist, kann ja gerade dazu führen, dass der Glaube sich vertieft und reflektierter wird, aus bewusster Entscheidung und nicht bloß aufgrund von Herkunft und sozialer Konvention übernommen. Obendrein dürfte ein fragiler Glaube der existenziellen Erfahrung der Fragilität besonders entsprechen.

Taylor bringt nun die (auch Jaspers umtreibende) Frage der *Transzendenz* philosophisch zurückhaltend, aber nachhaltig

[29] *Karl Jaspers*, Philosophie III: Metaphysik, München 1994, 133.
[30] Ausführlichere Andeutungen in: *Martin Rohner*, Fragiler Glaube? Konturen einer katholischen Säkularität, in: *Veronika Hoffmann* u. a. (Hg.), Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, Freiburg i. Br. 2012, 184–202.
[31] Vgl. *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 16.
[32] Vgl. ebd., 516; 928 f.; 991.

neu ins Spiel, indem er sich auf eine von Gläubigen und Nichtgläubigen gemeinsam geteilte ethisch-anthropologische Basis bezieht: Menschen streben nach Erfahrungen von „*Fülle*“.[33] Sie können gar nicht anders, als sich auf etwas auszurichten, das ihr Leben reicher, erfüllter, erstrebenswerter, sinnvoller erscheinen lässt. Die Deutung solcher Erfahrungen und solchen Strebens ist kontrovers, mithin sind es die Vorstellungen von einem guten Leben auch: Lässt sich das Streben nach Fülle angemessen verstehen aus einer rein „naturalistischen“ Perspektive – oder legt es einen (religiösen) Rekurs auf „Transzendenz“ nahe?[34] Weil sich die neuzeitlich-moderne Wirklichkeitserfahrung in einem „immanenten Rahmen“ bewegt, neigt sie dazu, diesen als gegenüber jeglicher Transzendenz „abgeschlossen“ zu interpretieren. Aber *prinzipiell* lässt der immanente Rahmen Deutungen der „Offenheit“ ebenso zu: „Manche von uns möchten diese Situation so leben, daß sie für etwas Jenseitiges offen ist; von anderen wird sie als abgeschlossene Situation erfahren. Sie läßt Abgeschlossenheit zu, ohne sie zu verlangen.“[35]

Gläubige wie Nichtgläubige stehen in säkularen Zeiten vielfach vor gleichen Problemen und Dilemmata, wobei sich die Gläubigen keineswegs in der Defensive wähnen müssen. Dafür kann der Zusammenhang von *Glück und Sinn* exemplarisch stehen, der gerade angesichts des unausweichlichen Todes eine für die moderne Selbstverständigung unabgegoltene Frage aufwirft: „Die tiefste, eindringlichste Form von Glück ist – auch wenn es sich um das Glück des Augenblicks handelt – in ein Gefühl für den Sinn getaucht. Und dieser Sinn wird, wie es scheint, durch bestimmte Formen des Endes negiert. Darum ist die größte Krise im Umkreis des Todes der Tod eines geliebten Menschen. ‚Alle Lust will Ewigkeit‘ – und zwar nicht nur deshalb, weil man, wie bei jedem angenehmen Erlebnis, möchte, daß es immer weitergeht. Vielmehr ist es so, daß jede Lust nach Ewigkeit strebt, weil sie etwas von ihrem Sinn verliert, wenn sie nicht andauert.“[36] Natürlich zeigen entsprechende Überlegungen „nicht, daß die Glaubensperspektive recht hat. Sie zeigen nur, daß die Sehnsucht nach Ewigkeit nicht so trivial und kindisch ist, wie sie [oft; M. R.] dargestellt wird“[37]. Die Alternative, das Verlangen nach der Fül-

Weiterführende Literatur:

Karl Jaspers, Die Chiffern der Transzendenz, hg. v. *A. Hügli* u. *H. Saner*, Basel 2011.

Hans Küng, Was ich glaube, München 2009.

Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

[33] Vgl. ebd., 18.

[34] Transzendenz meint dabei nicht nur einen Bezug auf Gott, sondern auch die Perspektive einer *Transformation* des uns immanent zugänglichen bloß „Menschlichen“ (und insofern auch des „Machbaren“) – etwa in der Rede von Erlösung, eschatologischer Vollendung, dem Ruf zur Umkehr oder der alle Grenzen unserer irdisch-menschlichen Vorstellungskraft sprengenden Hoffnung auf Auferstehung.

[35] *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 31), 906.

[36] Ebd., 1195. Auch Taylor erinnert in diesem Zusammenhang ausdrücklich an das, „was Walter Benjamin umtrieb: dieses unstillbare Bedürfnis, jene zu retten, die in der Geschichte niedergetrampelt wurden“ (1196).

[37] Ebd., 1196.

le des Glücks verloren zu geben und etwa mit Albert Camus der Absurdität das letzte Wort zu lassen, ist nicht zwingend,[38] sondern ihrerseits riskant: Es könnte sein, dass „eine durchaus erreichbare positive Veränderung von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist, weil man sich daran zu glauben weigert“[39].

5 Vertrauen und Vernunft

Dass die große Sehnsucht doch nur Illusionen produziert, „zu schön um wahr zu sein“, diesen transzendenzkritischen Verdacht wird philosophische wie theologische Selbstverständigung zwar nicht mehr los, aber sie vermag dem Verdacht entgegenzuhalten, dass womöglich „nur die Sehnsucht entdeckt, was ihr Erfüllung sein könnte“[40]. Sensibilität für ein gutes Leben tut also gut daran, aufmerksam zu sein für „Möglichkeiten des ‚Transzendierens‘, des ‚Überschreitens‘ der sinnlichen, empirischen Erfahrungswelt, die […] auf ein vernünftiges Vertrauen hinauslaufen“ – solche Spuren „nicht als Beweise, sondern als Hinweise“ verstehend.[41] Möglichkeiten und Grenzen der Gestaltungsräume guten Lebens verweisen dann letztlich auf diese *Sinndimension* bzw. die entsprechende „Vertrauensfrage“. Denn was wird aus den existenziell erfahrbaren „guten Anfängen“, die danach verlangen, unverlierbar „aufgehoben“ zu sein? Ich erinnere nochmals an „das Meer, Blumen und Licht, die Verzauberung der Liebenden, das gelungene Gespräch, den Burgunder im Glas, die Symphonien von Mozart, die Stunde der Freundschaft und die sternklaren Nächte im Winter“[42]! Sollte das alles letztlich flüchtig und verloren sein? Die Fragilität (Zerbrechlicheit wie Zartheit!) der entsprechenden Erfahrungen provoziert dazu, die Sehnsucht nach endgültiger Erfüllung zu kultivieren – mit Jaspers „Chiffern“ entsprechender Transzendenz zu suchen und dies mit Taylor unverdrossen gerade unter Bedingungen moderner Säkularität. Und wenn's im Sinne der berühmten „Wette“ von *Blaise Pascal* geschieht – mit dem großen „Vielleicht“ der Glaubenshoffnung.[43] Für die Gestaltungsmöglichkeit guten Lebens kann schon das „vertrauensbildend“ wirken. Denn existenziell brechen eben die großen Fragen auch in vermeintlich nachmetaphysisch-abgeklärten Zeiten auf: „Was soll das Ganze? Woher das Ganze? Aus dem Nichts? Erklärt denn das Nichts etwas? Und gibt sich unsere Vernunft damit zufrieden?“[44] Ganz im Sinne Pascals wäre auch für das gute Leben die „Alternative“[45] vernünftigen Vertrauens auf jene größere Sinndimension, die der Glaube mit dem

38 Vgl. ebd., 1165 f.
39 Ebd., 1166.
40 *Jürgen Werbick*, Gebetsglaube und Gotteszweifel, erweiterte 2. Aufl. Münster 2005, 26.
41 *Hans Küng*, Was ich glaube, München 2009, 147. – Wie moderne Selbstverständigung zur „Vertrauensfrage“ führt, auch wenn man ausdrücklich nicht die theologische Perspektive einnimmt, sondern sich auf eine vor allem kantianisch-pragmatistisch orientierte (Kultur-)Theorie ästhetischer Erfahrung bezieht, zeigt jüngst anregend *Josef Früchtl*, Vertrauen in die Welt. Eine Philosophie des Films, München 2013, vgl. etwa 8–14 u. 216–220.
42 *Thomas Pröpper*, Theologische Anthropologie (s. Anm. 16), 36.
43 Vgl. ebd., 53–57.
44 *Hans Küng*, Was ich glaube (s. Anm. 41), 193.
45 Ebd.

Geheimnis zusammenbringt, das wir Gott nennen, höchst relevant.

Unter dem Titel *Was ich glaube* hat vor einigen Jahren *Hans Küng* seinen Denkweg daraufhin fokussiert, was letztlich für die eigene Spiritualität von tragender Bedeutung war. Sein Profil einer lebensgeschichtlich grundierten „Spiritualität mit Rationalität“[46] kommt der Suche nach Kultivierungsmöglichkeiten guten Lebens gerade dann entgegen, wenn man sich wie Küng zugleich als „religiöser Mensch“ und als „säkularer Mensch“[47] erfährt. Sehnsucht nach der „Fülle“ des Glücks, ja womöglich Hoffnung auf in der Glückserfahrung „anfangende“ und sie zugleich „aufhebende“ Erlösung: Das scheint vom gegenwärtigen kulturellen Mainstream denkbar weit entfernt. Auch bekennende Christinnen und Christen dürften mehr oder weniger tiefgreifend geprägt sein von einer Art pragmatistischem Hedonismus: Er richtet die Lebenskunst darauf aus, möglichst viel bzw. intensiv Lust, Genuss, Erlebnis zu kultivieren – innerhalb der durch das, mit Jaspers gesprochen, „Wissen“ und „Machen“ umschriebenen Grenzen und meist wohl, das sei gegen allzu vorschnell-wohlfeile Kulturkritik ergänzt, in einem durchaus moralischen Rahmen. Dazu passt, dass „sich heutzutage viele Menschen mit einem ‚kleinen‘ Sinn im Leben zufriedengeben“, indem sie „eines der vielen Sinnangebote“ annehmen, „die es in den verschiedenen Teilbereichen des Menschenlebens gibt“[48]. Aber bleibt eben nicht doch mit Küng „bei allen partiellen Sinnerfahrungen […] eine unersättliche Sehnsucht nach umfassendem Sinn“[49] zu konstatieren? Legt nicht gerade die Erfahrung des Glücks (selbst eine Sinnerfahrung!) diese Unersättlichkeit nahe – spätestens wo es um das Glück geht, das liebende Menschen miteinander verbindet? Gerade wenn man mit Küng den Begriff „Glück“ weniger für eine „*Hochstimmung*“ verwendet, sondern eher für eine „*Grundstimmung*, die auch durch unglückliche Situationen hindurch trägt“[50], geht es doch um die Möglichkeit der „positiven Grundeinstellung“ zur „fraglichen ambivalenten Wirklichkeit der Welt und meiner selbst“[51]. „Grundvertrauen“[52] ist elementar für ein gelingendes Leben, weil es mir die Wirklichkeit erst zu erschließen vermag. Doch bleibt dieses Grundvertrauen seinerseits letztlich „grundlos“? Die Erfahrung des „Lebensvertrauens“ wirft zumindest die weitergehende Frage nach dem „Lebensgrund“ auf.[53] Erst wer „in einem vernünftigen Vertrauen ja sagt zu einem Urgrund und Ur-

46 Ebd., 140.
47 Ebd., 306.
48 Ebd., 119.
49 Ebd.
50 Ebd., 45; Hervorhebung im Original.
51 Ebd., 24. Einschlägig hat Küng die entsprechende philosophisch-theologische Perspektive bekanntlich entwickelt in: *Hans Küng*, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978.
52 *Hans Küng*, Was ich glaube (s. Anm. 41), 17.
53 *Hans Küng* entwickelt in *Was ich glaube* den Versuch einer Gesamtschau dieser Grundeinstellung notabene an zehn „Lebens-Themen“, die zunächst nicht spezifisch religiös-theologisch konnotiert sind, aber sich immer wieder auf den Horizont der Gottesfrage und der Glaubenspraxis hin öffnen. Hier ist nicht mehr der Platz, sie im Einzelnen daraufhin zu sichten, was sie an Ertrag für die „Kultivierbarkeit“ guten Lebens bieten; eine Art Kaleidoskop der Themen, die

sinn, zu Gott, weiß […], *warum* er letztlich dem Leben trauen kann“[54]. Auf das gute Leben gewendet: Das „Vertrauen auf die Fügung und Führung in meinem Lebenswerk, die Verdanktheit unserer Existenz“ bezieht sich dann auf einen „Ur-Grund“, der „mein Leben trotz allen Widersinns sinnvoll sein lässt“[55]. Und wenn doch „am Ende herauskäme, dass ich mich in meinem Glauben getäuscht habe? Dann hätte ich […] dennoch ein glücklicheres Leben […] gelebt“[56]. Das mag, wiederum im Sinne Pascals, zumindest eine verheißungsvolle Perspektive zu eröffnen, mit der das gute Leben gewiss nicht „machbar“ wird, sondern fragil und fraglich bleibt, die aber das Verlangen nach einem guten Leben zu kultivieren vermag – nicht zuletzt dadurch, dass dieses Verlangen aus dem Kreisen um sich selbst befreit wird: Denn so lässt es sich leben, wie Hans Küng sagen würde, „gehalten von Gott und hilfreich den Menschen“[57].

Der Autor: *Dr. Martin Rohner, geb. 1973 in Osnabrück, Studium der Philosophie, Kath. Theologie, Pädagogik u. Germanistik in Münster, 1998 Magister Artium, 2003 Promotion zum Dr. phil., 2008 Lizentiat der Theologie; 2004–2008 Wissenschaftlicher Assistent des Seminars für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster; seit 2008 Studienleiter für die Priesterbildung und Domzeremoniar im Bistum Osnabrück; Lehrbeauftragter für Philosophie am Institut für Kath. Theologie der Universität Osnabrück. – Ausgewählte Publikationen: Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung, Münster 2004; Die neue Lust für Gott zu streiten (hg. zusammen mit Siegfried Kleymann u. Stefan Orth), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006.*

dabei näher abzuschreiten wären, bieten schon diese zehn Kapitelüberschriften seines Buchs, so dass sie als Ausblick wenigstens genannt seien: Lebensvertrauen, Lebensfreude, Lebensweg, Lebenssinn, Lebensgrund, Lebensmacht, Lebensmodell, Lebensleid, Lebenskunst, Lebensvision.

54 Ebd., 158; Hervorhebung im Original.

55 Ebd.

56 Ebd., 159; vgl. auch 288.

57 Ebd., 256.

Martin Kämpchen

Sakramentalisierung des Alltags und Kosmosfrömmigkeit

Das gute Leben als Transzendenzerfahrung bei den Hindus

◆ Ein Blick in einen anderen Kulturkreis und in die Praxis einer anderen Religion lohnt sich allemal, wenn es um die Frage geht, was ein gutes Leben ausmacht und wie es gelingen kann. Wenn zudem der Verfasser eines solchen Beitrags als Religionswissenschaftler, Übersetzer, Lektor und Entwicklungsförderer seit vielen Jahren dort unter den Einheimischen wohnt, wie es bei Martin Kämpchen der Fall ist, dann kann man einen authentischen und beispielreichen Bericht erwarten, der geeignet ist, hiesige Formen des (religiösen) Lebens und des Umgangs mit der Schöpfung in Frage zu stellen. (Redaktion)

1 Das Lebensgefühl des Ganzen

Das „gute Leben" erfahren die einfachen Hindus, indem sie den Alltag „sakramentalisieren" und in vielfacher und kreativer Weise kosmisch empfinden. Das bedeutet für sie ursprüngliche Transzendenz-Vergewisserung, das ist ihre Geborgenheit und ihr gutes Leben.

In Indien werde ich immer wieder auf die Tatsache gestoßen, dass weite Teile der Bevölkerung in einem Zustand *vor* der Aufklärung und dem Rationalismus leben. Hier verstehe ich „Aufklärung und Rationalismus" nicht als geschichtliche Epoche, sondern als Stadium der menschlichen Entwicklung. Das gilt übrigens nicht nur für die schulisch ungebildete Bevölkerung Indiens, sondern auch für diejenigen mit einem hohen Grad an Bildung. Ihnen fällt es im Allgemeinen schwer, Ironie, Sarkasmus, Zynismus zu verstehen, geschweige denn selbst ironisch und sarkastisch zu sein. Das sind Haltungen von Menschen, die auf mehreren Ebenen des Bewusstseins leben, anders gesagt, die sich mit einem gebrochenen Weltbild und Weltgefühl abfinden. Sie begnügen sich damit, in einem Teil des (unbekannten) Ganzen zu leben, und verspüren keine Sehnsucht (mehr), das Ganze zu umfassen. Aus diesem gebrochenen Weltbild und Weltgefühl stiegen die modernen Zustandsweisen wie Existenzialismus, Gefühl des Absurden, Nihilismus, das moderne Entfremdetsein und Verzweifeln trotz bürgerlicher Gesichertheit auf.

Der modern erzogene Inder wird den Werken von Kafka und Camus, Kierkegaard und Samuel Beckett meist staunend und befremdet gegenüberstehen. Selbst wenn er erfolgreicher Mathematiker, Ingenieur oder Atomphysiker ist, bleibt ihm dieses kulturell-geistige Klima zumindest ahnend-unbewusst, da er seit Geburt das Lebensgefühl des *Ganzen* in sich aufnimmt. Das führt bei westlich Gebildeten manchmal zu paradoxen Erscheinungen:

etwa wenn der Atomphysiker den Beginn eines Experiments in seinem Labor von einer astrologisch errechneten „günstigen Stunde" abhängig macht oder nur an „Glückstagen" eine Reise unternimmt. Die indische Psyche empfindet dabei keinen Widerspruch, eben weil alle Teile, die im Ganzen des Weltbildes und Weltgefühls vorhanden sind, nicht logisch aufeinander bezogen und abgestimmt werden müssen, solange sie nicht analytisch durchleuchtet werden, bis kein mathematischer „Rest" bleibt. Die Teile sind locker und spontan assoziiert im Ganzen vorhanden und werden spontan und wenig reflektiert, wann immer notwendig, ins Bewusstsein und die Tat gehoben. Der aufgeklärte, kritische Europäer mag das für einen unannehmbaren Rückfall halten – Tatsache ist, dass sich der Inder durch dieses Festhalten am erahnten Ganzen gegen das radikal Andere, das Bestürzende, Erschreckende in seiner Existenz schützt. Als Ganzes gesehen wird darum die Existenz, sei sie noch so schwer, niemals nur negativ erlebt. Der Inder ist folglich im Allgemeinen ausgeglichener, auch belastbarer – was er sein muss, bedenkt man seine enormen Alltagsschwierigkeiten – und leidet weniger unter der Ungesichertheit seines Lebens.

Inder, auch und gerade die ungebildeten, besitzen einen Kulturschatz, den jedes Volk in der westlichen Hemisphäre schon vor Jahrhunderten über Bord seiner Geschichte geworfen hat: eine ungebrochene Tradition des *Mythos*. Von Göttern und Göttergeschichten, die schon vor zweitausend Jahren den Himmel belebten, hören Kinder von ihren Eltern und Großeltern bis auf den heutigen Tag. Die früheste Götterwelt der indischen Geschichte, die Götter der Vedas, umgibt zwar kein lebendiger Kult mehr, doch sind ihre Typen mit Abwandlungen in der Geschichte tradiert. So hat sich aus Rudra, dem Sturmgott, Siva entwickelt. Einige vedische Opferhandlungen – wie *Yagna* und *Homa* (Feueropfer) – sind bis heute verbreitet. Die großen Epen, das Mahabharata und das Ramayana, und ihre Götterhelden hat die religiöse Fantasie bis heute noch nicht verbraucht. Diese Geschichten sind der Bildungsstoff des einfachen Volkes. Von ihnen lernen sie die gesellschaftlichen Tugenden, die sittlichen Normen, die idealen Lebensweisen von Ehemann, Ehefrau, Kind, Vater, Wandermönch und Einsiedler. Es ist erstaunlich zu erleben, mit welch naivem Interesse die Menschen aus den Dörfern in die Kinos strömen, wenn mythologische Filme gezeigt werden, mit welcher Anspannung sie den mythologischen Dramen, den *Yatras*, lauschen, wenn Theatergruppen ins Dorf kommen, um auf freien Plätzen zu spielen. Trotz der farbig-unrealistischen Kostümierung, der überzogenen Theatralik gewinnen die Schaustellungen für diese Menschen dichte Wirklichkeit – weil eben ihr naives Lebensgefühl der Ganzheit nicht den scharfen analytischen Trennungsstrich zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen, zwischen dem Realen und dem Symbolischen zieht. Sie erleben alles als Einheit, vermögen Widersprüche auf sich beruhen zu lassen, vermögen unterschiedliche Traditionsstränge, Wirklichkeitsebenen locker, meist nivellierend, miteinander zu verbinden. Nur so ist es möglich, dass etwa das vedische Feueropfer, der schwärmerische Kult der Krishna-Liebe mit seinen Gesangsprozessionen, Tänzen und Ekstasen, der Yoga der Versenkung, die tantrischen Kulte mit ihrem extremen, ins Magische gehenden Ritualismus, der Brahmo-Samaj mit seiner Ablehnung der personalen Gottesverehrung, dass all dies und noch mehr nebeneinander bestehen kann, weitgehend unbehindert und harmonisch.

Dieses Lebensgefühl des Ganzen oder das Einheitsgefühl habe ich bewusst „naiv" genannt. Auch in der armen Bevölkerung, die dem Religiösen gegenüber offen ist, wäre es falsch, von einer bewussten, eingeübten und ganzmenschlich durchgestandenen Einheit zu sprechen. Dadurch würde die religiöse Kraft der einfachen Menschen überfordert. Eine solche naive Ganzheit steht im Gegensatz zur spirituellen Einheit des Seins, wie sie die Vedanta-Philosophie lehrt. Eine solche Einheit wird erst auf dem Höhepunkt meditativer und asketischer Bemühung erfahren. Sie ist eben nicht naiv, sondern wird hochbewusst und systematisch angestrebt. Erfüllung dieser Bemühung ist die Versenkung in der gegenstandslosen Meditation. Im Einheitsgefühl der frommen Hindus in den Dörfern draußen schlummert zwar die große Vision der Einheit des Seins, sie wird ahnend angestaunt, kann aber nicht angenommen werden, weil das Bewusstsein eng und unvorbereitet ist. Immerhin ist die naive Einheit eine atmosphärisch-gefühlhafte Vorbereitung für die bewusste Einheit.

2 Kosmosfrömmigkeit

Eine Reihe von Beispielen soll darstellen, wie sich das Bewusstsein der Ganzheit im praktischen Glaubensalltag des einfachen Hindu zeigt. Das Bewusstsein der Ganzheit drückt sich in einer tiefen Kosmosfrömmigkeit aus. Sie ist nicht als Pantheismus misszuverstehen; der Hinduismus ist in der Vergangenheit häufig des Pantheismus beschuldigt worden. Wenn sich der Hindu dem Kosmos gegenüber fromm und andächtig verhält, dann nicht, weil er nur im Kosmos und nirgendwo sonst Gott, Göttliches oder das Heilige entdeckt. Die breite Tradition des Hinduismus erkennt an, dass Gott *im* Kosmos, aber auch transzendent jenseits des Kosmos ist. Verschiedene Schulen des Vedanta nennen die Welt den „Körper Gottes" –nahezu parallel zur paulinischen Verkündigung, dass wir Glieder des Leibes Christi seien. Gott ist jedoch mehr als „Körper", er ist ewiger (unsichtbarer) Geist, ebenso wie der Mensch außerhalb seines Körpers noch Denken, Gefühl und Seele „ist".

Diese Auffassung, die Welt sei der „Körper Gottes", wird nicht nur philosophisch spekulativ angenommen, sondern sinnenhaft-materiell im Glaubensleben ausgedrückt. Hindus sind ständig auf der Suche nach dem sinnenhaft greifbaren Heiligen in ihrer Umgebung. Die Mythen erzählen dem Ohr von heiligen Menschen und Göttern, die Riten evozieren das Heilige für Augen und Tastsinn. Sie gehen auf Wallfahrten, sie – arme Hindus – fasten regelmäßig, und zwar strenger, als es sich die meisten europäischen Christen zumuten. Die einfachen Hindus ehren vielerlei Dinge der Natur und des täglichen Umgangs, indem sie ihnen Heiligkeit zusprechen. Es gibt heilige Zeiten und heilige Orte sowie heilige Zustandsweisen. Die einfachen Hindus abstrahieren diese Manifestationen des Heiligen nicht, rationalisieren sie nicht, sondern sind ihnen gegenüber ganz menschlich, einfach offen, annehmend, gläubig. Das Heilige ist *da*, seine Manifestationen sind spirituelle Verdichtungen im Stoff des Alltags. Ihr Glaubensleben erfüllt sich darin, diese spirituellen Verdichtungen zu suchen und an ihrer spirituellen Kraft teilzuhaben. Die radikal akosmische Einstellung, die das Yoga-Leben der meditativen Versenkung verkündet, ist für die Millionen von Hindu-Gläubigen nicht typisch und viel zu anspruchsvoll. Falsch wäre es, wenn in der westlichen Welt die

Yoga-Meditation nur darum als typisch angesehen wird, weil sie bekannter ist und es leichter fällt, sie in unseren Glauben zu integrieren.

3 Rituelle Heiligkeit

Die Suche nach den spirituellen Verdichtungen der Heiligkeit setzt Abgrenzung und Absonderung des Heiligen vom Unheiligen voraus. Das lässt die Frage stellen, was für den Hindu „heilig" bedeutet. Der Hindu sieht „heilig" hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Reinheit. Das zeigt eine Untersuchung jener Vokabeln im Sanskrit, die das Wortfeld „heilig" besetzen. Reinheit heißt ursprünglich rituelle Reinheit. Das bedeutet: Um sich oder einen Gegenstand zu heiligen, muss der Hindu sich und den Gegenstand rituell reinigen und das, was rituell unrein genannt wird, meiden. Später kommt eine verinnerlichte Bedeutungsschicht hinzu: die geistige (innere) Reinheit, die einmal durch rituelle Reinigung, aber auch durch asketische und moralische Bemühung erreicht wird. Auf diesen moralischen Charakter deutet eine größere Wortgruppe im Wortfeld „heilig" hin.

Dass – im Gegensatz zum Christen – der einfache Hindu bis heute in allen Bereichen des Alltags auf rituelle Reinheit Wert legt, mag als Begrenzung wahrgenommen werden. Das allerdings stellt auch einen Reichtum dar, weil eben nur der Ritus das Mittel ist, mit dem Gläubige das Heilige anerkennen und ehren, um auf diese Weise die Verinnerlichung zu lernen. Christen haben hier viel zu lernen. Kein Hindu würde zum Beispiel einen Tempel betreten, ohne vorher ein Bad genommen und reine Kleider angezogen zu haben. Die heiligen Geräte des Tempels dürfen nicht mit „weltlichen" Dingen in Berührung kommen. An vielen Tempeln gibt es einen Teich oder eine Wasserstelle, die nur zum Reinigen der Tempelgeräte benutzt werden darf. Besen, Eimer, Wischlappen – auch solche scheinbar profanen Gegenstände sind nur für den Tempel und für kein anderes, privates Zimmer bestimmt und werden dadurch geheiligt. Jeden Morgen pflückt ein Mönch oder ein dazu bestellter Mann Blumen, um sie vor den heiligen Bildern auszubreiten. Nur Blumen, die gerade aufgeblüht sind und nicht die Erde berührt haben, darf er opfern. Am Abend legt er die welken Blüten zusammen und schüttet sie auf einen vorbestimmten Platz. Auch die welken Blumen sind nämlich noch sakral, sie dürfen weder mit anderem Abfall zusammen weggeworfen, noch verbrannt werden.

Da Blumen als Opfergabe Gott wohlgefällig sind, dürfen sie zu keiner Gelegenheit „verweltlicht" werden, das heißt keinem weltlichen Zweck dienen. Blumenschmuck im Zimmer findet man darum nur in verwestlichten indischen Familien. Ebenso ist es unüblich, Damen Blumen zu überreichen oder Blumen im Knopfloch zu tragen. Wohl tragen Frauen oft Blüten im Haar. Doch Blumen schmücken Menschen meist nur, wenn sie ihnen in Form von Blumengirlanden um den Hals gehängt werden. Das sind Gesten des Willkommens bei Gästen, Gesten der Ehrung und Verehrung, wenn bedeutende Menschen eine Rede halten, öffentlich auftreten oder eine große Tat vollbracht haben. Dabei kommt ein anderes Moment ins Spiel. In der indischen Philosophie gibt es keine absolute Trennung zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, wie in den monotheistischen Religionen. Oft sind Menschen vergöttlicht worden oder haben zumindest Wesenszüge des Gött-

lichen angenommen. Wer dem Gast eine Blumengirlande umlegt, ehrt in ihm Gott. Das gilt insbesondere für Guru-Persönlichkeiten, die oft sogar rituell verehrt werden, und zwar mit denselben Riten wie ein Gottesbild auf dem Altar. Ein ähnliches Beispiel kann in Bezug auf die Speiseopfer (*Puja*) genannt werden. Üblicherweise wird jeden Mittag der Gottheit im Tempel ein Speiseopfer dargebracht. Das sind entweder Früchte oder Süßigkeiten oder auch gekochter Reis. Nach einigen Gebetssprüchen, mit denen man die Gottheit bittet, von den angebotenen Gaben zu kosten, nimmt der Gottesverehrer die Speisen zurück und verteilt sie in der Familie und unter anderen Gläubigen als sakramentale Speise (*Prasada*), die mit Zeichen der Verehrung gegessen wird. Bis heute essen in den Dörfern die Hindufrauen erst, nachdem sie ihre Ehemänner beim Essen bedient haben; und zwar essen sie vom selben Teller wie der Ehemann, der einen Rest von jeder Speise darauf belassen hat. Analog zur *Puja* isst die Ehefrau diesen Rest als *Prasada*, als sakramentale Speise, und füllt dann ihren Teller wieder auf, um weiterzuessen. Hier ist der Ehemann der „Gott" der Ehefrau, dessen Berührung macht die Speisen heilig, und die Ehefrau empfindet es keineswegs als entwürdigend, vom halbgeleerten Teller des Ehemannes zu essen.

An diesen Beispielen lesen wir zweierlei ab: Erstens, es gibt festgefügte Hierarchien. Zunächst kommt die Trennung des Unheiligen vom Heiligen. Dann gibt es innerhalb des Heiligen Stufen – die offensichtlich auf einem Mehr oder Weniger von spiritueller Verdichtung oder auf einem Mehr oder Weniger von Reinheit beruhen. Blüten, die geopfert wurden, sind heiliger als andere Tempelgegenstände; Früchte und Süßigkeiten eignen sich eher zu sakramentalen Speisen als andere Nahrungsmittel; der Mann als Ehemann ist heiliger als seine Ehefrau. Am deutlichsten wird die spirituelle Hierarchie, wenn man an die Symbolwerte des menschlichen Körpers denkt. Die Füße als der niedrigste Teil, der ständig mit dem Staub und Schmutz der Erde in Berührung kommt, ist am wenigsten heilig; der Kopf, als der höchste Körperteil und als Gefäß des Gehirns der wichtigste, gilt auch als der heiligste Körperteil. Wer einen Menschen begrüßt, hebt die gefalteten Hände an den Kopf, oder er nimmt die Hände des Freundes und hebt sie an die eigene Stirn. So segnet er sich mit den Händen des Freundes: Der Kopf nämlich darf Segen empfangen. Ein anderes Beispiel: Fromme Inder reiben sich zwar die Haare und den Oberkörper mit Kokosnussöl ein, nicht aber die Füße, den niedrigen und sozusagen spirituell wertlosen Teil des Körpers, weil Kokosnussöl im Gottesdienst gebraucht wird, besonders in den Öllampen, darum also zu heilig ist, um mit den Füßen in Berührung zu kommen.

4 Prozess der Symbolisierung

Diese Hierarchien sind allerdings eigentümlich durchlässig. Das ist das zweite Merkmal, auf das ich hinweisen will. Auf dem Weg der Analogie wird die, nach menschlichem Empfinden, wesentliche Hierarchie des Heiligen, die Unterscheidung von Gott und Mensch, aufgelöst. Plötzlich wird, aus einer neugewählten Perspektive, der Mensch selbst „Gott". Ausgestattet mit der Heiligkeit Gottes, empfängt er göttliche Ehren mit all ihren symbolischen Zeichen. So darf plötzlich der Mensch Blumen tragen, die für ihn *als* Mensch nicht bestimmt sind. Er hat die Macht, Speisen zu weihen, obwohl er, als Mensch, bisher nur geweih-

te Speisen von Gott empfangen konnte. Derselbe Perspektivenwandel zeigt sich bei der Hierarchie des Körpers. Die Füße eines anderen Menschen werden nicht in derselben Weise berührt, wie man zum Beispiel Arme oder Schultern berühren darf. Wer ungewollt auf die Füße eines anderen Menschen tritt oder sie berührt, entschuldigt sich und empfängt vom anderen eine Entschuldigung; denn die Berührung war eine Art Entweihung. Doch die Füße einer älteren Respektsperson – besonders des Guru, der Großeltern und Eltern, des Lehrers – werden mit Absicht und Verehrung berührt. Dies ist eine übliche Verehrungsgeste, *Pranama* genannt, bei der sich der verehrende Mensch niederbeugt und die Füße des verehrten Menschen mit den Fingerspitzen berührt und diese dann zur Stirn führt. Oder er kniet sich vor dem verehrten Menschen nieder, senkt seinen Kopf auf die Füße des Verehrten und erhebt sich wieder. Es ist ein Akt besonders großer Demut, ja der Unterwerfung, wenn der Inder mit diesen Gesten gerade den „wertlosesten" Teil des menschlichen Körpers verehrt. Mit anderen Worten: Wenn die Füße bereits so demütiger Verehrung wert sind, welch tiefer Verehrung sind dann erst andere Körperteile, ist der ganze Mensch wert! Der Akt des Füße-Berührens heißt: „den Staub der Füße nehmen". Das Schmutzige, der Staub wird quasi zu einem sakramentalen Gegenstand, wenn er auf den Füßen eines verehrten, geheiligten Menschen liegt. Darum ist es gerechtfertigt, wenn der Verehrer den Staub an seine Stirn hebt, an den „wertvollsten" Teil seines Körpers.

Wir können hier fasziniert erleben, wie spirituelle Hierarchien das Glaubens- und Tugendleben der Hindus formen, wie diese Hierarchien jedoch nicht starr sind, sondern – entsprechend der Logik des Geistigen – auf unterschiedlichen Ebenen neu erfahren werden, sich dem geistig suchenden Menschen immer wieder überraschend neu darstellen. Haben Christen das Gespür für geistige Hierarchien nicht beinahe verloren? Wohl ist dies im orthodoxen Christentum lebendig in Glaubenspraxis umgesetzt, weniger aber im westlichen Christentum. Was ist mit den „Engelhierarchien" gemeint? Doch eben, dass es mächtigere und weniger mächtige himmlische Geister und gewiss auch deren teuflische Abwandlung gibt. Und setzt die Identifizierung der Gläubigen mit dem Leib Christi nicht auch Hierarchien voraus? Jedes Glied erfüllt seine Aufgabe und nimmt dadurch am Ganzen teil. Es ist keine Hierarchie des Wertes, wohl aber der Funktionen. Leider sperren wir Christen die Sphäre der Sakramente in den Kirchenraum ein. Dort werden Sakramente gespendet – von den dazu ermächtigten Personen. Was sind Sakramente aber anderes als jene „spirituellen Verdichtungen", von denen vorhin die Rede war? Sie sind immer und überall vorhanden; der Hindu hat dafür ein lebhaftes Gespür. Auch ein Baum ist ein Sakrament des schöpferischen Gottes, ein neugeborenes Kind ist das Sakrament von Gottes Freude am Lebendigen, die Sonne ist das Sakrament von Gottes leuchtender Herrlichkeit. Wenn sich Hindus morgens der aufgehenden Sonne zuwenden, die Hände heben, sich vor ihr verneigen, zu Boden werfen, dann ist das keine plumpe „Sonnenanbetung", sondern die Verehrung des unsichtbaren Gottes, der sich sichtbar, also sakramental, im Glanz der Sonne zeigt – so eindrucksvoll zeigt, dass wir staunen, die Augen abwenden müssen, von Ehrfurcht ergriffen. Das ist hinter dem berühmten *Gayatri-Mantra* verborgen, das viele fromme Hindus morgens im Anblick der Sonne beten: „Wir versenken uns ehrfürchtig in

die Herrlichkeit der Gottheit: Erfülle uns mit geistiger Kraft!“ (Rig-Veda III,62,10.)

Im alltäglichen Leben der Hindus ist eine erstaunliche *Fähigkeit zur Symbolisierung* bemerkbar. Ihr starker und naiv-unmittelbarer Bezug zum Unsichtbar-Transzendenten lässt sie in vielen Gegenständen, Orten und Handlungen ihres alltäglichen Lebens diese Wirklichkeit entdecken. Wie Mönche erleben sie die Tageszeiten als „heilige Zeiten“. Nochmals sei auf das Morgengebet bei aufgehender Sonne erinnert. Fromme Hindus werden sich bemühen, bereits vor Tagesanbruch aufzustehen, um zu beten, während sich die Helligkeit über die Welt breitet. Auch die rituelle Feier der *Puja* beginnt am frühen Morgen, noch bevor der Feiernde etwas gegessen und getrunken hat. Gebetszeiten sind zudem der Mittag, wenn die Sonne im Zenit steht, und der Abend, wenn die Sonne untergeht, an der Scheide von Tag und Nacht. Es sind nicht einfach Uhrzeiten – wie viele Menschen in Indien besitzen schon eine Uhr! –, sondern kosmische Zeiten, welche die drei wesentlichen Momente im Lauf der Sonne, dieser großen kosmischen Wirklichkeit, feiern: Aufgang, Mitte, Niedergang.

Dem Hindu ist der Körper wichtig, indem er seinen Teilen Symbolkraft zuspricht; daraus folgt die Symbolmächtigkeit der Gesten. Es wurde bereits erwähnt, mit welch „sprechenden Gesten“ Inder sich begrüßen oder verabschieden. In ihnen wird einmal die hierarchische Beziehung deutlich: wer älter und wer jünger, wer die Respektsperson ist; dann aber auch die Stärke der Gefühlsbindung. Inder scheuen sich nicht, Gefühle auszudrücken, auch nicht in der Öffentlichkeit. Nur die erotischen Gefühle zwischen Ehemann und Ehefrau sind unter Hindus ins Private verbannt. Oft gehen Ehemann und Ehefrau nicht einmal „gleichberechtigt“ nebeneinander auf der Straße, berühren in der Öffentlichkeit nicht einmal ihre Hände. Auch Abschied und Begrüßung bleiben öffentlich unausgedrückt, unterdrückt, was ich stets, bei aller Hochachtung vor einem fein entwickelten Schamgefühl, als unnatürlich und unangemessen empfunden habe. Erotik wird im Alltag nicht in die Strukturen von Hierarchie, Reinheit und Heiligkeit einbezogen, obwohl Erotik doch ein so wesentliches Element im Menschenleben ist. Nur Mythos, Kunst, Tanz und Literatur geben dieser Sphäre ihren angemessenen Platz.

Von dieser Ausnahme abgesehen, nehmen Hindus Gesten und Berührungen sehr wichtig. So ergreifen sie etwa die

---

Weiterführende Literatur:

Michael und *Regina von Brück*, Leben in der Kraft der Rituale. Religion und Spiritualität in Indien, München 2011. Die Autoren führen in das rituelle Leben der Hindus ein, wobei sie die eigene langjährige Beobachtung (in einem Ashram in Südindien) mit akademischer Sachkenntnis verbinden.

Martin Kämpchen (Hg.), Die schönsten Gebete des Hinduismus, Freiburg i. Br. 2011. Der Herausgeber hat Gebete aus den verschiedenen Traditionen und Zeitaltern des Hinduismus gesammelt und thematisch geordnet. Hierbei werden die Weisen, wie Hindus zu Gott reden, und im Alltag Transzendenz einüben, deutlich.

Martin Kämpchen, Einfach tun. 44 Schritte zur Lebenskunst, Reinbek b. Hamburg 2009. Der Autor führt die Weisen, wie Inder im Alltag Sakramentalisierung und Kosmosfrömmigkeit erleben, auf unser europäisches Leben zurück und zeigt, wie diese Lebenshaltung auch unsere alltäglichen Tätigkeiten vertiefen kann.

Hände eines lieben Freundes und führen diese an die Brust, drücken sie gewissermaßen auf das Herz, um die Beziehung der Zuneigung zu symbolisieren. Erachten sie den Freund „höher" als sich selbst, führen sie dessen Hände an ihre Stirn in einem Akt des Sich-Segnens: Segen kommt durch Berührung zustande. Segen kann jeder geben, jeder Ältere einem Jüngeren, jeder in irgendeiner Weise Höherstehende dem Niedrigerstehenden. So ist in jedem Menschen das Heilige verborgen, das er sakramental spenden kann, wenn er einem anderen begegnet, der weniger vom Heiligen erfüllt ist. Die Mutter segnet das Kind, der Lehrer den Schüler, der ältere Bruder den jüngeren; der Tempelpriester segnet die Tempelbesucher, indem er ihnen einen roten Punkt auf die Stirn spendet, sakramentale Speise reicht oder Wasser über sie sprengt.

Wo in Mitteleuropa erleben wir noch, dass ein Lehrer seinen Schüler segnet – dass er sich diesen Segen überhaupt zutraut; wo finden wir Schüler, die den Segen ihres Lehrers annähmen, sogar darum bitten würden? Haben wir etwas verloren?

5 Heiligung der Natur und durch die Natur

Die Symbolisierungskraft der Hindu-Psyche erstreckt sich besonders auf die Natur. Denn was ist aus sich symbolträchtiger als die Natur? Insofern sie belebt ist, drängt ihr Wesen hin zur Transzendenz, zu einer Vollendung in ihrer Überhöhung im Geistigen. Erwähnung gefunden haben bereits die Symbolmacht der Sonne und die Stadien ihres Kreislaufs. Ähnliches lässt sich vom Mond sagen. Die verschiedenen Hindu-Kalender sind im allgemeinen Mond-Kalender, wobei der Zeit des Vollmondes und des Neumondes besondere Heiligkeit zukommt. Viele fromme Hindus fasten an diesen Tagen sowie am elften Tag (*Ekadasi*) und finden sich zu Gruppengesängen (*Bhajana*), dramatisch ausgestalteten Gruppentänzen (*Kirtana*) und Rezitationen aus den heiligen Schriften (*Patha*) zusammen. Ein paar Tage vor und ein paar Tage nach Vollmond herrscht in den indischen Dörfern eine frohe Zeit; die Menschen bleiben länger auf, um zu singen, sich zu unterhalten, die Zeit zu vertreiben, weil der Mond Licht spendet, die Dunkelheit zerstreut und die Dinge der Welt sichtbar bleiben lässt.

In den Dörfern, sogar inmitten der Großstadt Kalkutta, erlebt man hundert- und tausendfach, dass groß gewachsene *Bäume* mit breiten Kronen von einem Lehmpodest eingefasst werden, auf dem ein Altar entsteht: Der Baum ist „heiliggesprochen" worden. Heilige Zeichen stecken in der Erde der Einfassung, sind an die Rinde geheftet oder hängen in den niedrigen Zweigen: etwa ein Dreizack, das Abzeichen des Gottes Siva, der in die Erde gerammt ist, oder ein ovaler, glatter Stein steckt in der Erde, rot bemalt, in der Farbe des Glücks. Auch dieser glatte, ovale Stein ist ein Zeichen Sivas, ein sogenannter *Siva-Linga*. Jeder Stein dieser Form, ob klein oder groß, gleichgültig wo man ihn findet, erinnert an Siva und wird ausgesondert und aufbewahrt.

Insbesondere die Elemente *Erde*, *Wasser*, *Luft* und *Feuer* haben auf dem Wege der Symbolisierung heiligen Charakter. Zu denken ist an die „heiligen" *Berge*, die jede indische Religion – Hinduismus, Buddhismus und Jainismus – aufzuweisen hat. Fährt man mit dem Zug durch Indien, kann man immer wieder kleine Tempel auf Hügelkuppen und Bergspitzen entdecken, die Ziel von Pilgerfahrten sind. Ich besuchte mit Hindu- und Jain-Freunden

den heiligen Berg des Jainismus, Palitana, in Gujarat. Vor Sonnenaufgang machten wir uns barfuß von der Pilgerherberge am Fuß des Berges auf. Entsprechend der Vorschrift nahmen wir keine Nahrung zu uns, bevor wir aufstiegen; erst als wir nachmittags zurückkehrten, durften wir essen. Die Berge sind die Wohnungen der Götter – jene Gotteswohnungen, die den Menschen noch zugänglich sind. Wie Moses auf Sinai steigen die Pilger die Berge hinauf, fastend, betend, barfuß.

Die Erde hat, wie jeder materielle Bereich, ihre heiligen und ihre profanen Bereiche. Der kultivierte Teil der Erde, dort also, wo die Dörfer zu finden sind und die bebauten Felder, ist heilig, während die Wälder und Dschungel sowie die unfruchtbaren Einöden die Orte der Geister sind. Auch heute verlässt ein Dorfbewohner nach Einbruch der Dunkelheit sein Dorf nur ungern. Denn Dunkelheit ist Chaos, ist das Unheilige, vor dem er Angst hat. In der Dunkelheit bleibt der Dorfbewohner unter seinesgleichen, am Herdloch, unterm Strohdach, neben der Öllampe. Wie häufig hört man in den indischen Dörfern Erzählungen, dass in einem bestimmten Baum ein Geist wohne. Tagsüber rührt er sich nicht, doch nachts wird er schattenhaft sichtbar. Er sitzt unterm Baum und meditiert, übt strenge Askese, und wer ihn aufstört, muss seinen Zorn fürchten.

Wasser und Feuer sind Elemente der Reinigung. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an das rituelle Reinigungsbad, das Hindus nehmen, bevor sie einen Tempel betreten oder in ihrem eigenen Haus eine *Puja* feiern. Wasser wird während der *Puja* über Gegenstände und Menschen gesprengt, um sie zu reinigen. Eine Flamme und danach wohlriechender Weihrauch werden vor den heiligen Bildern und Figuren geschwenkt, um sie für den Gottesdienst zu reinigen, damit sie in frischer Heiligkeit zum Menschen sprechen. Am Schluss dieses Feuerritus legen fromme Hindus die Handflächen kurz auf die Flamme und führen die Hände dann zur Stirn: Sie „bekleiden" sich mit der Reinheit des Feuers, damit sie in sie übergehe.

6 Gefahren und christliche Lernchancen

Die Fähigkeit der Symbolisierung und Sakramentalisierung von Natur und Gegenständen birgt auch Gefahren in sich. Ich nenne drei:

Erstens, Verehrung des Heiligen kann in *Magie* umschlagen, wenn der Mensch das Heilige an sich reißt und meint, sein Verwalter zu sein. Magie ist bis zu einem gewissen Grad in den Gebeten und Riten aller Menschen, auch der christlichen Gläubigen, vorhanden. Nur ein heiligmäßiger Mensch, jemand also, der seinen Willen vollständig dem Göttlichen unterworfen hat, ist vor magischen Vorstellungen und Versuchungen gefeit. Je stärker der Glaube an die Kraft des eigenen Gebets wird, desto größer auch die Gefahr, dass Gebet zur Magie wird.

Zweitens, *Aberglaube* und *Tabuisierung* sind das Ergebnis einer falsch gelebten Verehrung des Heiligen. Geisterglaube gehört dazu, und die Tabuisierung von Handlungen ohne offenbaren persönlichen und gesellschaftlichen Nutzen. Welchen Sinn hat es zum Beispiel, dass donnerstags Reisen verboten sind? Hierhin gehören auch die vielen Reinheitsvorschriften, etwa im Zusammenhang mit dem Essen, die gegen die Gemeinschaft und Einheit der Menschen gerichtet sind. Anstatt sie zu vereinen, trennen sie die Menschen und sind Zündstoff für Streit und Ungerechtigkeit. Viele

Regeln, die Heiliges beschwören, aber in seinem Namen das Kastenwesen zementieren und die feudalistische Mentalität bestätigen sowie die Menschen eher Furcht als Verehrung lehren, gehören hierhin.

Drittens, durch Riten wird das Heilige in der Welt sichtbar gemacht und gefeiert. Wenn die Feier der Riten in *Ritualismus* erstarrt, wird das Heilige nicht mehr transparent. Riten müssen symbolstark, bedeutungsvoll bleiben, ihre Sakramentalität behalten, damit sie das Heilige evozieren.

Fassen wir jene Merkmale der Verehrung des Heiligen zusammen, aus denen wir Christen in Europa lernen können:

Durch die Erfahrung der Heiligkeit des Kosmos können wir, *erstens*, die negativen Auswirkungen des aufklärerischen und extrem rationalistischen Zeitgeistes auffangen sowie die verstandesmäßige Erfassung der Welt in einen Ausgleich bringen mit einem geistigen Verständnis, mit Intuition und Gefühl. Nur aufgrund eines solchen Ausgleichs wird der Blick frei für die Erkenntnis der Ganzheit und Einheit der Wirklichkeit.

Das Heilige im Ritus, in den Gesten, im menschlichen Körper, in der Natur neu zu erfahren, stützt und stärkt *zweitens* unser Glaubensleben, das bisher ohne diese konkreten Hilfen auskommen musste. Die Sakramentalisierung des Lebens in Zeit und Raum kann das Gerüst für unser Gebetsleben sein, das äußere Zeichen braucht, um an Gott, an das Heilige so oft wie möglich erinnert zu werden. Unser Gebetsleben kann auf diese Weise ganzheitlich werden: Der ganze Mensch betet in und mit der ganzen Welt.

Eigene christliche Glaubenswahrheiten, unserem Verständnis weitgehend verschüttet, können *drittens* auf dem Weg über den Hinduismus in ihrer Notwendigkeit neu erkannt und in der Praxis aktualisiert werden. Liebe zur Schöpfung, zum Beispiel, ist ein christliches Thema, das gerade im Zeitalter der Umweltzerstörung aktuell ist.

Heiligkeit soll man, *viertens*, nicht nur verstehen und erfahren. Die angemessene Antwort auf das Heilige in der Schöpfung ist die *Feier*. Feier setzt den festtäglichen, hochgestimmten Menschen voraus, Feier ist die Heiligung des Vergnügens, der Muße. Gehen wir auch nur zwei Schritte in die Richtung der Feier des Menschenlebens und der Welt in ihrer Heiligkeit, gewinnen wir ein Lebensgefühl überraschend neuer Art. Ich möchte es christlich und zugleich offen für die anderen Religionen nennen.

Der Autor: *Dr. Dr. phil. Martin Kämpchen ist Germanist und Religionswissenschaftler; er lebt als freischaffender Schriftsteller, Übersetzer und Herausgeber in Santiniketan (West-Bengalen, Indien). Für weitere Informationen siehe www.martin-kaempchen.com; jüngste Publikationen: Rabindranath Tagore. Gedichte und Lieder, Berlin 2011 (Übersetzung), Leben ohne Armut. Wie Hilfe wirklich helfen kann – meine Erfahrungen in Indien, Freiburg 2011.*

Irene Götz

Prekär und flexibilisiert

Postfordistische Arbeit als Herausforderung für gutes Leben und gesellschaftliche Werteordnung

◆ **Postfordistisches Arbeiten bezeichnet die Fortentwicklung vom geregelten und klar definierten Normalarbeitsverhältnis hin zu einer transformierten Arbeits- und Lebenswelt, in welcher die Grenzen zwischen Privatleben und Erwerbstätigkeit verschwimmen. Die Autorin gibt aufschlussreiche wie beunruhigende Einblicke in eine sich wandelnde Arbeitswelt, zeigt, wer in dieser gut leben kann, und fragt abschließend, inwieweit die Kirchen hier ein Gegengewicht schaffen können. (Redaktion)**

„Und was machen Sie so?" – „Ich arbeite als … bei …!" Mit diesen Fragen zum Beruf oder der Tätigkeit des Gegenüber beginnen – oder muss man inzwischen sagen, begannen? – oft Gespräche, wenn sich Menschen kennenlernen. Durch das, was der/die andere arbeitet, wird sie oder er hinsichtlich sozialer Koordinaten seines/ihres Lebens taxierbar – und dies über die eigentliche Arbeit, ja sogar über das Leben hinaus, wie Todesanzeigen oder Grabinschriften zeigen: „Otto Huber, Justizoberinspektor", „Käthe Seemann, Städtische Oberkindergärtnerin" – Beruf und Status sind das, was von einer Person und ihrer Identität erinnert werden sollen. „Frau Charlotte Müller, Postmeistersgattin" –auch der Ehefrau wurde durch den Beruf des Mannes eine klare Position im sozialen Raum zugewiesen. Zumindest waren Beruf und Funktion in den Hierarchien der alten Fabrik oder öffentlichen Verwaltung bis in die jüngste Vergangenheit für einen großen Teil der Erwerbstätigen repräsentable und eindeutige Indikatoren von sozialen Netzwerken, von Milieuzugehörigkeiten und Lebensstilen. Inzwischen nehmen in der postfordistischen Arbeitswelt Phänomene zu, wie „Patchwork"-Biographien[1], projektförmiges Arbeiten in flexibilisierten Arbeitsverhältnissen, in denen immer öfter nicht mehr nach fest definierten Ausbildungsberufen, sondern nach „Persönlichkeiten" und spezifischen „skills" gefragt wird. Glaubt man den Management-Ratgebern der expandierenden Beratungsindustrie, dann gilt es, sich dafür fit zu machen, ohne größere Reibungsverluste von Tätigkeit zu Tätigkeit „driften" zu können und seine „employability" immer neu herzustellen und aktiv selbst zu vermarkten.[2]

1 Von der geschlechtsspezifischen „Normalbiografie" zum flexibilisierten Manager seiner Selbst

War es bis in die 1980er-Jahre hinein breiten Kreisen der Bevölkerung noch möglich, die

1 *Heiner Keupp* u. a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek b. Hamburg 1999.

2 Siehe *Richard Sennett*, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 1998.

lebensgeschichtliche Erzählung um die Leitlinie kontinuierlicher Arbeit in langfristigen Berufen, Ämtern und Laufbahnen aufzubauen, so haben sich Arbeits- und Lebensformen im *Postfordismus* geändert. Mit der Tendenz zur Prekarisierung wie zugleich Ökonomisierung und Rationalisierung von Arbeit und Leben wird das Leitbild der „Normalbiografie" des dreigeteilten Lebenslaufes brüchig. Im Fordismus[3] konnten breitere Gesellschaftsschichten relativ festgelegte biografische Übergänge und gewisse soziale Aufstiegsprozesse erwarten: Die jugendliche Ausbildungsphase mündete in eine lange Erwerbs- und zugleich Familiengründungsphase, auf die im letzten Lebensdrittel das Rentenalter folgte. Dabei ist zu erwähnen, dass diese erwartete Normalbiografie selbstverständlich vom männlichen Familienernährer her gedacht war. Auch der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt mit dem Leitbild der Ein-Ernährer-Familie war ein Kennzeichen des Fordismus. Die Berufsbiografien der Frauen blieben um die erwartete Mutterschaft herum perspektiviert. Entsprechend waren im Fordismus weibliche Berufsprofile meist hausarbeitsnah, entsprechend schlecht bezahlt und ohne Aufstiegs- und Fortbildungsoptionen; daran hat sich freilich bis heute, zum Beispiel bei Berufsbildern wie der Kranken- und Altenpflege, der Erzieherin, Verkäuferin oder Friseurin, wenig geändert. Dass diese weiblichen Erwerbsbiografien mit ihren Lücken durch Familienarbeitszeiten vielfach Rentnerinnen kein „gutes Leben" mehr erlauben, ist die vernachlässigte Kehrseite des Modells der Ehefrau als Zuarbeiterin zu einem Familieneinkommen, eines Models, das angesichts der steigenden Scheidungsraten und Single-Haushalte Altersarmut vorprogrammiert.

Diese fordistische Arbeitswelt mit ihren geschlechtsspezifischen „Normalbiografien" entwickelte sich seit den späten 1950er-Jahren gleichwohl zu einem Leitbild des guten Lebens. Sie war in gewisser Weise ein Erfolgsmodell. Dies gilt zumindest in den europäischen Wohlfahrtsstaaten, in denen sich relativ hohe Produktivitätssteigerungen dank der stetigen Lohnerhöhungen mit einer sozialen Integration der Arbeiterschaft verbanden. Auch für den Facharbeiter/die Facharbeiterin bildete eine gesicherte Erwerbsarbeit in einem Betrieb eine erwartbare und planbare Basis des guten Lebens, zu dem eine Identität durch Erwerbsarbeit, gesellschaftliche und politische Teilhabe als Bürger, Produzent und Konsument gehörten.

Die (idealtypische) Ordnung dieser geschlechtsspezifischen „Normalbiografien" mit der dreigeteilten Lebenszeit erodiert im Postfordismus. Lebensverläufe und biografische Übergänge werden flexibler, die Jugend als soziale Zeitspanne wird durch lange Ausbildungswege und einen jugendkulturellen Lebensstil bis in die Dreißiger (oder noch länger) ausgedehnt. Nähme man weiterhin allein die Erwerbsphase als

[3] Als Fordismus wird die gesellschaftliche Epoche bezeichnet, die ihren Namen vom Autopionier Henry Ford entlehnt hat, und sie wird außer mit klaren zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Grenzen von Arbeit und Nicht-Arbeit, auch mit spezifischen sozialen Grenzen, Hierarchien und Positionen in Verbindung gebracht. Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände handelten „Klassenkompromisse" (wie etwa die Verkürzung der Arbeitszeit) aus. Fordismus meint auch, dass die Steigerung der Produktivität bei gleichzeitig sinkenden Produktionskosten durch möglichst optimierte Arbeitsprozesse in den Fabriken erzielt wurde. Die Fabrikordnung basierte auf minutiös festgelegten Arbeitsprozessen und Arbeitseinheiten, wie sie nach den tayloristischen Prinzipien „wissenschaftlicher Betriebsführung" vermessen und bewertet wurden.

zentrales biografisches Strukturmerkmal, dann begänne folglich, bei den vielen, die mit „Fünfzig Plus“ dauerhaft aus der Erwerbsarbeit herausfallen, das soziale Alter früher. Und vielfach dauert es angesichts der gestiegenen Lebenserwartung länger. Dabei ist diese Phase, die sich immer häufiger angesichts der steigenden Lebenserwartung in ein junges, aktives Alter und in die Zeit der Hochaltrigkeit teilt, vielfach durch zerbrochene oder weit entfernt lebende Familien und unzureichende Renten nicht mehr ausreichend abgesichert.

Inzwischen erodieren die Institutionen und die sozialen Sicherungssysteme der fordistischen Epoche, die sich eng mit den Erfolgen der sozialen Marktwirtschaft in den europäischen Sozialstaaten verbinden. Darauf, dass die mobile Gesellschaft mit ihren flexibilisierten und ungesicherten Arbeitsverhältnissen strukturell familienfeindlich ist, wurde immer wieder hingewiesen.[4] Und anstelle des Vorsorgestaates tritt der deregulierte oder zumindest „aktivierende“ Sozialstaat[5], der Leistungen wie Kranken- und Altenpflege privatwirtschaftlich organisieren und damit zu einer marktförmig rationalisierten Dienstleistung werden lässt. Arbeitslosigkeit, Krankheit und Alter werden zunehmend zu einem Projekt der privaten Selbst-Vorsorge.

Auch wenn das Brüchigwerden der fordistischen Sicherheitssysteme als Orientierungsfolie für gutes Leben sicherlich keine lineare Entwicklung darstellt und weiterhin in manchen Branchen und Regionen der fordistische Arbeits- und Lebensstil vorherrschend bleibt, so befinden sich die europäischen Gesellschaften doch in einem tiefgreifenden Transformationsprozess. Dieser führt zur Aushöhlung der mittelschichtlichen Arbeitnehmermilieus, und damit zu neuen gesellschaftlichen Spaltungen zwischen Arm und Reich, zwischen vielen Verlierern und weniger Gewinnern.[6]

Dieser mit dem Begriff *Postfordismus* belegte Transformationsprozess wird zunächst charakterisiert durch einerseits gewandelte Produktionsformen in der auf neue Informationstechnologien setzenden Dienstleistungs- und Wissensgesellschaft und andererseits durch andere (dezentrale, unsichtbarere) Führungsstrukturen. Unternehmensstandorte und ihre Schaltzentralen liegen häufig räumlich weit auseinander; entsprechend werden Macht und Autorität diffus und für die Beschäftigten schwer verortbar; Fremdkontrolle wird durch die Forderung nach Selbstkontrolle und Selbstführung ersetzt. Dieses Postulat ist sowohl dem Wertewandel der 1970er-Jahre geschuldet (Selbstverwirklichungsansprüche, mehr Selbstverantwortung und Individualisierung in der Arbeit etc.), als auch den Notwendigkeiten einer flexibilisierten Wissens- und Interaktionsarbeit an multilokalen Arbeitsorten. Der neue Typus

4 Vgl. *Ulrich Beck* / *Elisabeth Beck-Gernsheim*, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1990.

5 *Stephan Lessenich*, Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus, Bielefeld 2008.

6 Vgl. für Deutschland *Michael Vester*, Klassengesellschaft in der Krise. Von der integrierten Mitte zu neuen sozialen und politischen Spaltungen, in: *Irene Götz* / *Barbara Lemberger* (Hg.), Prekär arbeiten, prekär leben. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf ein gesellschaftliches Phänomen, Frankfurt a. M.–New York, 55–106; siehe auch die Beiträge in *Robert Castel* / *Klaus Dörre* (Hg.), Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt a. M.–New York 2009.

des „Arbeitskraftunternehmers“[7], der sich selbst rationalisiert und organisiert, fungiert als Leitbild des flexiblen Menschen, der sich durch die neuen Leitvokabeln der Mobilität, Risikobereitschaft, Kreativität und Selbst-Vorsorge aktivieren lassen soll. Denn der Post-Fordismus setzt sich, erstens, in *globalisierten Zeiten* durch, in denen Produktionsstandorte, Arbeit, Wissen, Waren und demnach auch die Menschen über den Globus hinweg mobilisiert werden. Dabei wird durch die Grenzregimes der reichen Länder zwischen willkommenen „high potentials“ und nicht willkommenen Armutsflüchtlingen streng unterschieden. Auch lässt sich angesichts des Hypes um Mobilität leicht übersehen, dass ein Großteil der Weltbevölkerung in armen oder strukturschwachen Regionen, oft noch ohne Internet und Verkehrsanschlüsse an die urbanen Zentren, immobilisiert an seinem Ort verbleibt.

Zweitens setzt sich das postfordistische Regime in den europäischen Ländern in Zeiten des *Umbaus der Arbeitsmarkt- und staatlichen Sozialpolitik* durch. Mit den Hartz IV-Reformen in Deutschland nahmen prekäre, das heißt kurzfristige und den Lebensunterhalt nicht sichernde Arbeitsverhältnisse rapide zu. Minijobs, gelockerte Tarifbestimmungen und Leiharbeit wurden zu arbeitsmarktpolitischen Instrumenten, mit denen der Massenarbeitslosigkeit der frühen 2000er-Jahre begegnet und Deutschland als Produktionsstandort wieder durch niedrigere Lohnkosten auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig gemacht werden sollte. Inzwischen boomt die Wirtschaft in Deutschland und zumindest die Arbeitslosen*statistik* ist gesenkt; doch die gesellschaftlichen Spaltungen und die Erosion der mittleren Schichten nehmen weiter zu. An den erwirtschafteten Gewinnen der Unternehmen haben die meisten Menschen keinen Anteil. In Folge der arbeitgeberfreundlichen Arbeitsgesetze sind die Betriebe auch bei guter Konjunktur bislang zu wenig genötigt, Beschäftigte wieder durch dauerhafte und festangestellte Arbeitsverhältnisse zu binden.

Die Deregulierung der Ökonomie des sich aus alten Steuerungsaufgaben zurückziehenden Staates und die Privatisierung ehedem staatlicher Aufgaben (Krankenversorgung, Verkehr, Energieversorgung etc.) haben einen Preis, den die Bürger bezahlen, oft ohne dass sie sich diesen mit ihren prekären Jobs leisten können: steigende Gesundheits-, Lebenshaltungs- und Energiekosten privatwirtschaftlicher Anbieter stehen der starken Zunahme dequalifizierter und prekärer Arbeitsverhältnisse gegenüber. Beispielsweise ersetzen Leiharbeiter in der deutschen Autoproduktion inzwischen Teile der Stammbelegschaften; angelernte Hilfskräfte sind die „billigeren“ Alternativen im rationalisierten Altenpflegebetrieb oder in den normierten Verkaufsfilialen der Einkaufsketten.

Zusammengefasst: Arbeit bestimmt und gliedert den Lebensverlauf weiterhin, aber es ist nicht mehr, wie vergleichsweise im Fordismus, gewiss, wie dies geschieht und sich auswirkt. Langfristige Planungen, ehemals sichere Ausbildungsberufe, Karriereverläufe und Qualifikationen als Basis persönlichen Planens werden in dieser Hinsicht unsicher. Der „flexible Mensch“ sieht seine Identitätskonstruktion, Lebensplanungen und sozialen Bindungen durch den Mobilitätsimperativ, drohende Freisetzung und entsprechende Brüche in der Biografie herausgefordert, für die man, zumindest, wenn man noch im Fordismus

7 *Hans J. Pongratz / G. Günter Voß* (Hg.), Typisch Arbeitskraftunternehmer?, Berlin 2004.

habituell geprägt wurde, oft nicht vorbereitet zu sein scheint.[8] Die „defensive Gemeinschaft", die der „flexible Mensch" dann als Schutzwall gegen die Zumutungen der unsicheren Arbeitsbeziehungen suche, habe, folgt man Richard Sennetts tiefem Unbehagen an der Menschlichkeit des „flexiblen Kapitalismus"[9], nichts mehr gemein mit den Formen der produktiven Vergemeinschaftung in den fordistischen Betrieben.

Der spätmoderne Kapitalismus habe die Menschen gewissermaßen aus den Bindungen des Ortes herausgelöst, so spitzt Sennett die veränderte Bedeutung vielleicht etwas zu rigoros zu, die das Verhältnis von Territorialität und Arbeit in der globalen Wirtschaft mit ihren fluiden und finanzmarktgetriebenen Bewegungen kennzeichnet. Denn es stehen den Mobilitäten von Arbeitsplätzen, Netzwerken und Menschen und damit verbundenen Enträumlichungsprozessen auch neue individuelle Verortungs- und Vergemeinschaftungsstrategien sowie plurale Formen der Heimat- und Identitätsfindung gegenüber. Auch soll hier keine scheinbar heile vorindustrielle Welt der unmenschlichen Welt des „grausamen" Postfordismus gegenübergestellt werden. Ist doch allzu bekannt, wie eng und rigide die dörfliche Gemeinschaft vorindustrialisierter Zeiten das Leben des Einzelnen umspannte und wie sehr die Routine monotoner Arbeit im fordistischen Industriebetrieb belastend sein kann. Doch zeigen empirische Studien, dass Sennetts These von der „defensiven Gemeinschaft" als Folge der Transformation der Arbeitswelt durchaus Berechtigung hat. So konnte der Soziologe Klaus Dörre die Prekarisierungsprozesse in Ostdeutschland mit sozialen Zerfallserscheinungen und diese wiederum mit dem Zuwachs von extremistischen, neonazistischen Gruppen plausibel in Verbindung bringen.[10] Diese Vergemeinschaftung der im wahrsten Wortsinne Zurückgebliebenen, der Immobilisierten, die kompensatorisch ihre exklusive Gemeinschaft über den Ausschluss von „Ausländern" herstellen, während die Arbeit und die Produktionsstandorte weitergezogen sind, hat tatsächlich etwas Defensives und Destruktives; sie (re-)produziert Ideologien und Gewalt.

Auch in einer anderen Hinsicht bestätigen gegenwärtige Beobachtungen den Wandel von Leitwerten. Im „flexiblen Kapitalismus" würden, so Sennett, Abhängigkeit und Routine moralisch abqualifiziert. Tatsächlich fungieren gegenwärtig Begrifflichkeiten wie Aktivierung, Flexibilisierung, Selbstverantwortung, Risiko und Kreativität als Leitvokabeln, die als „zeitgenössische Machtpraktiken" und Strategien der „Selbst- und Fremdführung" ihren Einsatz finden.[11] Gemäß diesem Aktivierungsimperativ, der auch den Umbau des Sozialstaates legitimiert, gelten Abhängige tendenziell als die „Überflüssigen", als nicht

8 Fallstudien zu diesem weiter bestehenden fordistischen Habitus und dem Leiden an den neuen Arbeitswirklichkeiten *Irene Götz / Birgit Huber / Piritta Kleiner* (Hg.), Arbeit in „neuen Zeiten". Ethnografien und Reportagen zu Ein- und Aufbrüchen (Münchner ethnographische Schriften 7), München 2010; *Franz Schultheis / Kristina Schulz* (Hg.), Gesellschaft mit beschränkter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag, Konstanz 2005.

9 Vgl. *Richard Sennett*, Der flexible Mensch (s. Anm. 2).

10 Vgl. *Klaus Dörre*, Prekäre Arbeit und soziale Desintegration, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 40/41 (2006), 7–14.

11 Vgl. *Ulrich Bröckling / Susanne Krasmann / Thomas Lemke* (Hg.), Glossar der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004, 9 f.

nur schwach, sondern als geradezu parasitär. So werden „Hartz IV-Empfänger", Empfänger einer Grundsicherung nach den neueren deutschen Sozialgesetzen, in den Medien immer wieder in der Figur des „Sozialschmarotzers" diffamiert.[12] Sie sind das Gegenbild zu den jungen kreativen urbanen Milieus, die das „Ende der Festanstellung" als neue Freiheit, jedenfalls eine Zeitlang, für sich wenden können.[13] Der moralische Imperativ der Unabhängigkeit und Mobilität untergrabe, so Richard Sennett[14], die Grundbasis sozialer Bindung: das gegenseitige Vertrauen und die Verpflichtung auf ein gemeinsames Ziel, die gerade erst aus der Anerkennung wechselseitiger Abhängigkeit und dem gemeinsamen Austragen von Konflikten erwachse. Angesichts einer flexiblen Ausübung von Macht und ihrer häufig diffusen translokalen Organisation entstehe kein in diesem Sinne produktives Vertrauen mehr. Das erhöhe die Verletzlichkeit der Menschen.

2 Subjektivierte und entgrenzte Arbeitsrealitäten

Im Rahmen des Postfordismus wandeln sich nicht nur die gemeinschafts- und identitätsstiftende Funktion von Erwerbsarbeit, sondern in einem umfassenderen Sinn die Strukturen der Gesellschaft. Die französischen Soziologen und Ökonomen Luc Boltanski und Eve Chiapello beschreiben als Resultat des „neuen Geistes des Kapitalismus" eine „projektbasierte Sozialstruktur", die durch die neue Informationstechnologie und Logistik ermöglicht wird; sie sprechen sogar von einer „projektbasierten, allgemeinen Gesellschaftsorganisation", die neue Aushandlungsformen von Gerechtigkeit notwendig mache.[15] Durch die Entgrenzung von Privat und Öffentlich entstehe eine veränderte Alltagsmoral in Fragen des Geldes, der Arbeit, des Besitzes und der eigenen Selbstwahrnehmung: Aus Gehältern werden Honorare, aus Abendessen mit Freunden Geschäftsessen, Freundschaftsnetzwerke werden zu Arbeitsnetzwerken und umgekehrt.

„Das Sozialleben wird von nun an nicht mehr – wie noch in der familienkapitalistischen Welt – als eine Reihe von Rechten und Pflichten gegenüber einer erweiterten Familiengemeinschaft dargestellt, und auch nicht – wie es für die Industriewelt galt – als eine abhängige Beschäftigung innerhalb eines Hierarchiegefüges, in dem man sich hocharbeitet und bei strikter Trennung zwischen Berufsleben und Privatsphäre eine gesamte Karriere durchläuft. In einer vernetzten Welt besteht das Sozialleben vielmehr aus unzähligen Begegnungen und temporären, aber reaktivierbaren Kontakten mit den unterschiedlichsten Gruppen […]. Anlass für solche Verbindungen bietet das Projekt. Für eine befristete Zeit führt es

12 Vgl. *Katrin Lehnert*, „Arbeit, nein danke"!? Das Bild des Sozialschmarotzers im aktivierenden Sozialstaat (Münchner Ethnographische Schriften 3), München 2009.

13 Vgl. *Holm Friebe* / *Sascha Lobo*, Wir nennen es Arbeit. Die digitale Bohème oder das Ende der Festanstellung, München 2006.

14 Vgl. *Richard Sennett*, Der flexible Mensch (s. Anm. 2).

15 Vgl. *Luc Boltanski* / *Eve Chiapello*, Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2003, 150: In einem Projekt oder Netzwerk seien neue Vorgaben und Werte zur Reglementierung der Organisation nötig. So müsse ein Projektmitglied etwa durch „Bewährungsproben" seine Äquivalenz beweisen. „Ihre (der Prokjektmitglieder) Fähigkeit, sich in ein neues Projekt einzugliedern, bildet dabei eines der untrüglichsten Zeichen einer hohen Wertigkeit", wohingegen fachliche Qualifikationen oft an zweite Stelle rückten.

die unterschiedlichsten Personen zusammen und präsentiert sich über eine relativ kurze Periode hinweg als ein *Teilbereich des Netzwerkes in hohem Aktivitätsstatus* […]. Die Projekte ermöglichen die Produktion und die Akkumulation in einer Welt, die, wenn sie lediglich aus Konnexionen bestünde, ohne Halt, ohne Zusammenschlüsse und ohne feste Formen ständig in Fluss befindlich wäre."[16]

Die Problematik einer zunehmenden Abhängigkeit von entsprechenden prekären Arbeitsformen und sich verflüssigten Sozialstrukturen zeigt sich so etwa, folgt man dem Publizisten Mark Terkessidis, als „die Angst vor dem nächsten Projekt. Die Angst davor, nicht bestehen zu können. Die Angst davor, dass es kein Projekt gibt. Die Angst davor, mit dem Geld nicht auszukommen. Die Angst um die Kinder. Die Angst davor, den Job zu verlieren und aus dem geregelten Leben der deutschen Mittelschicht herauszufallen. Schließlich die Angst davor, keiner der genannten Gruppen anzugehören, also den Bereich der Prekarität selbst zu verlassen: ‚Hartz IV' zu werden, schlicht und ergreifend überflüssig. […] ‚Du mußt etwas aus Dir und Deiner Arbeitskraft machen. […] Die Globalisierung fegt über uns hinweg und wir müssen uns anpassen.'"[17]

Die Angst vor dem Herausfallen aus dem Arbeitsmarkt, die sich als Anpassung an die geforderte Selbststeuerung in ungesicherten Verhältnissen ausdrückt, verhindere im Übrigen, so Terkessidis, konstruktive Widerständigkeit als organisierte Veränderung „von unten".

Ein weiterer psychischer Belastungsfaktor liegt in dem gewandelten Verständnis von Arbeitskraft begründet: Nicht mehr nur eine spezifische und damit begrenzte Qualifikation wird eingesetzt und unterliegt ständiger Qualitätskontrolle, sondern in der Wissens- und Dienstleistungsgesellschaft steht, besonders im Feld der Interaktionsarbeit, die gesamte Persönlichkeit mit ihren sozialen und kommunikativen Kompetenzen auf dem Dauerprüfstand. Es geht um ihre Kompatibilität als Projektmitglied, um die selbstständige Entwicklung und Umsetzung von Ideen, um den richtigen Umgang mit den Kunden. Die US-amerikanische Soziologin Arlie Russell Hochschild beschrieb am Beispiel von Flugbegleiterinnen die psychischen Kosten dieser subtileren Formen von Entfremdung der Subjekteigenschaften für diejenigen, die in einem Dienstleistungsberuf Gefühle, Auftreten, die ganze Erscheinung zu Markte tragen müssen. Berufe, die in diesem Sinne „emotional labor" als konstitutiven Teil ihrer Dienstleistung ausführen, müssen ihre physische und physische Gesamterscheinung entlang bestimmter Gefühlsnormen („feeling rules") arrangieren.[18] Dabei darf diese marktförmige Zurichtung des Selbst für die Kollegen und Kundschaft möglichst nicht als Geschäftsrolle deutlich werden. Verborgen bleiben auch die möglichen Folgen dieser Arbeit an einem „authentischen" Auftritt. Die auch zeitlich entgrenzte, permanente Abschöpfung der Arbeitskraft setzt im Dienstleistungssektor, auf tradierte Bilder vom Körper und Leib bezogen, *innen*, bei den Gefühlen und vor allem an dem immateriellen Feld des Wis-

16 Ebd., 149.

17 *Mark Terkessidis*, Warum das Prekariat schweigt. Das Organisationsproblem der unsicheren Arbeitsverhältnisse, in: *Neue Gesellschaft für Bildende Kunst* (Hg.), Prekäre Perspektiven. Informationen aus der Tiefe des unsicheren Raumes, Berlin 2006, 62–67, hier 63.

18 *Arlie Russell Hochschild*, The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling, Berkley–Los Angeles–London 1983.

sens, und nicht mehr nur primär *außen*, an eingeschliffenen Handgriffen des Körpers als Teil der schweren Maschinenarbeit, an. Entsprechend verändert haben sich auch die arbeitsbezogenen Krankheitsbilder. Das erschöpfte Selbst, das „Burnout", der lange Weg in die Depression, kann oft einige Zeit verborgen gehalten werden.[19] (Die physischen Arbeitsbelastungen der Industriearbeit dagegen hatten sich in bereits jungen Jahren in die ausgemergelten Körper der Arbeiter sichtbar eingeschrieben.)

3 Wer kann in der neuen Arbeitswelt gut leben?

In neoliberalen Diskursen wird die „neue Selbstständigkeit" als Wegbereiter weg von einer den wirtschaftlichen Aufschwung blockierenden Erwartungshaltung hin zu einer neuen „Global Entrepreneurship"-Mentalität gefeiert. Wer Kreativität und Eigenverantwortung zeigen will, entscheidet sich aktiv für die Selbstständigkeit, so werben nicht nur einschlägige mediale Partizipationsdiskurse, sondern so feiert auch die „digitale Bohème", eine junge urbane Szene Kulturschaffender, ihr von Entgrenzungen geprägtes Lebensmodell als Abgesang auf das Joch der lebenslangen Festanstellung.[20] In den urbanen Szenen junger Webdesigner, Agenturen, Medienschaffenden und „Start up"-Unternehmer wird das Leben häufig zum Arbeitsprojekt (und umgekehrt). Arbeit und Freizeit, Arbeit und Nicht-Arbeit entgrenzen und vermischen sich inhaltlich, zeitlich, räumlich und funktional. Die Betriebskulturen stellen sich auf dieses ganzheitliche Arbeits- und Lebenskonzept ein, verbinden mit ihren „incentives" allerdings auch die Forderung des grenzenlosen Einsatzes ihrer Mitarbeiter: Der Kickertisch in einer IT-Firma, Massage und vom Arbeitgeber organisiertes Yoga am Arbeitsplatz sind Beispiele, wie die ehemals der Freizeit zugerechneten Motive des Wohlfühlens, Erholens, Entspannens zu konstitutiven Elementen der neuen Arbeitskulturen geworden sind. In den Büros der gut Ausgebildeten fallen widerständig eroberte Freiräume der Belegschaften und mit ökonomischem Kalkül gewährte „incentives" der Firmen oft zusammen. Die Arbeit selbst wird informalisiert, das heißt, sie verbirgt ihren Charakter, Arbeit zu sein. Der Personal Computer erscheint hier als Inbegriff der Befreiung vom Schweiß und der Körperlichkeit der alten fordistischen Arbeit, so jedenfalls suggerieren es die medialen Selbstinszenierungen der schönen neuen Bürowelt.

In diesen Milieus der mittleren Schichten, die von subjektivierter und entgrenzter Arbeit profitieren, durchdringen die Ökonomisierung und Kommodifizierung (Warenförmigkeit) sozialer Beziehungen zunehmend auch die privaten Sphären von ehedem. Arlie Russell Hochschild hat beispielsweise gezeigt, wie die Handlungsmodi und Gefühlsmuster im Feld des Privaten längst durch kommerzialisierte Angebote und nach dem Muster von Geschäftsbeziehungen geformt werden.[21] Auch in Deutschland expandiert ein Markt von Dienstleistern, die das (familiäre) Leben

19 Vgl. *Heiner Keupp*, Erschöpfende Arbeit. Gesundheit und Prävention in der flexiblen Arbeitswelt, Bielefeld 2010.

20 Vgl. *Holm Friebe / Sascha Lobo*, Wir nennen es Arbeit (s. Anm. 13).

21 *Arlie Russell Hochschild*, The Commercialization of Intimate Life: Notes From Home And Work, San Francisco–Los Angeles 2003; *dies*., The Outsourced Self. Intimate Life in Market Times, New York 2012.

der viel beschäftigen Gutverdiener organisieren: Outgesourcte Haus- und Erziehungsarbeit, in der die Mittelschichten prekäre Jobs für Frauen aus ärmeren Gegenden der Welt anbieten, oder Erziehungskurse, in denen Mütter als die Wissensarbeiterinnen lernen, ihren Nachwuchs auf dem anspruchsvollen Bildungsweg optimal zu coachen, sind nur Beispiele auf einem Markt, der die obere Mittelschicht im Blick hat. „Wedding Planers", standardisierte Angebote für Kindergeburtstagsfeiern sind weitere Geschäftsideen, mit denen die Dienstleistungsgesellschaft immer neue Nischen entwickelt, um einer Klientel, die selbst in ein zeitintensives Arbeitsregime eingebunden ist, konfektionierte Erlebnisse zu verschaffen und „Atmosphären" zu verkaufen. Es ist eine zahlungskräftige Klientel, die sowohl den „kreativen" Freizeitkonsum als auch entsprechende Arbeiten der häuslichen Sphäre „outsourcen" kann und auch muss. Familienzeit wird zur portionierten und aktiv zu füllenden „quality time". (Der Verzicht auf Kinder ist hier freilich für manche[n] eine realistischere Option; sie sind in dieser Arbeitswelt bei geringeren finanziellen Ressourcen oder angesichts der „Jobunsicherheit" nicht „unterzubringen"; beziehungsweise man traut sich, angesichts der Aspirationen, die man mit deren Aufzucht als „Projekt" verbindet, einfach nicht mehr zu, diese „Erziehungsarbeit" auch noch mit zu übernehmen).

Allerdings zeigen ethnografische und soziologische Fallstudien, dass die geforderte Flexibilisierung und Selbststeuerung, die dieser gut ausgebildeten Klientel zumindest eine Zeit lang gelingen mag, für andere eine kaum bewältigbare Herausforderung darstellt. Sei es, dass die Selbstbegrenzung, das ressourcenorientierte Arbeiten unter dem Druck einer hochgradig rationalisierten Arbeit, nicht (mehr) gelingt, sei es, dass sich – meist ältere – Arbeitskräfte weiterhin an der fordistischen Arbeitsorganisation orientieren und nicht „umschalten" können; sei es, dass sie Rationalisierungen und

Weiterführende Literatur:

Richard Sennet, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 1998. In seinem berühmten Essay „Der flexible Mensch" („The Corrosion of Character") konstatiert der Autor die Auswirkungen des Flexiblen Kapitalismus auf den Charakter. Durch die Flexibilisierung der Arbeitswelt verlieren bestimmte Wertvorstellungen an Bedeutung: z. B. langfristige Bindungen einzugehen, Verantwortungsbewusstsein und Arbeitsethos ebenso wie die Fähigkeit, Ziele langfristig zu verfolgen. Dieser Wandel der Arbeitskraft und -ethik hat mit der beschleunigten, flexibilisierten und mobil gewordenen Arbeitsorganisation zu tun sowie mit wachsenden Leistungsanforderungen. Prekäre Arbeitsverhältnisse nehmen zu; hinzu kommt ein Mobilitätsgebot, das sich auch auf das Familienleben auswirkt.

Irene Götz / Birgit Huber / Piritta Kleiner (Hg.), Arbeit in „neuen Zeiten". Ethnografien und Reportagen zu Ein- und Aufbrüchen (Münchner ethnographische Schriften 7), München 2010. Hierin finden sich ethnografische Fallstudien zum Wandel der Arbeitswelt, wie sie sich in Zeiten der weltweiten Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise der Jahre 2008/9 darstellte. Basis der Fallbeispiele war ein Forschungsprojekt über „Arbeit in neuen Zeiten", in dem Aspekte der Subjektivierung, Flexibilisierung und Entgrenzung von Arbeit und Leben in konkreten Feldern anhand von Interviews und teilnehmenden Beobachtungen ausgeleuchtet wurden.

Umstrukturierungen zum Opfer fallen.[22] Die Schweizer Soziologin Andrea Buss Notter hat ein eindrückliches und sicher typisches Beispiel dafür gegeben, wer den Erwartungen an den neuen „homo oeconomicus" zu entsprechen verspricht und wer zu den Verlierern gehört: Bei den Entlassungswellen einer Schweizer Großbank Ende der 1990er-Jahre in Folge von Fusionierung und Umstrukturierung waren es vor allem die älteren Angestellten, die weniger hoch qualifizierten MitarbeiterInnen und die weiblichen Arbeitskräfte, allen voran alleinerziehende Mütter, die als erste entlassen wurden.[23]

Schicht, Alter, Branche, Qualifikation und nach wie vor Geschlecht, aber auch mehr als bisher Lebensstil und das Vorhandensein von qualifizierten Bekanntschafts- und Arbeitsnetzwerken entscheiden weitgehend darüber, ob die Bewältigung von subjektivierten und entgrenzten Arbeitsformen gelingt. Ob subjektivierte Arbeitsverhältnisse z. B. als prekär oder vielmehr als Zugewinn an Selbstbestimmung und Kreativität empfunden werden, wird entlang branchen-, milieu-, gender- und schichtspezifischer Linien ausgehandelt. In den jüngeren Branchen im Bereich der Informationstechnologie, der netzwerkbasierten Kreativarbeiter, scheint sich ein neuer Habitus des „homo oeconomicus" weitaus leichter durchzusetzen als beispielsweise in den traditionellen Arbeitermilieus. Für ältere, angelernte Arbeitskräfte öffnen sich inmitten dieser Transformationsprozesse nicht so einfach neue Räume, die sie für sich selbst nutzen können. Es ist auch kein Zufall, dass sich dort, wo die Subjektivierung mit Rationalisierung eine feste Verbindung eingeht, vor allem wieder Frauen mittlerer und niederer Qualifikationsniveaus finden, wie etwa in der Pflege und im unteren Dienstleistungssegment, etwa der Verkäuferinnen und Friseurinnen. So ist es ein Charakteristikum postindustrieller Gesellschaften, dass einige Formen der Dienstleistungs- und Wissensarbeit – der Topmanager, Berater, Börsianer – extreme pekuniäre Anerkennung finden, während andere wichtige Aufgaben mit großer Verantwortung, wie medizinische Versorgung oder die Erziehung der Kinder, vergleichsweise schlecht entlohnt werden.

„Wohlstand für alle", das Versprechen Ludwig Ehrhards, mit dem er für die soziale Marktwirtschaft warb, zielte in den Aufbaujahrzehnten der deutschen Nachkriegsgesellschaft auf gesellschaftliche Teilhabe aller Bevölkerungsschichten. Auch wenn es weiterhin Schichten und Milieus gab (und die These von der „nivellierten Mittelschichtsgesellschaft" zu keiner Zeit ganz zutraf), so hatte das alte Modell gesicherter Erwerbsarbeit allzu großen gesellschaftlichen Spaltungen entgegenarbeiten können. Gegenwärtig, wo alle Arbeitsplätze mehr oder weniger stark von Deregulierung und neoliberaler Restrukturierung betroffen sind, herrscht ein „neuer Geist des Kapitalismus"[24], der „employability" entlang einer Werteordnung vermisst, die ethisch fragwürdig und für die Erhaltung eines guten Lebens für all diejenigen eine Bedrohung ist, die dem Flexibilisierungs-

22 Vgl. *Irene Götz / Birgit Huber / Piritta Kleiner* (Hg.), Arbeit in „neuen Zeiten". Ethnografien und Reportagen zu Ein- und Aufbrüchen (Münchner ethnographische Schriften 7), München 2010. Vgl. auch *Franz Schultheis / Kristina Schulz* (Hg.), Gesellschaft mit beschränkter Haftung (s. Anm. 9).

23 Vgl. *Andrea Buss Notter*, Soziale Folgen ökonomischer Umstrukturierungen, Konstanz 2006.

24 *Luc Boltanski / Eve Chiapello*, Der neue Geist des Kapitalismus (s. Anm. 15).

regime nicht (mehr) entsprechen können. Die neuen Werte und Strategien haben nicht nur die alten fordistischen Institutionen verändert, sondern sie sind auch in vielerlei Weise in das private (Familien-) Leben vorgedrungen. Wenn alle Bereiche des sozialen Miteinanders zunehmend ökonomisiert und kommodifiziert werden, stellt sich die Frage nach den Institutionen, die sich für arbeits- und marktfreie Räume und Zeiten stark machen und die sich darüber hinaus für die „Abgehängten" einsetzen.

Sicher ist zu fragen, inwieweit die Kirchen in einer säkularisierten Gesellschaft hier ein Gegengewicht schaffen können, in einer Zeit, in der Sonntagsarbeit voranschreitet und der traditionelle Zeittakt des Kirchenjahres mit seinen Feiertagen für viele an Bedeutung verloren hat. Hier böten sich jedoch Besinnungsmomente und -orte jenseits der ökonomisierten und zweckrational-optimierten Arbeits- und von ihr durchdrungenen Freizeitwelt an. Hier, im kirchlichen Raum, könnte sich eine andere Form guten Lebens erproben lassen und entfalten, die auch der entgrenzten Arbeitswelt konkrete zeiträumliche Grenzen setzen und überdies Impulse geben könnte.[25] Darüber hinaus müssen die Kirchen intellektuell und moralisch inspirierende Orte sein, die, auch in der Tradition der christlichen Sozialethik, aktiv für einen Arbeitsbegriff eintreten, der soziale Teilhabe und Identitätsfindung durch Tätigsein ermöglicht. Ein solcher Arbeitsbegriff baut auf die Vorstellung von Arbeit, die in angemessene Anerkennungsstrukturen eingebunden ist und auch noch Raum für ein selbst gestaltbares Menschsein diesseits ökonomischen und rationalistischen Kalküls ermöglicht. Die Kirchen müssen unbedingt auch Warnerinnen sein: Wenn ein solches Verständnis von produktiver, identitätsstiftender und vergemeinschaftender Arbeit (und einer diese begrenzenden Muße) zukünftig nur noch für einen relativ kleinen Kreis der hochqualifizierten Eliten umsetzbar ist, dann hat das Folgen für das Wertefundament der Gesellschaft und für den sozialen Frieden.

Die Autorin: *Irene Götz, geb. 1962 in Freiburg im Breisgau, promovierte im Fach Volkskunde/Europäische Ethnologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München mit einer Studie über Unternehmenskultur und habilitierte an der Humboldt Universität zu Berlin. Sie lehrt – nach Gastprofessuren in Berlin und Innsbruck – seit 2007 als Europäische Ethnologin an der LMU München. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Arbeits-, Prekarisierungs- und Nationalismusforschung. Sie ist u. a. Mitherausgeberin der Publikationsreihe „Arbeit und Alltag" im Campus-Verlag sowie der Zeitschrift für Volkskunde. Aktuelle Veröffentlichungen: Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989, Köln–Wien 2011; zusammen mit anderen (Hg.), Mobilität und Mobilisierung. Arbeit im sozioökonomischen, politischen und kulturellen Wandel (Arbeit und Alltag 1), Frankfurt a. M.–New York 2010; zusammen mit Birgit Huber, Piritta Kleiner (Hg.): Arbeit in „neuen Zeiten". Ethnografien und Reportagen zu Ein- und Aufbrüchen (Münchner ethnographische Schriften 7), München 2010; zusammen mit Barbara Lemberger (Hg.), Prekär arbeiten, prekär leben. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf ein gesellschaftliches Phänomen, Frankfurt a. M.–New York 2009.*

[25] Vgl. *Ansgar Kreutzer*, Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags, Münster 2011.

Ina Praetorius

Das normale Leben

Ein Zwischenruf

◆ **Der Begriff des „guten Lebens“ wird allgemein aus den unterschiedlichsten Perspektiven beleuchtet, mit Kriterien versehen und diskutiert. Das ist sinnvoll und notwendig. Aber dabei kann der Eindruck entstehen, dass das „normale“ Leben als eines erscheint, das kein gutes Leben ist oder sein kann. Genau auf diesen Zusammenhang weist die Autorin hin. Sie zeigt dabei auf, dass es bedeutsam ist, die Perspektive ebenfalls auf das „normale“ Leben zu richten. Diese kann Dankbarkeit wecken und, so die Autorin, eine taugliche Basis für ein Nachdenken über „gutes Leben“ sein. (Redaktion)**

Was haben der unheilbar krebskranke dreizehnjährige Boris, der kritische Ökonom Markus A. Will und zornige Jugendliche im Gazastreifen gemeinsam? – Sie alle wünschen sich ein „normales Leben“.

In ihrem im Jahr 2010 erschienenen Roman „Fremde Signale“ lässt die Autorin Katharina Faber Boris nach seinem Tod zu Wort kommen. Rückblickend berichtet er von seiner Zeit im Krankenhaus: „Man möchte seine gesunden Besucher, die Ärzte, die das Haus verlassen, die Pfleger, die abgelöst werden, man möchte sie manchmal aus den Korridoren wieder zurücksaugen mit dem Blick, man möchte sie zurückholen aus ihrem freien Leben, ans Bett zurück. Man möchte mit ihnen tauschen, man möchte mit jedem tauschen, der aus dem Zimmer gehen kann in ein *normales Leben*. Mit dem Regen möchte man tauschen, mit den Wolken, mit jedem Baum, mit allem, was draussen ist […]“[1]

Am Abend des 25. Oktober 2011 diskutierten in der Sendung „Der Club“ des Schweizer Fernsehens zwei Banker, ein Parlamentarier, zwei Abgesandte der Bewegung „Occupy Paradeplatz“ und Markus A. Will. Das Thema lautete: „Mit Wut und Phantasie gegen die Banken.“[2] Während die Banker von den Platzbesetzerinnen wissen wollten, um welche „konkreten Forderungen“ es bei der Besetzung des Zürcher Finanzzentrums denn gehe, stellte Markus A. Will eine solche konkrete Forderung in den Raum: Er sei dafür, dass die jungen Leute in den wirtschaftswissenschaftlichen Ausbildungsstätten, die doch alle ursprünglich „anständige Menschen“ gewesen seien, aber „auf dem Weg in diese Handelssäle […] irgendwie sozial degenerieren“, einen „sozialen Monat“ absolvieren müssten, „damit sie wieder ans *normale Leben* gebunden werden.“[3]

Im Dezember 2010 veröffentlichte eine Gruppe, die sich „Gaza Youth Breaks Out“

1 *Katharina Faber*, Fremde Signale, Zürich 2010, 215 (Hervorhebung I.P.).
2 http://www.videoportal.sf.tv/video?id=0f90be93-4a2d-44bc-9c29-d53884447c4f (Abruf 04.04. 2013).
3 Ebd., Minute 49.

nennt, ein Manifest mit dem Titel „Fuck Israel. Fuck Hamas. Fuck Fatah. Fuck UN. Fuck USA!“ In diesem Manifest heißt es: „We want three things. We want to be free. We want to be able to live *a normal life*. We want peace. Is that too much to ask?“[4]

Auch Hannah Arendt bezeichnet in ihrem monumentalen Werk „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“[5] den Zustand, von dem her sich die Ungeheuerlichkeiten des Totalitarismus ansatzweise ermessen lassen, erstaunlich unpräzise mit Wendungen, in denen häufig das Wort „normal“ vorkommt: die „*normal* funktionierende Gemeinschaft“[6], die „gesicherte Welt“[7], die „*normale* Welt“[8].

1 Was ist „normales Leben“?

Als ich jung war, fand ich Normalität überflüssig, und alle meine Freundinnen und Freunde waren, soweit ich mich erinnere, derselben Meinung. „Nun werd' mal wieder normal!“ Diesen Satz hatten wir als Kinder oft gehört, meist von den Eltern oder anderen Älteren. Er bedeutete zum Beispiel, dass ich aufhören sollte, meine Schwester tätlich anzugreifen oder aus Wut über ein Unrecht Gegenstände durchs Zimmer zu werfen. – Als Jugendliche setzten wir die Normalität, in die man uns immer wieder zurückrief, mit Wohlanständigkeit, Unauffälligkeit und Langeweile gleich. Weil wir nicht langweilig und unauffällig, sondern eigensinnig und unverwechselbar sein wollten, stritten wir die Existenz – oder zumindest den Sinn – eines normalen Lebens ab.

Seit ich erwachsen, seit ich selbst als Begleiterin jüngerer Menschen tätig und dem *normalen Leben* immer wieder in Texten begegnet bin, die sich mit Arten von Leid befassen, von denen her, mindestens für eine kurze Zeitspanne, die Gewöhnlichkeit meines Alltags in ein goldenes Licht getaucht erscheint, bin ich neu auf die Suche gegangen: Welche Bedeutung hat das „normale Leben“ für Boris, Markus A. Will, die Jugendlichen im Gazastreifen und für Menschen, die in totalitären Systemen leben müssen? Sind die Bedeutungen, die Menschen in so verschiedenen Kontexten diesem Begriff zuschreiben, vergleichbar? Oder sind sie je nach der zu ihm in Relation gesetzten *nicht normalen* Wirklichkeit völlig verschieden?

Meine Älteren, die sich friedlich verhandelnde statt aggressive Töchter wünschten, rücken mir wieder näher. Und ich frage mich, von welcher höheren Warte eines wissenden „Wir“ aus der Publizist Henryk M. Broder in einer launigen Rezension die widersprüchliche Normalität derer aufs Korn nimmt,[9] die manchmal TV gucken, ab und zu in die Ferne reisen und gleichzeitig unbeholfen Beiträge zur Rettung der bedrohten Natur leisten wollen: „Unser Problem sind in der Tat die Normalen, die Unauffälligen, die Ergebenen,

4 „Wir wollen drei Dinge. Wir wollen frei sein. Wir wollen ein normales Leben führen können. Wir wollen Frieden. Ist das zu viel verlangt?“ http://gazaybo.wordpress.com/manifesto-0-1/ (Abruf 04.04.2013, Hervorhebung I.P.).

5 *Hannah Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München 2009 (deutsche Erstausgabe Frankfurt 1955).

6 Ebd., 949.

7 Ebd., 936.

8 Ebd., 869, 896, 905.

9 http://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article12277303/Nicht-der-Irre-braucht-Hilfe-sondern-der-Normale.html (Abruf 04.04.2013).

die tagsüber arbeiten und nachts schlafen, die ihren Urlaub ein halbes Jahr im voraus buchen; diejenigen, die quer durch Brandenburg fahren, um in Polen ein paar Euro beim Tanken zu sparen; die vor einer CO_2-intensiven Reise in die Karibik eine Ablass-Spende an Green Peace überweisen; die einen Buckelwal adoptieren und die Standby-Funktion ihres Fernsehgeräts deaktivieren, um das Klima vor dem Kollaps zu retten. […] Tatsächlich leben wir in irren Zeiten. Wir erleben epidemische Ausbrüche des Wahnsinns, der sich als Vernunft geriert […] Der Verlust von Scham sei ein sicheres Zeichen von Schwachsinn – das ist von Sigmund Freud. Würde er heute leben, müsste er in sein Urteil nicht nur Exhibitionisten und Exhibitionistinnen aus dem Show-Biz einschließen, nicht nur die abgetakelten Promis vom Ballermann und aus dem Dschungelcamp, sondern auch Porsche fahrende Post-Kommunisten mit einem rentengestützten Sitz im Bundestag, die über die soziale Kälte im Lande klagen."[10]

In Anlehnung an den Psychiater Manfred Lütz, dessen Buch „Irre! Wir behandeln die Falschen" er hier rezensiert, bezeichnet Henryk M. Broder die zeitgenössische mitteleuropäische Normalität, die ihn umgibt, als „irre" und „epidemischen Wahnsinn".

Was würde wohl Boris dazu sagen?

2 Normalität in Relation

Normalität scheint nicht nur als ein bedrängend fixierter, an kollektiven Wahnsinn grenzender widersprüchlicher Zustand der Wohlanständigkeit, Ergebenheit und Langeweile, sondern auch als ein relationaler Begriff gedacht werden zu können, auf den sich sehnliche Wünsche richten. Je nachdem, von wo aus sich jemand in sie sehnt, ob, wie Boris, aus tödlicher Krankheit, oder, wie Markus A. Will, aus abgehobenen Finanzwelten, oder, wie die Jugendlichen von Gaza, aus einem ringsum eingeschlossenen, von Gewalt und Extremismus geprägten Stück Land, oder, wie in den Analysen Hannah Arendts, aus Konzentrationslagern, scheint „normales Leben" anders – und gleichzeitig vergleichbar unspektakulär – auszusehen:

Wie die Jugendlichen aus Gaza sehnt Boris sich nach einem Leben, das er nicht nur „normal", sondern auch „frei" nennt. Tatsächlich müsste er wohl, läge er nicht krank im Bett, jeden Tag früh aufstehen, stundenlang in der Schule sitzen und nachmittags Hausaufgaben erledigen. In der verbleibenden „freien" Zeit würde er einem Hobby nachgehen: Fußball spielen, Musik machen oder sich mit Freunden im Park treffen. Vermutlich würde er „tagsüber arbeiten und nachts schlafen"[11], er würde sich mit Älteren und Geschwistern streiten, über schlechtes Wetter klagen – und vielleicht hin und wieder wahrnehmen, wie schön es ist, gehen zu können, wohin es einen gerade treibt.

Ob die Ökonomiestudierenden auf dem Weg in die „Handelssäle" sich nach dem *normalen Leben*, von dem Markus A. Will spricht, sehnen, muss offen bleiben. Möglicherweise halten sie für Normalität, was der Kritiker „soziale Degeneration" nennt: sich je länger je mehr in einer Wirklichkeit zu bewegen, die um Zahlenreihen und Computersimulationen kreist und mit der koffein- und konkurrenzbetriebe-

[10] Ebd.
[11] Ebd.

nen Jagd nach monetärem Gewinn nahezu identisch geworden ist. Was würden sie in dem „sozialen Monat" erleben, den Markus A. Will ihnen verordnen möchte? – Unpünktlichkeit, Scheiße, Demenz, quälende Verlangsamung vielleicht, Heiterkeit, Galgenhumor, Elend, Gebrechlichkeit, womöglich hin und wieder ein holpriges Gespräch über Wirtschaft als „gesellschaftliche Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität."[12]

Die Jugendlichen in Gaza wollen vermutlich in Ruhe einen Beruf erlernen oder studieren. Sie wollen Familien gründen, Häuser bauen, Wochenendausflüge unternehmen, ins Ausland reisen. All dies ist ihnen zwar nicht gänzlich verwehrt wie den Insassen der Konzentrationslager, die zusammengepfercht in Baracken auf ihre Ermordung zu warten hatten. Aber auch im Gazastreifen sind die Möglichkeiten, all das zu tun, was den Anderen da draußen selbstverständlich scheint, erheblich eingeschränkt. Und deshalb haben diese Jugendlichen das Vertrauen in sämtliche Kräfte, die um ihr Wohl besorgt zu sein vorgeben, verloren: „Fuck Israel. Fuck Hamas. Fuck Fatah. Fuck UN. Fuck USA!"

3 Normales und gutes Leben

Warum sagt Boris nicht, er wolle mit jeder tauschen, die aus dem Krankenzimmer zurückkehren kann in ein *gutes Leben*? Weshalb empfiehlt Markus A. Will den sozial degenerierten Ökonomiestudierenden den sozialen Monat nicht als Rückbindung an ein *gutes Leben*? Und warum wollen auch die Jugendlichen im Gazastreifen nur ein *normales Leben* führen? – Weil vom Stand- oder Liegepunkt derer aus gesehen, die sich durch bestimmte Einschränkungen – tödliche Krankheit, soziale Abschottung oder übermäßige Repressalien – unerträglich weit von dem entfernt haben, was Henryk M. Broder „irre" und „epidemischen Wahnsinn" nennt,[13] das Stinknormale zum Ziel aller Wünsche wird.

Führe ich ein normales Leben? – Ich lebe in einem geräumigen, beheizbaren Haus, das mir gefällt, das ruhiges Arbeiten und Erholung gleichermaßen ermöglicht. Im Allgemeinen arbeite ich tagsüber und schlafe nachts, nachdem wir abends die Stand-by-Funktion unseres Fernsehgeräts deaktiviert haben, weniger, um das Klima vor dem Kollaps zu retten, als aus Gewohnheit. Mit meinem Schweizer Pass und genügend finanziellen Mitteln kann ich viele Länder bereisen, ohne ein Visum beantragen zu müssen, und manchmal spende ich vor oder nach einer Flugreise – oder unabhängig davon – Geld für eine Umweltorganisation. Wenn ich in meinem Wohnort Wattwil Besorgungen erledige, begegnen mir freundliche und weniger freundliche Menschen, aber eher selten „Exhibitionisten und Exhibitionistinnen aus dem Show-Biz […] abgetakelte(n) Promis vom Ballermann und aus dem Dschungelcamp (oder) Porsche fahrende Post-Kommunisten mit einem rentengestützten Sitz im Bundestag, die über die soziale Kälte im Lande klagen."[14] Selbstverständlich weiß ich, dass es einen Unterschied gibt zwischen TV- und voralpiner Dorfrealität, dass andererseits aus den freundlichen und weniger freundlichen Menschen, die mir täglich begegnen,

[12] *Peter Ulrich*, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern–Stuttgart–Wien, 4. vollständig neu bearbeitete Auflage 2008, 11.
[13] Vgl. Anm. 9.
[14] Ebd.

mich selbst eingeschlossen, unter bestimmten Umständen ein irrer Mob oder eine willenlose Masse werden kann. Trotzdem buche ich zuweilen meinen Urlaub ungefähr ein halbes Jahr im Voraus, weil ich aus Erfahrung auf geordnete Verhältnisse auch in der nahen Zukunft vertraue. Ich fahre nicht quer durch die Ostschweiz, um in Österreich ein paar Euro beim Tanken zu sparen. Würde ich es aber tun, so vermutlich auch deshalb, weil es sich um eine ansehnliche Landschaft handelt und ich auf dem Rückweg in Bad Ragaz ein paar angenehme Stunden im Thermalbad verbringen könnte.

Ja, ich führe ein normal gutes Leben, das „irre" oder „epidemischen Wahnsinn" zu nennen ich mir angesichts der Tatsache, dass viele Menschen mich zu Recht darum beneiden, nicht anmaße.

Welcherart Leben führt Henryk M. Broder?

4 Gutes Leben in globaler Verhandlung

In der gegenwärtig auch jenseits akademischer Diskurse geläufigen Rede vom „guten Leben" spielt erwartungsgemäß „das Normale" keine große Rolle. Vielmehr scheinen sich weit voneinander entfernte Traditionen zu einem Gespräch über einen möglichen globalen Verständigungsbegriff treffen zu wollen: von der lateinamerikanischen Szene des indigen-amerikanischen *Sumaq Kawsay*[15], über die buddhistische[16] und christliche Ethik[17], über die in der Verfassung Bhutans bereits verankerte Idee eines „Bruttosozialglücks", über moderne Neuinterpretationen des „aristotelischen Sozialdemokratismus"[18] und das Nachdenken in marxistischer Tradition[19], bis hin zur feministischen und postpatriarchalen „Arbeit am Symbolischen"[20] und darüber hinaus denken Frauen, Männer heute darüber nach, was es bedeutet, im begrenzten, kostbaren Kosmos Welt *gut* zu leben. Den meisten einschlägigen Diskursen ist dabei gemeinsam, dass sie sich dem Begriff über substanzielle Beschreibungen des Gemeinten annähern:

So gehört laut der liberal-feministischen Aristoteles-Interpretation Martha Nussbaums notwendig zum guten Leben, dass Staaten aktiv für ein funktionsfähiges „Erziehungswesen, […] Gesundheitswesen und angemessene Arbeitsverhältnisse" sorgen und so „sicherstellen, dass ein fähiger Mensch die Chance hat, entsprechend dieser Fähigkeiten zu leben und zu handeln"[21]. Der deutsch-brasilianische Befreiungstheologe Paulo Suess formuliert das seit 2008

15 *Werner Hörtner*, Verfassungsziel Das Gute Leben http://www.gazette.de/Archiv2/Gazette27/Hoertner.pdf (Abruf 04.04.2013); vgl. auch *Irmgard Klein*, Auseinandersetzung mit dem Konzept ‚sumak kawsay', in: *Anna Findl-Ludescher / Elke Langhammer / Johannes Panhofer* (Hg.), Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff, Wien–Berlin–Münster 2012, 33–40.

16 Vgl. z. B. *Gerald Roscoe*, Das gute Leben. Ein Wegweiser zum Buddhismus für den Westen, Zürich 2010.

17 *Anna Findl-Ludescher / Elke Langhammer / Johannes Panhofer* (Hg.), Gutes Leben (s. Anm. 15).

18 *Martha Nussbaum*, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a. M. 1999, 24–85.

19 Vgl. z. B. *A. G. Gender-Killer* (Hg.), Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag, Münster 2011.

20 *Ursula Knecht* u. a., ABC des guten Lebens, Rüsselsheim 2012, 11.

21 *Martha Nussbaum*, Gerechtigkeit (s. Anm. 18), 63. Vgl. auch *Ina Praetorius*, Die Welt und den Menschen neu denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit Martha Nussbaums „Fähigkeitenansatz", in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 156 (2008), 380–387.

bzw. 2009 in den Verfassungen Ecuadors und Boliviens verankerte andine Konzept des *Sumak kawsay* (*buen vivir*) in Abgrenzung gegen die in aristotelischer Tradition gründenden Modelle des Guten als „Bruch mit einem auf Beschleunigung, Akkumulation, Wirtschaftswachstum, Export und Ausbeutung von Natur und Mensch basierendes Entwicklungsmodell": „Beim ‚buen vivir' geht es […] um die Suche nach Prinzipien und Orientierungen für einen neuen und stets unfertigen Sozialvertrag. Das ‚gute Leben', auf der Grundlage von kultureller Verschiedenheit und sozialer Gerechtigkeit, ist eingebettet in ein komplexes und nicht-lineares Konzept von Anerkennung, Wertschätzung und Dialog, in dem Mensch und Natur gleichberechtigte Partner sind."[22]

Auch das in Art. 9 der Verfassung Bhutans von 2008 verankerte Staatsziel der „Gross National Happiness" grenzt sich gegen einseitig auf wirtschaftliche Effizienz ausgerichtete Entwicklungsmodelle ab, verbindet in buddhistischer Tradition materiellen Wohlstand mit „spirituelle(m) Wohlsein in harmonischer Zufriedenheit" und definiert fünf Kernbereiche, in denen sich Glück vorrangig realisiert: Menschliche Entwicklung, ausgewogene Entwicklung, Erhaltung der Umwelt, Bewahrung von Kultur und historischem Erbe und gute Regierungsführung.[23]

Das postpatriarchale „ABC des guten Lebens"[24] verlässt ausdrücklich die im westlichen Denken bis heute latent wirksame statisch zweigeteilte symbolische Ordnung „aus einer höheren, kontrollberechtigten (männlich konnotierten I.P.), und einer niedrigen, beherrschten (weiblich konnotierten I.P.) Position"[25] und entwirft jenseits davon im postpatriarchalen „Durcheinander"[26] eine Neukonzeption des guten Lebens, in der, neben Wortschöpfungen wie „Wirtinschaft", „Scheißologie" oder „intervitalem Gespräch" ehemals abgewertete oder ganz ausgeblendete Aspekte der *conditio humana* wie „Abhängigkeit", „Bedürftigkeit" oder „Begehren" ins Zentrum rücken.

5 Korrektur von den Rändern her

Die Liste der Versuche, das gute Leben multiperspektivisch im Sinne regulativer Ideen festzuschreiben und an bestimmte Kriterien zu binden, die erfüllt sein müssen, damit berechtigterweise davon gesprochen werden kann, ließe sich verlängern. Solche inhaltlichen Bestimmungen des Erstrebenswerten sind sinnvoll und notwendig, insbesondere dort, wo es gilt, politische EntscheidungsträgerInnen dazu zu bewegen, entsprechende strukturelle Maßnahmen zu ergreifen: Gesetze zu erlassen, Subventionen zuzusprechen, Infrastrukturen zu schaffen etc.

Anspruchsvolle, qualifizierende Festschreibungen des guten Lebens können aber in anderen Kontexten – etwa auf der

22 *Paulo Suess*, Sich zusammensetzen. Thesen, Erfahrungen und Anfragen zum Beitrag von Kirchen und Religionen für ein gutes Leben aller, in: *Anna Findl-Ludescher / Elke Langhammer / Johannes Panhofer* (Hg.), Gutes Leben (s. Anm. 15), 17–40, hier 27 f.

23 Im Deutschen meist als „Bruttosozialglück" übersetzt, vgl. *Manfred Kulessa*, Zum Glück gibt es Bhutan. Das Konzept „Gross National Happiness", in: *Michael L. Fremuth* u. a. (Hg.), Glückseligkeit des Drachens – die Philosophie des Glücks in Bhutan und anderswo, Köln 2010, 12.

24 *Ursula Knecht* u. a., ABC des guten Lebens (s. Anm. 20).

25 Ebd., 7.

26 Ebd., 12, 52–54.

Ebene individueller Biografieverläufe oder außerhalb der Regionen und Gemeinwesen, in denen gerade über Annäherungen ans gute Leben verhandelt wird – den Eindruck der Überdetermination des Begriffs und damit das Gefühl auslösen, das gute Leben rücke, als von unzähligen Interessengruppen umzingelte und in Anspruch genommene exklusive Kostbarkeit, was seine konkrete Realisierbarkeit vor Ort angeht, in weite Ferne. Wer etwa in der Demokratischen Republik Kongo, einem von informellen Arbeits- und Solidaritätsverhältnissen geprägten Land, über europäische Informationskanäle erfährt, wie stark hierzulande gutes Leben an funktionierende Sozialversicherungssysteme gebunden wird, kann leicht auf die Idee kommen, er oder sie sei per Definition davon ausgeschlossen. Und Boris wäre kaum getröstet, würde ihm jemand am Krankenbett erläutern, das normale Leben, in das er sich so sehnlich zurückwünscht, sei gar nicht erstrebenswert, weil es bestimmte ethische Kriterien nicht erfülle, von bizarren Widersprüchen gezeichnet und daher eher als „irre" und „epidemischer Wahnsinn" denn als „gut" zu qualifizieren sei.

Boris wäre nämlich möglicherweise sogar bereit, den nahen Tod gegen eine im Gazastreifen eingesperrte Jugend einzutauschen. Gleichzeitig ist nicht auszuschließen, dass die Jugendlichen aus dem Gazastreifen der koffein- und konkurrenzbetriebenen Jagd nach monetärem Gewinn, die Markus A. Will für soziale Degeneration hält, einiges abgewinnen könnten. Es wäre dann wohl an denjenigen, die dadurch zu Schaden kommen, palästinensische Ökonomiestudierende, zum Beispiel durch einen verordneten „sozialen Monat", an eine weniger schädliche Normalität zurückzubinden, die wiederum von Psychiatern und ihren Rezensenten als „irre" und „epidemischer Wahnsinn" qualifiziert werden könnte. Und so weiter.

6 Was will ich sagen?

Obwohl ich selbst zu denjenigen gehöre, die sich ein „gutes Leben für alle" wünschen, die den Begriff definierend und kriterienbildend umkreisen und keineswegs vom anspruchsvollen Ziel abzurücken bereit sind, wenn jemand sagt, dies sei „unrealistisch", trete ich einen Schritt zurück. Ich stelle mir vor Augen, dass vom Krankenbett des Boris, vom globalen Spielcasino, vom Gazastreifen, vielleicht auch von bestimmten Stadtteilen afrikanischer Megastädte aus gesehen, ein widersprüchliches, irres, unvernünftiges „normales Leben" schon gut und genug wäre.

Mich macht dieser Schritt zurück dankbar für das, was schon da ist. Und Dankbarkeit, so scheint mir, ist ein guter Nährboden für das Denken des Guten.

Die Autorin: *Ina Praetorius, Dr. theol., geb. 1956 in Karlsruhe/D. Studium der Germanistik und ev. Theologie in Tübingen, Zürich und Heidelberg. Lebt als freie Hausfrau und Autorin in Wattwil/CH. Neuere Publikationen: Ich glaube an Gott und so weiter … Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses, Gütersloh 2011; Immer wieder Anfang. Texte zum geburtlichen Denken, Ostfildern 2011; zusammen mit Rainer Stöckli (Hg.), Wir kommen nackt ins Licht, wir haben keine Wahl. Das Gebären erzählen, das Geborenwerden. 150 Szenen aus der Schönen Literatur zwischen 1760 und 2011, Herisau 2011.*

Die Psalmen in zeitgemäßer Sprache

Die Psalmen

Ein Gebetbuch für Christen
Neu übertragen und bearbeitet von Werner Eizinger

- Eine Bereicherung christlicher Spiritualität
- Ein modernes Gebetbuch
- Für Kleriker und Laien

Werner Eizinger hat die Psalmen neu in eine christliche Gebetssprache übertragen. Er legt dabei großen Wert auf eine zeitgemäße Ausdrucksweise und den poetischen Charakter der Psalmen. Für Psalmverse, die mit dem christlichen Gottesbild schwer vereinbar erscheinen, bietet der Autor Alternativen an, ohne den Grundtenor des jeweiligen Psalms zu verfälschen. Ziel ist, das Buch der Psalmen nicht nur Klerikern, sondern auch Christen ohne theologische Vorbildung als Gebetbuch zu empfehlen.

224 Seiten, Halbleinen mit Lesebändchen, ISBN 978-3-7917-2533-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Ewald Volgger OT

Die Prophetie des friedliebenden Menschen

Biografische und spirituelle Anstöße zur großen Friedensenzyklika „Pacem in terris“ und ihre bleibende Gültigkeit

Eindringlich und bewegt rief Papst Franzikus beim Angelus-Gebet in Rom am 1. September 2013 zum Frieden in aller Welt auf. Er machte sich den Schrei aller Menschen in einer Weltgemeinschaft zu eigen, die von Spaltungen und Konflikten zerrissen ist. Er hoffe, dass Frieden aufbreche und nie wieder Krieg sei! Er ängstige sich wegen der dramatischen Entwicklungen in Syrien und verurteile nicht zuletzt auch den Gebrauch von chemischen Waffen scharf, die so viel Leid, Zerstörung und Kummer in die Welt brächten. Bewusst erinnert er an die Kinder, die das Licht der Zukunft nicht mehr erblicken können. Gewalt könne nicht zum Frieden führen: Krieg wecke Krieg, Gewalt wecke Gewalt. Er rief alle Konfliktparteien auf, dem Gewissen zu folgen, eigene Interessen zurückzunehmen, den Anderen als Bruder zu betrachten und mit Mut und Entschiedenheit den Weg der Kontakte und der Verhandlungen zu gehen, um blinde Konfrontation zu überwinden. Eindringlichst bittet er die Internationale Gemeinschaft, Initiativen des Dialogs und der Verhandlung zum Wohl der syrischen Bevölkerung zu stützen. Auch bat er, humanitäre Hilfe für die Menschen im Lande und auf der Flucht sicherzustellen. Eine Kultur der Begegnung und des Dialogs sei der einzige Weg zum Frieden. Daher schreie er mit allen betroffenen Menschen, die Waffen niederzulegen und sich von der Sehnsucht nach Frieden leiten zu lassen. Für den 7. September lud er zum Friedensgebet (Vigil) auf den Petersplatz ein und bat alle Teilkirchen der Welt, an diesem Abend für den Frieden zu beten und in diesem Anliegen an diesem Tag zu fasten. Die Menschheit habe es nötig, Gesten des Friedens zu sehen und Worte der Hoffnung und des Friedens zu hören. Bei all dem erinnerte er an Papst Johannes XXIII., der in seiner Friedensenzyklika „Pacem in terris“ 1963 in krisenvoller Zeit sagte, dass allen Menschen guten Willens die Aufgabe gestellt sei, in Gerechtigkeit und Liebe neue Wege des menschlichen Miteinanders zu finden.[1]

1 Einstieg

Eintrag in sein Tagebuch am 25. Mai 1940: *Der Krieg ist eine harte Lektion für alle.*

10. Juni 1940: *Der Krieg ist eine ungeheure Gefahr. Für den Christen, der an Jesus und sein Evangelium glaubt, ist er ein Verbrechen, ein Widerspruch. Ich denke, dass von jetzt an meine Verantwortung und meine Pflicht zur Klugheit und Mäßigung, zur Liebe noch schwerer werden. Ich muss der Bischof für alle sein, das heißt:* Consul Dei*, Amtswalter Gottes, Vater, Licht, einer,*

[1] Vgl. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130901_ge.html) Angelo Roncalli wusste, wovon er sprach, denn er hatte die Grausamkeiten des Krieges kennengelernt.

der alle ermutigt. Meine Natur lässt mich den Sieg meines Vaterlandes ersehnen: die Gnade gibt mir heute mehr denn je Vorsätze und Bemühungen um den Frieden ein.

22. Juni 1940: *Alles ist dazu angetan zu zeigen, dass im Sinne des wahren Weltfriedens entweder das Evangelium richtungsweisend ist oder man wieder zum Blutvergießen zurückkehrt*.[2]

Letzteres Zitat verweist bereits auf den späteren bischöflichen Leitspruch Roncallis, den er von Kardinal Baronius übernommen hatte, zu dessen 300. Todestag er eine Rede im Priesterseminar in Bergamo hielt, um dessen Wirken und dessen Einsatz, dessen Haltung und Geradlinigkeit zu würdigen, allerdings nun in umgekehrter Folge: Oboedientia et Pax. So wird deutlich, dass im Gehorsam gegenüber dem Evangelium und damit dem sich Ergeben in den Willen Gottes der Friede wächst.

2 Hinführung

Biografische Erfahrungen haben in unserem Leben einen oft wichtigen Stellenwert. Fragen wir nach der Bedeutung der großen Friedensenzyklika „Pacem in terris", kommt man wohl nicht umhin zu erwähnen, dass Angelo Roncalli beide Weltkriege unmittelbar erlebt hatte. Im ersten Weltkrieg fungierte er als Feldkaplan, den zweiten erlebte er als Nuntius vor allem in Griechenland mit seiner Hungersnot und den vielen Flüchtlingen. Er kannte die Not und das Elend der Soldaten sowie der zivilen Bevölkerung und er kannte die diplomatischen Herausforderungen, die Frieden nicht einfach zu verhandeln vermögen. Roncalli kannte aber auch den Unfrieden, den kircheninterne Strömungen bewirken, die Anliegen der Modernisten und der Integralisten, die sozialen Anliegen der Arbeiterbewegung, der Katholischen Aktion und der Frauenbewegung in Italien am Beginn des 20. Jahrhunderts. Schließlich unterstrichen im friedliebenden Roncalli die Machenschaften gegen seine Person den Wunsch nach Frieden. Kurzen Ausdruck fand diese Sehnsucht mit dem Ausspruch Gregors des Großen im 3. Buch der Nachfolge Christi, die er als eine zentrale spirituelle Impulsgeberin pflegte: *voluntas Dei pax nostra – Der Wille Gottes ist unser Friede*.

Ein Mann, der von seinem Wesen her auf Harmonie und Verständigung aus war, der keine andere Sehnsucht hatte, als dem Evangelium auf die Sprünge zu helfen, der in allem danach trachtete, das zu tun, was ihm das Wort Gottes eingab, der Menschenfreundlichkeit und gütige Begegnungsformen zum Programm seiner Lebensgestaltung und zur Maxime der Begegnung mit anderen machte, konnte aufgrund dieser Erfahrungen wohl nicht anders, als zutiefst überzeugt sein, dass Friede nur in jedem einzelnen und mit der Überzeugung für das Gute im Menschen wachsen könne. Zugute kommt ihm dabei seine Erfahrung im Elternhaus, auf die er immer wieder zurückblickt. Seine Briefe an die Seinen zeigen aber auch, wie er im kleinen Soziotop seiner Verwandtschaft als Friedensstifter wirkte.

3 Zum geschichtlichen Hintergrund der Enzyklika

In der zweiten Hälfte des Oktober 1962 drohte ein dritter Weltkrieg aufgrund der

[2] *Loris Capovilla*, Johannes XXIII. Papst des Konzils, der Einheit und des Friedens, Eichstädt 1963, 212.

Kuba-Krise; die sozialen und politischen Spannungen in Südamerika waren unerträglich geworden und drohten in den kommunistischen Revolutionen ihren Weg zu finden, Moskau und Peking hatten sich in Bruch miteinander und auf einen Weg radikalisierter Kriegssüchtigkeit und Militarisierung begeben, in Vietnam war das Regime gestürzt worden, neue Spannungen gab es auch in Afrika, näherhin auch in Marokko und Tunesien.

Eben war das Konzil ausgerufen und der Papst musste fürchten, dass sich die großen politischen Blöcke von Ost und West in katastrophalste Zwistigkeiten verwickelten, die angesichts der atomaren Aufrüstung nur Vernichtung millionenfachen Lebens bedeuten konnten. Es war ihm klar, dass er als Papst eine wichtige Aufgabe der Vermittlung habe. Ein Instrument erschien ihm die Abfassung einer Enzyklika, die sich dem Thema Frieden widmen sollte.

Während er die Eröffnungsrede zum Konzil selbst geschrieben und immer wieder redigiert hatte, so hatte er für die Gedankengänge dieser Enzyklika zwar wesentliche Impulse gegeben, übertrug die verantwortliche Formulierung im Einzelnen aber dem Soziologen und späteren Kardinal Msgr. Pietro Pavan, der an der Lateranuniversität lehrte.

Auch hier musste Papst Johannes erfahren, dass es in der Kurie Verhaltenheit und Widerstand seinem Ansinnen gegenüber gegeben hatte. Trotzdem, gerade weil die Kuba-Krise es förmlich herausforderte, trieb er das Anliegen intensiv weiter. Als er die Enzyklika am Gründonnerstag des Jahres 1963 (11. April) veröffentlichte, war er bereits von seiner todbringenden Krankheit gezeichnet. Ein letztes Mal wandte er sich an das Diplomatische Korps und beschwor die Weltöffentlichkeit durch sie, dass, wissend um die neuen Waffen, der Krieg in keinem Fall ein praktikables Mittel zur Wiederherstellung von Rechten sein könne.[3] Dies wiederholte er nochmals drei Wochen vor seinem Tod anlässlich der Verleihung des Internationalen Balzan-Preises. Damit setzte er der alten Überzeugung vom gerechten Krieg ein Ende, bedingt durch persönliche Erfahrungen, durch die Entwicklungen des politischen und strategischen Aufrüstens und ihrer militärischen Mittel sowie durch theologische Reflexion. Johannes XXIII. legte dieser Erkenntnis ein tieferes Glaubensverständnis und ein besser verstandenes Evangelium zugrunde.

4 Der Inhalt der Enzyklika

Wir nehmen zunächst den roten Faden der Enzyklika in Blick.[4] Das Anliegen der Enzyklika ist es, eine Botschaft für die ganze Welt zu formulieren, eine Ermutigung für alle Friedensbemühungen auszusprechen und dabei alle Kräfte guten Willens im Blick zu haben. Auch das kommunistische Lager hatte der Papst im Blick, denn er forderte ein, dass es in der Welt nicht nur eine Koexistenz geben solle, vielmehr ein friedvolles Miteinander.

Um plausible Überlegungen dafür zu bieten, verweist der Papst auf die Ordnung des Universums und die Ordnung im Menschen im Sinne einer naturgegebenen Vo-

[3] Vgl. *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, Johannes XXIII. Prophetie und Vermächtnis, Fribourg 1990, 52.

[4] *Johannes XXIII.*, Pacem in terris. Über den Frieden unter den Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Gründonnerstag, 11. April 1963, Essen 1963.

raussetzung für alle Menschen in gleicher Weise. Dann spricht er von der Ordnung unter den Menschen und zählt dabei fundamentale Rechte auf, wie das Recht auf Leben und Lebensunterhalt, moralische und kulturelle Rechte, das Recht auf Gottesverehrung, das Recht auf freie Wahl des Lebensstandes, Rechte in wirtschaftlicher Hinsicht und auf Gemeinschaftsbildung, das Recht auf Auswanderung und Einwanderung und verschiedene politische Rechte.

Diesen Rechten stellt er nun Pflichten gegenüber, weil es eine unauflösliche Beziehung zwischen Rechten und Pflichten in derselben Person und unter den Völkern sowie Gemeinschaften gibt. Es gilt die gegenseitigen Rechte und Pflichten zwischen verschiedenen Personen im Blick zu haben und in ihrer gegenseitigen Berücksichtigung zu verwirklichen. Das fordert eine gegenseitige Zusammenarbeit und ein Verantwortungsbewusstsein füreinander. Erst so kann ein Zusammenleben in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit gewährleistet werden. Schließlich stellt der Papst fest, dass Gott allein das Fundament der sittlichen Ordnung unter den Menschen sei. Zum Abschluss dieser Gedankengänge spricht Johannes XXIII. eine ihm seit seiner Jugend wichtig gewordene Formulierung an: Es gilt, die *Zeichen der Zeit* zu erkennen, sie zu deuten und danach zu handeln. Einige solcher Zeichen führt er immer wieder auch ausdrücklich an.[5]

Im zweiten Kapitel spricht der Papst über die Beziehungen zwischen den Menschen und der Staatsgewalt innerhalb der politischen Gemeinschaften, und mahnt, dass die Berechtigung der öffentlichen Gewalt allein die Sorge für das Gemeinwohl sein kann, um dann grundlegende Gesichtspunkte dazu vorzulegen. Eine wesentliche Aufgabe der öffentlichen Gewalt sei es, Rechte und Pflichten der Person zu schützen und zu fördern sowie in harmonische Abstimmung zu bringen. Auch in diesem Zusammenhang meint er, würden die *Zeichen der Zeit* deutlich machen, dass es immer mehr Verfassungen gebe, welche die Rechte und Pflichten der Menschen in einem dem Wesen des Menschen und in einem gottgewollten Maße verankern.

Im dritten Abschnitt stellt Johannes eine Reihe von virulent gewordenen Problemen vor Augen, die den sozialen Frieden stören und daher der besonderen Aufmerksamkeit bedürfen: Die Träger von Rechten und Pflichten müssten in Wahrheit und Gerechtigkeit, in Freiheit und Liebe suchen, was zu tun sei. Minderheiten müssten entsprechend behandelt werden, tätige Solidarität müsse zum Prinzip politischen Handelns werden, es müsse ein Gleichgewicht geschaffen werden zwischen Bevölkerung, Land und Kapitalien, politische Flüchtlinge hätten einen Anspruch auf neue Beheimatung, die Abrüstung müsse angesichts der Sinnlosigkeit eines atomaren Krieges konsequent angegangen werden, das Prinzip eines freien Lebens stünde allen Menschen zu und der Aufstieg in der Entwicklung müsse allen Staaten in einer gerechten Weise ermöglicht werden. Trotz vieler dunkler Wolken ist der Papst aber überzeugt vom Guten im Menschen und hofft auch hier auf zielstrebige Umsetzung. Als *Zeichen der Zeit* beschreibt er die Tatsache, dass „sich mehr und mehr in unseren Tagen die Überzeugung unter den

[5] Zeichen der Zeit (Tagebucheintrag von 1902 zur Beobachtung, wie Kaiser Wilhelm II. zum Vatikan unterwegs war: „riconoscere i segni dei tempi, di coglierne le oppurtunità e guardare lontano“).

Menschen verbreite, dass die Streitigkeiten, die u. U. unter den Völkern entstehen, nicht durch Waffengewalt, sondern durch Verhandlungen beizulegen sind". Der Papst meint weiter: „Es gibt keinen Grund, warum wir ihnen nicht vertrauen sollten" und beschreibt als ein weiteres Fundament menschlichen Handelns das abgrundtiefe Vertrauen auf das Gute im Menschen, „denn der Liebe ist es vor allem eigen, die Menschen zu einer aufrichtigen und vielfachen Zusammenarbeit zu führen, aus der so viele materielle und geistige Güter hervorsprießen". Dafür wollte Johannes auch im persönlichen Gebet einstehen.

Des Weiteren beschreibt die Enzyklika die Beziehungen zwischen den einzelnen politischen Gemeinschaften sowie der Völkergemeinschaft und stellt die Rechte der einzelnen Person ins rechte Verhältnis. In diesem Zusammenhang erkennt der Papst vor allem die Bemühungen der internationalen Organisationen als *Zeichen der Zeit*, die eine entsprechende Würdigung verdienen.

Abgeschlossen wird die Enzyklika mit sogenannten *Pastoralen Weisungen*, die sich als Konsequenz aus dem vorausgehend Überlegten ergeben. Der Papst erinnert die Menschen, am öffentlichen Leben teilzunehmen, das eigene Wissen einzubringen in Beruf und technischem Fortschritt, aber zugleich dieses Handeln mit religiösen Werten zu versehen und die Einheit von Elementen des Wissens, der Technik und des eigenen Könnens im Blick zu haben. Es dürfe nämlich keinen Zwiespalt geben zwischen Glauben und Leben. Die religiöse Bildung möge Gestaltung finden und die Bereitschaft gefördert werden zur Offenheit füreinander auch in der Verschiedenheit von Überzeugungen. Die Beziehungen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken sollen auch auf wirtschaftlichem, sozialem und politischem Sektor zu gemeinsamen Zielen führen.

Der Papst vertraut auf eine stufenweise Entwicklung und zitiert abschließend das ermutigende Wort aus dem Epheserbrief (vgl. Eph 2,14–17), das einlädt, Christus im Blick zu haben, der das Getrennte vereint. Er verweist auf Christus, den Friedensgeber und -förderer und formuliert sein Herzensgebet den Menschen, indem er betet: „Christus möge von den menschlichen Herzen entfernen, was immer den Frieden gefährdet; er möge alle zu Zeugen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der brüderlichen Liebe machen." Er möge die Regierungen in ihren Entschlüssen leiten; er möge helfen, dass die Menschen „die Schranken zerbrechen, die die einen von den anderen trennen; dass sie die Bande gegenseitiger Liebe festigen, einander besser verstehen; dass sie schließlich allen verzeihen, die ihnen Unrecht getan haben" und dass so endlich Friede unter den Menschen werde. Soweit – im Groben – der Inhalt der Enzyklika.

5 Auswirkungen und Kommentare

Josef Hünermann schreibt in seinem Kommentar, der noch im selben Jahr 1963 erschienen ist, dass der Raketenspezialist der USA, Generalleutnant Arthur S. Trudeau nach Erscheinen der Enzyklika angemerkt habe: „Die Reichweite des Gebets ist größer als die der Raketen."[6]

Anlässlich des Weltfriedenstages am 1. Januar 2003 erinnerte Papst Johannes Paul II. an seinen Vorgänger und die Enzyklika *Pacem in terris*. Er bezeichnete sie

[6] *Josef Hünermann*, Kommentar zur Friedensenzyklika Pacem in terris, Essen 1963, 119–120.

als ein *prophetisches Wort* hinein in die Spannungen des Kalten Krieges, der vielen Menschen Angst machte und dessen Folgen kaum auszudenken waren für die gesamte Menschheit.[7] Der eine Papst erinnert an seinen Vorgänger, der die Notwendigkeit erkannt hatte, in einer neuen und eindringlichen Weise zur Welt, zu allen Kräften guten Willens, zu sprechen. Aus diesem Grund ist der Adressatenkreis dieser Enzyklika das erste Mal ausgedehnt auf „alle Menschen guten Willens". Damit setzt Johannes XXIII. einen Akzent, mit dem er deutlich macht, dass die Kriterien einer friedensgeprägten Welt alle Menschen in derselben Weise angehen und nur im gemeinsamen Bemühen aller Menschen und politischen Kräfte verwirklicht werden können. Deutlich beabsichtigt *der gütige Papst – il papa buono*, wie ihn die Italiener immer noch liebevoll nennen –, dass sich „diesem Instrumentarium der Menschlichkeit", wie ich die Enzyklika in diesem Zusammenhang nennen möchte, alle auch weltanschaulich unterschiedlichen Kräfte der Politik in Ost und West, in Südamerika ebenso wie im Fernen Osten sowie in der religiösen Verschiedenheit der Ökumene und der Religionen, im Kleinen wie im Großen, anschließen können.

Hans-Gerd Angel aus Bonn reflektiert anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika zu dieser neuen Anrede: „Was zunächst wie eine unmaßgebliche Ergänzung des formelhaften Anschreibens wirkt, ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung für den Stil der Sozialenzyklika sowie für den Anspruch der darin enthaltenen Aussagen. Denn schon mit *Mater et magistra* beginnend hat sich unter Johannes XXIII. die Methodik der Sozialverkündigung entscheidend gewandelt. Die neue, empirisch orientierte Vorgehensweise greift zurück auf den Leitspruch „sehen – urteilen – handeln", der von dem belgischen Kardinal Joseph Cardijn (1882–1967) gegründeten *Christlichen Arbeiterjugend* (CAJ) geprägt worden war. In *Mater et magistra* (1961) wird diese Methode explizit angesprochen:

„236. Die Grundsätze der Soziallehre lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: Zunächst muß man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muß man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten; schließlich muß man feststellen, was man tun kann und muß, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in den drei Worten ausdrücken: sehen, urteilen, handeln."[8]

Zum Hinschauen auf die Not und die das Gemeinwohl aller Menschen zu verändernden Bedingungen sind alle Menschen und Verantwortlichen gerufen. Die Methode der Arbeiterjugend, dies in den genannten drei Schritten zu tun, erschien dem Papst eine einfache Methodik, die er der ganzen Weltgemeinschaft vorlegen wollte. *Pacem in terris* führt diesen Stil und diese Argumentationsform fort. Aus einer solchen Methodik lassen sich Zeichen der Zeit erkennen, die zum Handeln führen.

7 Vgl. Papst *Johannes Paul II.*, Pacem in terris: Eine bleibende Aufgabe. Botschaft Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar, in: Wiener Blätter zur Friedensforschung 1/2003, 2–13.

8 *Hans-Gerd Angel*, Pacem in terris: Eine bleibende Aufgabe, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Pacem in terris: Eine bleibende Aufgabe. Welttag des Friedens 2003. 1. Januar 2003, Bonn 2003, 16–17.

6 Anerkennung der Charta der Menschenrechte

Johannes XXIII. bekräftigt, dass internationale Einrichtungen, die sich dem hehren Ziel der Völkerverständigung, der Sicherung der Rechte eines jeden Menschen sowie der Fürsorge für Arme und Benachteiligte verschrieben haben, zu den *Zeichen der Zeit* zu zählen sind. Der Papst, der ein offenes Auge für das Gute im Menschen und in den Nationen hatte, anerkannte damit die Bemühungen, die zur Formulierung der Menschenrechte geführt hatten. Er brachte in der Enzyklika selbst seine Wertschätzung für die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahre 1948 zum Ausdruck. Damit würdigte er die am 26. Juni 1945 gegründete *Organisation der Vereinten Nationen* und erkannte in ihr ein glaubwürdiges Werkzeug zur Erhaltung und Festigung des Friedens in der Welt. Er bestätigte, dass damit „ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur rechtlichen und politischen Ordnung der Weltgemeinschaft" getan war. Die Deklaration der Menschenrechte bedeutete eine gemeinsame moralische Grundlage aller darin sich aussprechenden Nationen, auf die sich der Aufbau einer Weltgemeinschaft stützen konnte. Ziel war es, zu einer Ordnung anstatt Unordnung zu finden, Unsicherheiten, Ungerechtigkeiten gewähren zu lassen. Johannes baute dabei auf die Kraft des Dialoges anstelle der Gewalt und vertraute auf die Frauen und Männer, die sich in diesen Organisationen engagieren: ein *Zeichen der Zeit*, wie gesagt, das benannt wurde und das es zu fördern galt.

Die Umsetzung der Menschenrechte ist heute einesteils in vielen Staaten zum Maßstab politischen Handelns geworden, andernteils gibt es zahlreiche Staaten, in denen diese Rechte mit Füßen getreten werden. Auch darin gilt es das prophetische Wort dieser Enzyklika nach wie vor zu erkennen. Die Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen ist längst weltweit ein Instrumentarium, um sich gegenseitig in Situationen der Diskriminierung, der Ungerechtigkeiten, der Verfolgung, der Missachtung menschlicher Würde und Rechte mahnend und korrigierend in Blick zu nehmen. Johannes Paul II. stellt vierzig Jahre später fest: „Zugleich sind wir Zeugen davon, dass sich eine besorgniserregende Schere zwischen einer Reihe neuer ‚Rechte', die in den hochtechnisierten Gesellschaften gefördert werden, und den elementaren Menschenrechten auftut, denen vor allem in unterentwickelten Gebieten immer noch nicht voll Genüge geleistet wird. Ich denke beispielsweise an das Recht auf Nahrung, auf Trinkwasser, auf Unterkunft, auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit. Der Friede verlangt, dass dieser Abstand Schritt für Schritt abgebaut und schließlich überwunden wird."

Die besondere Leistung Johannes XXIII. mit seinen italienischen und französischen Mitarbeitern war es, zur Formulierung der Charta der Menschenrechte hinzuzufügen, dass es auch Pflichten gibt, die sich aus der Einforderung von Rechten ergeben. Die Enzyklika *Pacem in terris* unterstreicht neben den Rechten der einzelnen Person sowie der Völkergemeinschaften auch die Pflicht, jenen Bereich abzustecken, auf den sich die Rechte beschränken müssen, um nicht durch Rechteeinforderung neues Unrecht zu schaffen. Das Bewusstsein der allgemeinen menschlichen Pflichten fördert die Sache des Friedens. „Wenn mit den Rechten der Person zugleich die Pflichten zur Gewährung und Umsetzung beschrieben werden, ergibt sich eine neue Grundlage und eine gemeinsam vertretene Anerkennung einer Ordnung der Dinge, die nicht vom Willen

eines Einzelnen oder einer Gruppe abhängt", meint dazu Johannes Paul II.

Es ist in einer solchen Sichtweise deutlich zu erkennen, dass Johannes XXIII. nicht die Meinung vertrat, der Friede unter den Menschen habe keine Chance. Die zwei Jahre vor diesem päpstlichen Schreiben errichtete Mauer in Berlin, die Ost und West in zwei unterschiedliche gesellschaftliche Systeme mit deren Anschauungen trennte, und deren Überzeugungen die Menschheit bis an den Rand der Vernichtung zu treiben drohte, wollte der Papst so nicht hinnehmen. Er wies darauf hin, dass sich alle Menschen zu der einen Menschheitsfamilie gehörig erfahren mögen. Die Enzyklika „entzündete in allen ein Licht sehnsüchtigen Verlangens, auf dass Menschen eines jeden Erdteils in Sicherheit, Gerechtigkeit und mit der Hoffnung auf Zukunft leben", so fasste die Friedensbotschaft des Jahres 2003 die prophetische Wirkung der Enzyklika zusammen.

Das Bild „*tantum aurora est – weil die Morgenröte anbricht*" ist ein überzeugt prophetisches Bild einer Entwicklung und Veränderung in der Welt und der Menschheitsfamilie, das Johannes XXIII. anlässlich der Konzilseröffnung geprägt hatte und das auch hier weiterwirkt. Er ist überzeugt, im Bemühen vieler Menschen das anbrechende Licht eines neuen Morgens ausmachen zu können und als Hoffnungsschimmer benennen zu dürfen. Er merkt gegen jede Anwendung der Atomkraft und gegen jede Überzeugung eines gerechten Krieges an: „Darum ist es in unserer Zeit, die sich des Besitzes der Atomkraft rühmt, sinnlos, den Krieg als geeignetes Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten."

Im Namen der Gerechtigkeit, des gesunden Menschenverstandes und der Menschenwürde erhob und erhebt Johannes XXIII. eine vierfache Forderung:

1. Die Beendigung des allgemeinen Rüstungswettlaufs,
2. Die Verminderung der bereits den verschiedenen Staaten zur Verfügung stehenden Waffen auf beiden Seiten – und zwar gleichzeitig,
3. Das Verbot der Atomwaffen,
4. eine Abrüstung aufgrund einer Vereinbarung aller mit einer wirksamen, gegenseitigen Kontrolle.

Diese Einforderungen haben Wirkung getan und bleiben dennoch immer noch eine große Aufgabe.

7 Koloniale Entwicklungen

Unter den *Zeichen der Zeit* ist aber auch eine andere Entwicklung in den Blick zu nehmen. Trotz Krieg und Auseinandersetzungen können wir feststellen, dass sich die kolonialen Situationen sehr verändert haben. Viele europäische Staaten haben sich Schritt für Schritt zurückgenommen und den bodenständigen Gemeinschaften vorab in Afrika Selbstständigkeit gewährt. Auch das war eine Einforderung und schließlich Folge der Enzyklika *Pacem in terris*. Eine weitere Folge ist gewiss das Bemühen gegen den Rassismus bis hin zur Selbstverständlichkeit, dass es in den USA inzwischen einen schwarzen Präsidenten geben kann.

8 Frauen

Im Kapitel über die gegenseitigen Rechte und Pflichten unter verschiedenen Personen kommt Johannes XXIII. auf die Frauen und deren Rechte zu sprechen. Angelo Roncalli hat in seinen jüngeren Jahren die Frauenvorkämpferin Italiens Adelaide Coari (1881–1966), im selben Jahr wie Angelo geboren, persönlich ken-

nengelernt. Roncalli hatte sie beim großen Katholikenkongress in Bologna 1900 das erste Mal erlebt. Auch hier sei nochmals darauf verweisen, wie wichtig persönliche Beziehungen sind, um Anliegen besser zu verstehen und sie eindringlicher vertreten zu können oder zu wollen.

Coari setzte sich für die Integration der Frauengruppen in die Katholische Aktion Italiens ein. Ihre Anliegen wurden aber vom Nachfolger Radini Tedeschis in Rom, dem Spanier Merry del Val bekämpft, entsprechende Organisationsstrukturen wurden von der römischen Kurie verboten bzw. aufgehoben. Roncalli selbst hatte erlebt, wie Radini Tedeschi von der römischen Kurie missachtet, von dort entfernt und nach Bergamo versetzt und auch seine Arbeit dort untergraben wurde. Coari trat nach einer intensiven Zeit des Einsatzes für die Frauen im italienischen Katholizismus und in der Arbeiterbewegung vom Sekretariat der katholischen Frauenzeitung *Azione muliebre* zurück und gründete mit Unterstützung des Mailänder Kardinals Andrea Ferrari eine autonome Zeitung *Pensiero e Azione*. Coaris Einsatz für die Rechte vor allem der Arbeiterfrauen fand Zustimmung bei den Bischöfen in Mailand, Bergamo und Cremona, die sie teilweise sogar finanziell unterstützten. Umgekehrt allerdings trat das Blatt *Unità cattolica* einen Feldzug gegen die vermeintliche Häresie des Feminismus an; den antimodernistischen Vertretern war das Einstellen der Zeitschrift *Pensiero e Azione* gelungen, es war ein Feldzug gegen den „Modernismus im sozialen Gewand".

Roncalli war Coari 1910 das erste Mal persönlich begegnet, 1911 wurde er Diözesankaplan der neu gegründeten katholischen Frauenbewegung (*unione donne cattoliche*) im Bistum Bergamo. Nach dem Tod des Bischof Tedeschis bat Roncalli Coari um die Mitarbeit an dessen Biografie. Er ermutigte Coari, sich auch über den katholischen Bereich hinaus um die Frauenrechte zu bemühen und empfahl sie dem Redakteur der *Civiltà cattolica*. Die Historikerin Sandra Zampa (Bologna) hatte die Korrespondenz zwischen Roncalli und Coari zugänglich gemacht. Sie zeichnete eine geistliche Freundschaft nach, welche deutlich macht, dass neben den Briefkontakten über all die Jahre hinweg eine solche auch noch bestanden hatte, nachdem Roncalli Papst geworden war. Aus ihrer Überlieferung wissen wir, wie sehr es Papa Giovanni verletzte, dass das achte Gebot im Vatikan so wenig Geltung hatte (Du sollst kein falsches Zeugnis gegen deinen Nächsten geben.)[9]

In der Enzyklika *Pacem in terris* nun betont Roncalli als Papst, dass auch die Frau im wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und politischen Leben Recht und Stimme erhalten solle. Längst sei deutlich geworden, dass die Frau nicht nur für Ehe und Familie bestimmt sei; vielmehr könne sie gerade durch ihre besondere frauliche Eigenart das öffentliche Leben prägen. Ohne Frau, so unterstreicht die Enzyklika, könne das öffentliche Leben in seinen vielfachen Bereichen nicht vor einer Vereinseitigung und Verarmung bewahrt bleiben. In Deutschland und in Öster-

[9] Vgl. *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, Johannes XXIII. (s. Anm. 2), 44; Giovanni XXIII, Lettere 1958–1963. In appendice documenti e appunti vari, hrsg. von *L. F. Capovilla*, Storia e letteratura, Roma 1978, 69 f. (Brief vom 25. November 1958); *Sandra Zampa*, Fonti per la storia della chiesa in Italia. Il fondo Adelaide Coari, in: Christianesimo nella storia 4 (1983), 173–207; *dies.*, A. G. Roncalli ed Adelaide Coari: un amicizia spirituale, in: *G. Alberigo* (Hg.), Giovanni XXIII. Transizione del papato e della chiesa, Borla, Roma 1988, 30–50.

reich waren die Frauen 1918 zur politischen Wahl zugelassen worden, in Italien erst 1946; in anderen Staaten gab es das politische Wahlrecht immer noch nicht. Andererseits muss vermerkt werden, dass die Rechte der Frauen in vielen Staaten immer noch missachtet werden und die Bemühungen um die Gleichberechtigung der Geschlechter nur sehr träge oder überhaupt keine Berücksichtigung finden. Alle Bemühungen in diesem Bereich sind als ein *Zeichen der Zeit* zu werten, weil sie die Frau in ihrer menschlichen Würde respektieren. Während die Förderung der Frau im öffentlich-sozialen Leben ihre Stellung betreffend eingefordert wurde und vieles auch Verwirklichung gefunden hat, bleibt die Förderung der entsprechenden Anliegen innerhalb der Kirche doch noch weit hinter den Anliegen der Frauen selbst zurück. Es wäre wünschenswert, wenn diese Impulse auch für die Strukturen der Verantwortung und des Amtes in der Kirche Früchte tragen könnten.

9 Auswirkungen und Akzeptanz

Wirft man den Blick auf die unmittelbaren Auswirkungen der Enzyklika *Pacem in terris*, der zwei Jahre zuvor das Sozialwort *Mater et magistra* vorausgegangen war, so kann beobachtet werden, dass kein päpstliches Schreiben bislang in der gesellschaftlichen und politischen Weltöffentlichkeit ein so hohes Ansehen erreicht hat. Die Genugtuung der ganzen Weltöffentlichkeit, dass der Papst sein Wort erhebt gegen die Gefahr des drohenden Weltkrieges, hinein in eine von Entsetzen geprägte Angst, weil die Folgen eines Atomkrieges nicht auszumalen wären, war ungemein groß und provozierte die Reaktion der Politik in West und Ost.

Nachdem Papst Johannes XXIII. in seiner Rundfunkbotschaft via Vatikansender zu Ostern 1963 unterstrich, dass diese Enzyklika das Lehramt auch seiner Vorgänger zusammenfasse und durch die vielen Äußerungen das unschätzbare Geschenk des Friedens bewahre sowie dieser wiedergewonnen werden wolle, gab es unmittelbar darauf eine Vielzahl von Reaktionen aus aller Welt – „ein lebendiges Echo", wie dies Josef Hünermann nennt.[10]

In New York erklärte der Generalsekretär der UNO (U Thant) in einer Pressekonferenz, dass sich das Rundschreiben ganz mit dem Zweck und den Zielen der Vereinten Nationen decke. J. F. Kennedy, der Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, der noch im selben Jahr erschossen wurde, erklärte in einer akademischen Rede, dass er als Katholik stolz sei auf die Botschaft des Papstes, als Amerikaner aber aus ihr gelernt habe. Das amerikanische Außenministerium erließ eine eigene Verlautbarung mit einer ausdrücklichen Zustimmung zu den Worten des Heiligen Vaters. Ausdrücklich wurde darin festgehalten, „diese Mahnung Johannes XXIII. zum Frieden sei wahrhaft ein historisches Ereignis von weltweiter Bedeutung. Mit seiner Mahnung zu einer kontrollierten Abrüstung, die allen Sicherheit biete, mit seiner Aufforderung zur Stärkung der UNO-Organisation und zur Anerkennung der Menschenrechte, der religiösen Freiheit und der gleichen wirtschaftlichen Möglichkeiten für alle habe der Papst der tiefsten Sehnsucht der gesamten Menschheit Ausdruck verliehen." Der Pressesprecher des amerikanischen Außenministeriums untermauerte die Bedeutung einer

[10] *Josef Hünermann*, Kommentar (s. Anm. 5), 9.

solchen Stellungnahme mit dem Hinweis, dass es das erste Mal sei, dass eine amerikanische Regierung zu einer kirchlichen Enzyklika Stellung genommen habe.

In Straßburg sagte ein Sprecher des Europa-Rates, dass die Enzyklika „zu den großen Verkündigungen der Weltgeschichte" gehöre. In London, ebenfalls ein Novum, beantragte die Labour-Partei einen formellen Beschluss, der Enzyklika zuzustimmen. Andere Staatsvertreter in Deutschland oder in Italien reagierten ähnlich. Selbst in den kommunistischen Staaten wurde ein erstes Mal auf ein päpstliches Schreiben reagiert. Wenngleich die Lesart sehr selektiv stattfand, so bestätigten Vertretungen in Warschau oder auch in Moskau, dass diese „Enzyklika ein bedeutsames Dokument in der Schlüsselfrage um Krieg und Frieden sei". Einschränkend erklärte jedoch die Prawda, dass die in der Enzyklika zum Ausdruck kommende Verankerung der Ordnung unter den Menschen und Völkern in Gott nicht mit den Ergebnissen der atheistischen Wissenschaft übereinstimme und daher abgelehnt werden müsse.

Müssen wir an dieser Stelle nicht nochmals daran erinnern, wie Johannes XXIII. aus seinem Gottvertrauen heraus meinen konnte: „Alle Zeichen der Zeit weisen darauf hin, dass in diesem geschichtlichen Augenblick auftauchende Kontroversen zwischen den Völkern nicht mehr mit Waffen, sondern nur noch durch Verhandlungen ausgetragen werden können."

10 Schluss

Es ist der Persönlichkeit Roncallis zu verdanken, von der Loris Francesco Capovilla, sein Privatsekretär, sagt, er sei die Personifizierung der Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes, die in dieser Kraft auf die Menschen in einer schwierigen Situation der Welt so positiv einwirken konnte. Der Mut zu einem solchen Wort und die Überzeugung, das Positive sei stärker als der Hass und die Ungerechtigkeit, haben ihn zum *unvergesslichen Propheten des Friedens* werden lassen. Rechte und Pflichten der Menschen setzte er in ihrer von Gott gegebenen Würde ins rechte Verhältnis; er gab leidenschaftlichen Anstoß dazu, sie in Gerechtigkeit und Wahrheit, in Liebe, in Solidarität und in von Freiheit geprägter Tatkraft umzusetzen.

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

Paul Weß

Weiterführende Fragen zur „pro multis"-Debatte

Überlegungen im Anschluss an den Beitrag „Viele, die für alle stehen" von Matthias Reményi[1]

1 Gibt es ein Heil für alle, wenn Jesus sein Leben nur für ganz Israel hingab?

Im zweiten Teil seines Buches „Jesus von Nazareth" schreibt Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Abschnitt „Die Theologie der Einsetzungsworte" des Kapitels „Das letzte Abendmahl":

„In seinem grundlegenden Werk *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935) hat Joachim Jeremias zu zeigen versucht, dass das Wort ‚viele' in den Einsetzungsberichten ein Semitismus sei und daher nicht von der griechischen Wortbedeutung her, sondern von den entsprechenden alttestamentlichen Texten aus gelesen werden müsse. Er versucht zu beweisen, dass das Wort ‚viele' im Alten Testament ‚die Gesamtheit' bedeute, also in Wirklichkeit mit ‚alle' zu übersetzen sei. Diese These hat sich damals schnell durchgesetzt und wurde zum theologischen Allgemeingut. […]

Inzwischen ist aber dieser Konsens unter den Exegeten wieder zerbröckelt. Die überwiegende Meinung geht heute dahin, dass ‚viele' in Jes 53 und auch an anderen Stellen zwar eine Gesamtheit bezeichne, aber nicht einfach mit ‚alle' gleichgesetzt werden könne. Im Anschluss an den qumranischen Sprachgebrauch geht man jetzt überwiegend davon aus, dass ‚viele' bei Jesaja und bei Jesus die ‚Gesamtheit' Israels bedeute […] Erst mit dem Übergang des Evangeliums zu den Heiden sei der universalistische Horizont von Jesu Sterben und seiner Sühne sichtbar geworden, die Juden und Heiden gleichermaßen umfasst."[2]

In seinem Brief an die deutschsprachigen Bischöfe vom 14. April 2012 zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes verlangte Benedikt XVI., die „interpretative Auslegung ‚für alle'" durch die „einfache Übertragung ‚für viele'" zu ersetzen.[3] Auch hier wies der inzwischen von seinem Amt zurückgetretene Papst zur Begrün-

[1] *Matthias Reményi*, Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis"-Entscheid Papst Benedikts XVI., in: ThPQ 161 (2013), 175–183. Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich auf diesen Beitrag.

[2] *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 155.

[3] Brief von Papst Benedikt XVI. an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes. Im Internet unter: http://www.dbk.de/nc/presse/details/?presseid=2091 (aufgerufen am 1.7.2013).

dung auf die in seinem Buch dargelegte Meinungsänderung der Exegeten hin. Er zog aber keine Konsequenzen aus seinen oben zitierten Aussagen, „dass ‚viele‘ bei Jesaja und bei Jesus die ‚Gesamtheit‘ Israels bedeute“ und „erst mit dem Übergang des Evangeliums zu den Heiden […] der universalistische Horizont von Jesu Sterben und seiner Sühne sichtbar geworden“ sei. Genau darin dürfte aber das tiefere Problem liegen: Offensichtlich sind die Einsetzungsworte – originale Worte Jesu lassen sich schon wegen der Unterschiede zwischen den tradierten Texten nicht eruieren – in einer Zeit formuliert und festgehalten worden, in der die Kirche sich noch nicht für die Heiden geöffnet hatte, sondern sich so wie Jesus selbst „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ wusste (Mt 15,24; dass Jesus die Tochter der kanaanäischen Frau heilte, war eben eine Ausnahme, auch seine Jünger sandte er nur zu den Israeliten: Mt 10,6).

Demgemäß wurde von der noch ganz im jüdischen Kontext denkenden frühen Kirche im Wort über den Kelch das Sterben Jesu im Sinn des vierten Lieds vom Gottesknecht in Jes 52,13–53,12 als Hingabe für „die Schuld von uns allen“ (53,6) verstanden, also zwar durchaus für „alle“, aber eben nur für „uns alle“, das heißt für das gesamte Israel, nicht auch für die Heiden. Wo dieses das „alle“ einschränkende „uns“ nicht steht, ist schon bei Jesaja von „den Vielen (53,11)“ oder von „vielen (53,12)“ die Rede, wonach sich das lateinische „pro multis“ richtet. Demnach hätte auch Jesus im Abendmahl mit dem „für viele“ nur die Söhne und Töchter Israels gemeint. Daraus ergibt sich eine erste tiefer gehende Frage, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann: Wie ist dieser biblische Befund mit dem universalen Heilswillen Gottes in Einklang zu bringen, von dem an anderen Stellen der Bibel sowie seit dem letzten Konzil auch in der kirchlichen Lehre ausdrücklich die Rede ist und an dem auch der Papst in seinem Schreiben festhält? Gibt es diesbezüglich bereits im Neuen Testament Unstimmigkeiten, und wie wäre mit diesen umzugehen?[4] Jedenfalls hätte Jesus demnach auf Erden von seiner Sendung zum Heil aller Menschen noch nicht gewusst und sie auch nicht verkündet.

2 Ist solches Nichtwissen Jesu mit der kirchlichen Lehre über ihn vereinbar?

Das führt zu einer weiteren in der bisherigen Debatte übersehenen tieferen Frage: Wie lässt sich die damit vorausgesetzte Unkenntnis des irdischen Jesus von der universalen Reichweite und Bedeutung seiner Sendung und seiner Hingabe mit der kirchlichen Lehre vereinbaren, nach der

[4] Es handelt sich hier um Inhalte, die das Heil der Menschen betreffen, sodass diese Unstimmigkeiten jedenfalls zu den Aussagen der Bibel gehören, von denen es im Zweiten Vatikanischen Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ über die Offenbarung, Artikel 11, heißt, dass die Bücher der Schrift „sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DH 4216). Im Übrigen müsste nach dem einleitenden Nebensatz dieser Konzilsaussage: „Da also all das, was die inspirierten Verfasser bzw. Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt gelten muss“ ohnehin überhaupt alles in der Bibel wahr und heilsnotwendig sein (andernfalls stünde auch alles unter dem Verdacht, nicht um unseres Heiles willen wichtig und demnach nicht unbedingt wahr zu sein; es müsste dann jeweils genau angegeben sein, was heilsnotwendig und daher sicher wahr ist).

er als menschgewordener Gott schon in seinem Erdenleben an der göttlichen Allwissenheit teilhatte? Im Katechismus der Katholischen Kirche heißt es dazu: „Weil Christus in der Person des menschgewordenen Wortes mit der göttlichen Weisheit vereint war, wusste seine menschliche Erkenntnis voll und ganz um die ewigen Ratschlüsse, die zu enthüllen er gekommen war.“[5] Und kurz darauf: „Jesus hat während seines Lebens, seiner Todesangst am Ölberg und seines Leidens uns alle und jeden Einzelnen gekannt und geliebt und sich für jeden von uns hingegeben.“[6] Demnach müsste Jesus im Abendmahlsaal mit „und für viele“ – das jedenfalls den Kreis des „für euch“ erweitert – bereits alle Menschen gemeint haben, auch wenn er dem Wortlaut nach an Jesaja anschließt, wo sich „viele“ oder „die Vielen“ nur auf die Kinder Israels bezieht. Dann wäre es nicht nur legitim, sondern sogar gefordert, mit „für alle“ zu übersetzen.

Wer diese Konsequenz aus der amtlichen Lehre der Kirche über Jesus Christus zieht, nimmt damit keineswegs in ihm eine monophysitische Identität von Gott und Mensch an, sondern hält sich nur an die Definition des Konzils von Chalkedon, nach der Jesus Christus als „derselbe […] wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“[7] ist, und an die darauf beruhende Idiomenkommunikation. Letztere wurde von der römischen Glaubenskongregation in einer zur Lehre des Befreiungstheologen Jon Sobrino, der sie kritisiert hatte, erlassenen Notifikation vom 26. November 2006 so erklärt und begründet: „In Wirklichkeit jedoch folgt aus der durch das vom Konzil von Chalkedon verkündeten Einheit der Person Christi ‚in zwei Naturen‘ die sogenannte ‚*communicatio idiomatum*‘, also die Fähigkeit, die Eigenschaften der Gottheit auf die Menschheit zu beziehen und umgekehrt. […] So kann man dem christlichen Sprachgebrauch nach beispielsweise sagen, und man sagt es auch, dass Jesus Gott ist und dass er Schöpfer und allmächtig ist.“[8] Nach der dogmatischen Christologie kann man daher aus dem gleichen Grund sagen, dass Jesus allwissend ist, wie es der Katechismus der Katholischen Kirche lehrt. Wie kann er dann im Abendmahlsaal nicht gewusst haben, dass er nicht nur zu den Vielen in Israel, sondern zu allen Menschen gesandt ist und seine Hingabe im Tod allen zugutekommt? Auch diese Frage muss hier unbeantwortet stehen bleiben, wir werden aber nochmals auf sie zurückkommen.[9]

5 Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 474. Das dort angedeutete Gegenargument, dass auch Jesus nach Mk 13,32 nicht weiß, wann das Ende der Welt kommt, wird nicht beantwortet.

6 Ebd., Nr. 478.

7 Definition im Glaubensbekenntnis von Chalkedon (DH 301).

8 Zur Theologie Jon Sobrinos und zu der gegen diese gerichteten römischen Notifikation vgl. *Paul Weß*, Gott, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie (Edition ITP-Kompass), Münster ^{2}2011 (im Internet abrufbar: http://www.itpol.de/?p=333), 37–48.

9 Diese Frage kann auch nicht damit beantwortet werden, dass Jesus sich nach dem Philipperhymnus seines Gottseins entäußert hätte (Phil 2,6–8). Denn niemand kann sich seines Wesens entäußern, er würde nicht mehr existieren. Man kann erworbene Fähigkeiten wieder verlernen und erhaltene Gaben abgeben oder verlieren (auch dies wäre bei Gott nicht möglich), aber nicht die eigene Natur aufgeben und alles, was notwendig mit ihr verbunden ist. Wenn Jesus im Sinn der dogmatischen Christologie Mensch und Gott ist, dann hätte er zwar in seinem Wirken nach außen auf den Gebrauch seiner göttlichen Fähigkeiten verzichten, also auch sein Wissen für

3 Sind nach der Öffnung für die Heiden Änderungen des Bibeltextes möglich?

Außer den eben skizzierten Problemen mit der Christologie bei einem ursprünglich nur auf die Gesamtheit Israels bezogenen „für viele“ im Kelchwort Jesu ergibt sich eine praktische Frage: Darf die Kirche nach Ostern und nach ihrer Öffnung für die Heiden, mit der sie auch das in der Bibel vorausgesetzte Verständnis Jesu von seiner und seiner Jünger Sendung erweitert und damit korrigiert hat, nicht auch den Text der Einsetzungsworte so interpretieren, dass unter dem „für viele“ im Sinn von „für alle in Israel“ doch „für viele“ im Sinn von „für alle Menschen“ verstanden wird? Darf sie dann diese nachösterliche Auslegung nicht auch in die liturgische Feier einbringen, indem sie das Kelchwort mit „für alle“ übersetzt oder entsprechend ergänzt?

Die Antwort von Papst Benedikt ist klar: Der „Heilige Stuhl“ hat sich dagegen entschieden, „pro multis“ ist nach dem Wortlaut mit „für viele“ zu übersetzen, also ohne es im Sinn eines universalen Heilsangebots zu verändern. Er weist in seinem Schreiben sogar darauf hin, „dass sowohl bei Matthäus wie bei Markus kein Artikel steht, also nicht ‚für die vielen‘, sondern ‚für viele‘“ (vgl. Mt 26,28; Mk 14,24). Andererseits erklärt Benedikt XVI. es zu einer Aufgabe der Katechese, den Gläubigen deutlich zu machen, dass aufgrund des universalen Heilswillens Gottes, weil also alle Menschen guten Willens „der Auferstehung entgegengehen“[10], mit dem „für viele“ doch „für alle“ gemeint ist. Genügt es aber und ist es praktisch möglich, dass die Gläubigen in Zukunft die vom gesprochenen Text abweichende Auslegung „für alle“ nur im reflexiven Bewusstsein haben sollen und sie jedes Mal mitdenken müssen, zumal ihnen das „für alle“ jetzt schon vertraut war? Wird nicht gerade dadurch eine „Spaltung im innersten Raum unseres Betens“ (176) erzeugt, die der Papst vermeiden wollte, und zwar nicht nur in der Kirche generell, sondern in den Einzelnen persönlich? Wenn sich die Originalworte Jesu ohnehin nicht rekonstruieren lassen und auch jetzt schon für die liturgische Fassung des Kelchwortes Ergänzungen („[…] *und ewigen* […]“) vorgenommen wurden, müsste es doch möglich sein, eine Formulierung zu finden, die diese Erweiterung vom judenchristlichen „für viele“ zum universalkirchlichen „für alle“ schon im Hochgebet zum Ausdruck bringt. Nachdem auch bei Jesaia, auf den das Wort über den Kelch Bezug nimmt, „viele“ mit „die Vielen“ gleichgesetzt wird, könnte man zumindest die dem Wortlaut nach für alle offene Übersetzung „für die Vielen“ wählen, die in einigen Ländern üblich ist und dort von Benedikt XVI. nicht beanstandet wurde.[11]

sich behalten können, aber er hätte sich aufgrund seiner Allwissenheit nicht selbst geirrt und keinen Irrtum vertreten. Zur Exegese des Philipperhymnus vgl. *Paul Weß*, Gott, Christus und die Armen (s. Anm. 8), 56–60.

10 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Artikel 22 (DH 4322); vgl. ebd., Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Artikel 13 und 16 (DH 4132 und 4140).

11 Vgl. die Hinweise bei *Matthias Reményi* (176, Anm. 5). – Auch wenn nicht zu erwarten ist, dass sich viele Menschen außer jenen Christen, die regelmäßig miteinander Eucharistie feiern, für die Frage der richtigen Übersetzung des Kelchwortes interessieren, ist es für die Beziehung der Kirche zu den Fernstehenden sowie zu den Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen, besonders aber zu allen (auch in den eigenen Reihen), die schuldig geworden sind, von

Matthias Reményi nennt in seinem Beitrag in aller Deutlichkeit den Ausgangspunkt dieses Problems: „Jesus selbst, darauf deutet nicht zuletzt die Bildung des Zwölfer-Kreises hin, verstand seine Sendung wohl als Aufruf zur Sammlung ganz Israels. Nach Ostern allerdings wird dieser Bezug von den sich zur Heidenmission öffnenden Christen schon bald universal gedeutet: Der Auferstandene sitzt zur Rechten Gottes, er ist der Herr über alle Völker. Entsprechend kommt seinem Tod auch eine heilsuniversale Bedeutung zu“ (179). Diese nachösterliche Sicht zeigt Reményi an einigen Bibeltexten auf und weist zudem darauf hin, „dass im NT auch das griechische *polloi* (= viele) im Sinne von ‚alle‘ gebraucht werden kann“ (ebd.) Als Beleg dafür führt er an, dass „alle Menschen“, von denen in Röm 5,18 die Rede ist, im folgenden Vers als „die Vielen“ bezeichnet werden. Allerdings sind „viele“ und das für alle offenere „die Vielen“ nicht gleichzusetzen. Außerdem folgt aus dieser Bibelstelle nicht, dass umgekehrt „viele“ oder „die Vielen“ dasselbe wie „alle“ bedeuten muss; denn „alle“, von denen im Vers 18 die Rede ist, sind auf jeden Fall „viele“, aber „viele“ oder „die Vielen“ (so im Vers 19) müssen nicht „alle“ sein. Aber unabhängig davon bleibt es unverständlich, warum Reményi aus seiner klaren Unterscheidung zwischen der vorösterlichen auf Israel bezogenen Sicht des Heilstodes Jesu und dem nachösterlichen universalen Verständnis desselben nicht die Konsequenz zieht, dass die Feier der Eucharistie und damit auch die Formulierung der Deuteworte im Einsetzungsbericht auf diese Erweiterung des Horizonts Rücksicht nehmen müssten. Wir feiern das Abendmahl Jesu in einer Kirche, die das Heilsangebot Jesu universal versteht, die daher auch in ihrer Liturgie diese universale Offenheit zu beachten hat.

4 Bedeutet „für alle“ nach christologischem Dogma nicht eine Heilsgarantie?

Anschließend geht Reményi auf das dahinter liegende Sachproblem ein, das „in der theologischen Unterscheidung zwischen der objektiven Gegebenheit der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu für alle Menschen einerseits und der Notwendigkeit der subjektiven Annahme dieses Heilsangebots auf Seiten jedes einzelnen Menschen andererseits“ besteht (180). Denn „der universale Heilswille Gottes bedeutet nicht einfach einen die menschliche Freiheit ausschließenden Heilsautomatismus“ (181). Er beschreibt die historische Entwicklung, die – wohl auch aufgrund der Auserwählungslehre Augustins – „zu einem zunehmend heilsexklusiven Verständnis“ der Lebenshingabe Jesu führte, wonach „die Frucht und der Nutzen dieses Leidens und Sterbens […] ‚nicht allen, sondern nur vielen‘ zuteilwerden“ (ebd.). Als Antwort auf diese Engführung müsste allerdings noch viel stärker betont werden, dass ein universaler Heilswille Gottes auch in jenen wirksam sein muss, die dieses Angebot dann doch nicht annehmen, weil diese sonst nicht einmal die Chance gehabt

grundlegender Bedeutung, wie die Gläubigen die Wirksamkeit und die Reichweite der Hingabe Jesu verstehen. Denn sie ist der Maßstab für ihr Verhalten zu den Sündern (auch zum je eigenen Sünder-Sein) sowie zu den Außenstehenden und den Ungläubigen, und diese würden sich mit Recht abgestoßen fühlen, wenn sie den Eindruck erhielten, dass die Liebe Jesu und seiner Jüngerinnen und Jünger nicht auch ihnen gilt.

hätten, das Heil zu erlangen.[12] Es genügt daher keineswegs, mit den Worten von Benedikt XVI. zu sagen: „Die vielen tragen Verantwortung für alle“ (182) und auf die Sakramentalität der Kirche zu verweisen. Denn was wäre dann mit jenen, die Jesus und seiner Kirche nie begegnen konnten oder durch das Fehlverhalten von Christen eher vom Glauben abgehalten werden? Jesus ist als Zeuge für die Heilsunmittelbarkeit Gottes zu jedem Menschen gestorben und auferweckt worden, und nur unter dieser Voraussetzung kann gesagt werden, dass „der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, sich mit diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise zu verbinden“[13], also nicht nur jenen, die einer glaubwürdigen Kirche begegnen und durch sie zum Heil finden. Mit einem Verweis auf das Wirken der Kirche lässt sich die Frage nach den Heilschancen für alle nicht so einfach beantworten. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist kein zweiter Heilsweg neben jenem, den Gott durch Christus für alle Menschen erschlossen hat, sondern nur dessen Zeichen und als solches auch Werkzeug, das aber nicht alle erreicht.

Doch auch im Hinblick auf das Heilswirken Gottes durch Jesus Christus gibt es noch tiefer gehende Fragen, die bisher, soweit mir bekannt ist, in der Diskussion nicht einmal genannt wurden. Auf eine sind wir im Zusammenhang mit dem Wissen Jesu über die Reichweite seiner Sendung bereits gestoßen: Wenn man im Sinn der dogmatischen Christologie davon ausgeht, dass ein und derselbe Jesus Christus Mensch und Gott ist, dann hatte er schon auf Erden teil an der göttlichen Allmacht und Allwissenheit und hätte jedenfalls bereits beim Abendmahl von der Heilsbedeutung seines Todes über die Grenzen von Israel hinaus wissen müssen. Doch es ergeben sich weitere Probleme: Aus der Allmacht Gottes folgt „nach der Theologie der klassischen Schulen über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit […], dass Gott, ohne irgendwie die Freiheit der Kreatur anzutasten oder zu verringern, dennoch in seiner Prädestination der kreatürlichen Freiheit verhindern könnte, dass sich in der Welt faktisch Schuld als Nein zu seinem heiligen Willen ereigne“[14]. Wenn also mit den „vielen“, für die Jesus nach seinen Worten

[12] Genau darin liegt der Denkfehler der Pius-Priesterbruderschaft, die sich dabei auf den Römischen Katechismus beruft, dass sie das übersieht und meint, Jesus sei nur für jene gestorben, die das durch ihn ermöglichte Heil auch tatsächlich annehmen. Daher verlangte sie die Übersetzung des Kelchwortes mit „für viele“, und der Papst wollte ihnen diesbezüglich soweit wie möglich entgegenkommen, ohne aber die Lehre vom allgemeinen Heilswillen aufzugeben. Vgl. die Antwort der Priesterbruderschaft im Internet am 27. April 2012 auf das Papstschreiben unter http://pius.info/streitende-kirche/952-modernismus/6671-was-im-papstbrief-fehlt (aufgerufen am 29.6.2013), in der sie dem Papst vorwirft, dass er in seinem Brief „die eigentliche Begründung, warum es ‚für viele‘ und nicht ‚für alle‘ heißt, nicht erwähnt: In der Messe geht es nicht um das *Heilsangebot*, sondern um die wirksame *Heilswirksamkeit*.“ – Wenn das Heil durch die Hingabe Christi nicht allen, also auch jenen, die es dann nicht annehmen, real und damit für alle gleich wirksam ermöglicht – nicht nur von außen angekündigt – wird oder wurde, dann hätten sie keine Gelegenheit oder keine gehabt, es zu erlangen. Daher muss Jesus als Mittler dieses Heils, wenn Gott es allen geben will, in gleicher Weise „für alle“ gestorben sein, ohne dass damit das Heil aller garantiert wäre.

[13] Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Artikel 22 (DH 4322).

[14] *Karl Rahner*, Warum lässt uns Gott leiden?, in: *ders*., Schriften zur Theologie 14, Zürich 1980, 440–466; hier 451.

beim Abendmahl sein Blut vergossen hat, in nachösterlicher Auslegung „alle (Menschen)“ gemeint waren, dann könnte das unter der genannten Voraussetzung, dass Gott, ohne die Freiheit der Menschen anzutasten, jede Sünde vereiteln könnte, durchaus so verstanden werden, dass Christus in göttlicher Allmacht durch seine Hingabe jedes endgültige Nein von Menschen gegenüber Gott verhindert, auch ohne deren Freiheit aufzuheben; und als liebender Gott und Mensch – so könnte man noch folgern – würde er das auch tun. Dann wäre die Aussage Jesu, dass er sein Leben für alle hingibt, bereits die Zusage, dass tatsächlich alle das Heil erreichen. Allerdings ergibt sich diese Konsequenz nicht zwingend aus der Annahme einer göttlichen Allmacht Christi. Denn er muss es nicht tun und kann es aus uns unbekannten Gründen unterlassen (was sich allerdings schwer mit dem Glauben an einen liebenden Gott vereinbaren ließe). Außerdem kann man die dieser Vorstellung zugrunde liegende Lehre, dass Gott oder Jesus Christus in ihrer Allmacht jede Sünde unter Wahrung der menschlichen Freiheit unterbinden könnten, als in sich widersprüchlich zurückweisen.

Aber unabhängig davon könnte bereits aus den Worten eines mit göttlicher Allwissenheit ausgestatteten Jesus Christus, dass sein Tod eine universale Heilsbedeutung „für alle“ hat, gefolgert werden, er sage damit voraus, dass tatsächlich alle Menschen das durch ihn angebotene Heil erreichen werden. Auch wenn diese Auslegung nicht zwingend ist, ist sie doch die nächstliegende, weil mit den Worten „zur Vergebung der Sünden“ nicht ausdrücklich gesagt wird, dass der Sinn der Hingabe Jesu das Angebot des Heils für alle ist, ohne dass tatsächlich alle dieses Heil im Glauben oder als Menschen guten Willens annehmen. Wenn das Kelchwort Jesu von seiner Hingabe „für alle“ als solche Voraussage der tatsächlichen Annahme des Heils durch alle verstanden wird, dann ist es eine universale Heilsankündigung und -zusage und kann zur Annahme einer Heilssicherheit verleiten. Dieselbe Problematik ergibt sich übrigens auch dann, wenn im Sinn des ursprünglichen Textes, also nach dem Gottesknechtlied in Jes 53, mit den „vielen“ alle Israeliten gemeint sind; dann wäre dieses biblische Wort Gottes für diese alle ein Heilsversprechen. Eine solche Konsequenz wollen die Gegner des „für alle“ durchaus mit Recht vermeiden, weshalb sie sich für die Übersetzung mit „für viele“ einsetzen, ohne zu bemerken, dass das eigentliche Problem in den christologischen Voraussetzungen liegt.[15] Wenn hingegen Jesus weder allmächtig noch allwissend war, besteht nicht einmal die Gefahr solcher Fehlinterpretationen der Hingabe Jesu „für alle“ im Sinn einer Heilsgarantie oder eines Heilsautomatismus. Auch hier zeigt sich, dass sich Soteriologie und Christologie nicht trennen lassen und es aus der Sicht der Erlösungslehre – sowie aus weiteren, auch bibeltheologischen

[15] Vgl. die in Anm. 12 erwähnte Antwort der Pius-Priesterbruderschaft auf das Schreiben des Papstes, in der ein Brief des Präfekten der Gottesdienstkongregation, Kardinal Francis Arinzes, vom 17. Oktober 2006 zitiert wird, in dem es heißt: „Der Ausdruck ‚für viele‘ […] bringt deutlicher die Tatsache zum Ausdruck, dass das Heil nicht automatisch geschenkt wird.“ Kardinal Arinze beachtet hier ebenfalls nicht, dass die Hingabe Jesu allen das Heil erschließen soll, auch jenen, die es aus eigener Schuld nicht annehmen. Andernfalls hätten diese keine Chance gehabt, es zu erreichen.

Gründen[16] – nötig wäre, die dogmatische Lehre von Jesus Christus zu hinterfragen.[17]

5 Was wäre nun zu tun und wie könnte darüber kollegial entschieden werden?

Die bisherigen Ausführungen sollten die tieferen Probleme aufzeigen, die sich aus einer auf den Grund gehenden und damit zu Ende geführten Debatte um die richtige Übersetzung des „pro multis" ergeben und die weit über das hinausreichen, worüber derzeit in diesem Zusammenhang diskutiert wird. Zumindest müsste geklärt sein, dass die Kirche nach Ostern das „für viele" im Kelchwort gerade nicht mehr nur auf das gesamte Israel hin auslegen kann (wie es auch nach den Worten von Papst Benedikt ursprünglich gemeint war), sondern auf die Gesamtheit aller zum Heil berufenen und damit auf alle Menschen beziehen muss, und zwar noch unabhängig davon, ob sie dieses annehmen oder nicht. Diese nachösterliche Sicht müsste in der Liturgie, die wir heute feiern, wenigstens in einer „für alle" offenen Version des Kelchwortes zum Ausdruck kommen, etwa durch die Worte „für die Vielen". Eine solche Übersetzung in Form einer Interpretation – für die es in der Parallelsetzung von „allen" mit „den Vielen" in Röm 5,18 f. auch ein Beispiel gibt – ist, wie gesagt, in einigen Ländern üblich und wurde dort vom „Heiligen Stuhl" nicht beanstandet. Sie ist geradezu erforderlich aufgrund der nachösterlichen Öffnung der Kirche für die Heidenwelt; es sei denn, man sagt deutlich und klar, dass die Kirche sich im Hochgebet der Messliturgie aus Ehrfurcht gegenüber der noch auf die Gesamtheit Israels bezogenen Sicht Jesu an eine inhaltlich eigentlich überholte Form der Deuteworte über den Kelch hält.

Eine „Vergegenwärtigung" der Einsetzungsworte Jesu, deren ursprüngliche Fassung schon wegen der unterschiedlichen Überlieferungen ohnehin nicht zu eruieren ist, verlangt und erlaubt hingegen eine neue Interpretation zumindest in Form von „für die Vielen". Aber auch eine ausdrückliche sachliche Erweiterung wäre durchaus möglich. Denn eine solche liegt bereits innerhalb des Neuen Testaments vor, wenn bei Lukas im Kelchwort nur von „für euch" die Rede ist, was sich auf die damals und – als Konsequenz des Auftrags Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" – auch auf die später an dem Mahl Teilnehmenden

16 Vgl. *Paul Weß*, Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg 2010, 51–73.

17 Vgl. *Rainer Schwindt*, Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus, in: SNTU 31 (2006), 1–60; hier 53 f.: „Wenn schon dem Präexistenten in seiner Thronratsgemeinschaft mit Gott eine hervorgehobene Stellung zukommt, so ist es nur folgerichtig, dass ihn die ‚Übererhöhung', die ihm Gott für seine selbstlos gehorsame Erniedrigung und Todeshingabe zuteil werden lässt, in die höchste denkbare Stellung führt – und dies kann im Hinblick auf die genannten Vorbilder nur die Inthronisation und Einsetzung zum Weltherrscher sein. Eine ‚Gottwerdung' ist dies freilich ebenso wenig wie die ‚Menschwerdung' des Präexistenten in 2,6–8 eine ‚Menschwerdung Gottes'. *Theós* und *kýrios* sind im Philipperhymnus klar unterschieden." Wobei noch zu ergänzen wäre, dass nach 1 Kor 15,28 dieser von Gott eingesetzte Weltherrscher, wenn ihm von Gott alles unterworfen ist, selbst auch Gott unterworfen sein wird. Zur Exegese des Johannesprologs und zur Kritik der Dogmenentwicklung in der Christologie vgl. *Paul Weß*, Wahrer Mensch vom wahren Gott. Für eine Revision der dogmatischen Christologie, in: SaThZ 14 (2010), 268–296.

bezieht, während bei Matthäus und Markus bereits „für viele" steht und damit die Gesamtheit Israels gemeint ist (in 1 Kor 11,25 heißt es weder „für euch" noch „für viele"). In der liturgischen Fassung wurden beide Versionen kombiniert, also die erstgenannte erweitert. Warum kann dann nicht auch eine Ergänzung aus nachösterlicher Sicht erfolgen? Die Formulierung „für euch und für alle" im Kelchwort war und bleibt eine sachgemäße Öffnung desselben im Hinblick auf die universale Bedeutung des Erlösungswirkens Jesu für die ganze Menschheit. Um die aufgezeigten Probleme und die verschiedenen möglichen Lösungen gründlich überdenken zu können, wäre es angebracht, die Durchführung der päpstlichen Entscheidung in der „pro multis"-Debatte zu sistieren, bis auch die offenen tieferen Fragen ausdiskutiert und einigermaßen gelöst sind. Die zu erwartende Verzögerung im Erscheinen des neuen Messbuches könnte dazu eine Gelegenheit bieten.

Die diesbezüglich anstehenden Maßnahmen stellen auch hohe Anforderungen an die zuständigen Entscheidungsträger: In seinem Brief an die deutschsprachigen Bischöfe nannte Papst Benedikt XVI. als Grund für sein Eingreifen, von Erzbischof Robert Zollitsch, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, erfahren zu haben, „dass bezüglich der Übersetzung der Worte ‚pro multis' in den Kanongebeten der heiligen Messe nach wie vor keine Einigkeit unter den Bischöfen des deutschen Sprachraums besteht". Diese haben also die Entscheidung dem Papst überlassen, sie gleichsam auf ihn abgeschoben, weil sie sich selbst nicht einigen konnten. Wie soll es aber jemals zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Vision angestrebten, jedoch nicht realisierten Kollegialität zwischen dem Papst und den Bischöfen kommen, wenn schon die Bischöfe eines Landes oder eines Sprachraums untereinander keine kollegiale Einigung zustande bringen, sich nicht einmal unter den Anspruch stellen, eine solche zu erreichen? Sie könnte dann ein Modell sein für eine anschließende kollegiale Einigung mit der Gesamtkirche, die im Einvernehmen mit dem Bischof von Rom erfolgen müsste, der diese vertritt.

Konkret bedeutet das: Wenn und sobald die Bischöfe die tiefere inhaltliche Problematik der durch die Entscheidung Papst Benedikts aufgeworfenen Fragen und die Gefahr einer Spaltung innerhalb des Kirchenvolkes erkennen, sollten sie sich auf einen spirituellen Prozess (unter entsprechender Begleitung) einlassen, um in einer „gemeinsamen Unterscheidung der Geister"[18] zu einer einmütigen Lösung zu gelangen. Konkret kann das nur im Rahmen eines überschaubaren Gremiums gelingen, in dem persönliche Kommunikation zwischen allen möglich ist und dem Vertreter der verschiedenen Positionen angehören.[19] Erst danach und mit diesem Erfahrungshintergrund wäre es sinnvoll, dass die Bischöfe gleichfalls in kollegialer Weise auf einer inhaltlich besser geklärten Ebene eine Einigung mit Papst Franziskus suchen; nur aufgrund guter theologischer Argumente wird es diesem möglich sein,

[18] Vgl. dazu *Karl Rahner*, Moderne Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung, in: *ders*., Schriften zur Theologie 12, Zürich 1975, 173–197, wo dieser von „Exerzitien als möglichem Selbstvollzug von Kirche" (191) und von einer „kollektiven Unterscheidung der Geister in einer kirchlichen Gruppe" (195) spricht.

[19] Vgl. *Paul Weß*, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998.

die Entscheidung seines Vorgängers zu revidieren. Das wäre eine Gelegenheit, ein neues Verständnis des Papstamtes, wie es dem Anliegen der Enzyklika „Ut unum sint“ von Johannes Paul II. entspricht, zu entwickeln und zu realisieren.[20] Im Zusammenhang mit der „pro multis“-Debatte stellt sich somit auch die grundsätzliche Frage nach den Prinzipien einer gemeinsamen Entscheidungsfindung in der Kirche.

Der Autor: *Geboren 1936 in Wien, ab 1954 Studium der Philosophie (Doktorat 1961) und der Theologie (Doktorat 1968) in Innsbruck, 1962 Priesterweihe in Wien, dann als Kaplan und von 1966 bis 1996 in der Pfarrgemeinde Machstraße in Wien als Pfarrseelsorger tätig, 1989 Habilitation für Pastoraltheologie in Innsbruck (Thema: „Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie“), Gastprofessuren in Graz und in Würzburg, jetzt Dozent für Pastoraltheologie in Innsbruck; Neuere Publikationen: Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum, Wien ²2008; Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg 2010; GOTT, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie. Münster ²2011 (im Internet: http://www.itpol.de/?p=333).*

[20] Vgl. als einen Versuch einer solchen Neukonzeption des Papstamtes *Paul Weß*, Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beiträgen von Ulrich H. J. Körtner und Grigorios Larentzakis, Wien–Berlin ³2013.

Matthias Reményi

Christologische Grundlagen eines sakramentalen Denkens

Ein Nachtrag zur „pro multis"-Debatte

1 Der Stand der Debatte

Zunächst einmal will ich mich bedanken – bei Paul Weß, der meinen ersten Beitrag in dieser Zeitschrift[1] zur „pro multis"-Thematik zum Anlass nimmt, weiterführende Überlegungen daran anzuschließen, und bei der Redaktion, die mir an dieser Stelle die Möglichkeit einer Replik einräumt. So kommt ein Gespräch in Gang, das mir hilft, einige Dinge, die mir wichtig erscheinen, noch klarer zu formulieren. Denn in der Tat wird die Debatte um die angemessene landessprachliche Wiedergabe des lateinischen *pro multis* im Kelchwort, die nach dem entsprechenden Entscheid Benedikts XVI. vom April vergangenen Jahres erneut hochgekocht ist, nicht zuletzt deshalb so engagiert geführt, weil christologische und soteriologische, aber auch ekklesiologische Fragen von ganz erheblichem Gewicht damit in Verbindung gebracht werden. Mancher wird den Umstand, dass an einer Übersetzungsfrage derartige theologische Grundsatzfragen festgemacht werden, eher etwas erstaunt zur Kenntnis nehmen.[2] Von einer großen Sensibilität gegenüber der sprachpragmatischen Dimension und der damit verbundenen Denkformrelevanz liturgischen Betens zeugt dieser Vorgang allemal. Es gilt eben doch: *lex orandi, lex credendi*. Das liturgische Gebet ist nicht nur Ausdruck und Resultat des Glaubens der Kirche, sondern prägt und durchformt ihn seinerseits – und mit ihm natürlich auch die ihm nach-denkende theologische Reflexion.[3]

Die Kernargumente der Debatte sind längst ausgetauscht und müssen nicht noch einmal ausführlich diskutiert werden: Die

[1] Vgl. *Matthias Reményi*, Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis"-Entscheid Papst Benedikts XVI., in: ThPQ 161 (2013), 175–183.

[2] *Thomas Marschler*, Für viele. Eine Studie zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes, Bonn 2013, 161, zeigt sich angesichts des zwar disparaten, aber doch weitgehend konfliktfreien Umgangs mit dem Kelchwort in der Tradition erstaunt über die „zuweilen scharfe Ideologisierung der Debatte nach dem Zweiten Vatikanum". Dies sei darauf zurückzuführen, dass die Frage nach der angemessenen Interpretation des Kelchwortes neu kontextualisiert und „mit dem Ringen um Subtexte verbunden worden" sei (ebd., 162). Eine „Prämissenverschiebung" (ebd., 174) habe stattgefunden, bei der die Frage nach dem Kelchwort mit der Apokatastasis-Debatte verkoppelt worden sei. Das aber, so Marschler, ebd., 175, führe zu einem „Grundsatzstreit um die Legitimität von ‚Universalismen neuen Typs' auf dem Feld eines partikulären Auslegungs- und Übersetzungsproblems, das dadurch heillos überfordert, teilweise sogar in unerträglicher Weise ideologisiert wird."

[3] Insofern haben *Andreas Odenthal / Wolfgang Reuter*, Vergiftung des Heiligtums? Überlegungen anlässlich der Neuübersetzung der Kelchworte, in: HK 67 (2013), 183–187 durchaus Recht, wenn sie sich gegen eine Marginalisierung der „pro multis"-Frage wenden. Das entbindet freilich nicht von der Aufgabe, bei der theologischen Urteilsbildung die unterschiedlichen Ebenen

Befürworter der päpstlichen Entscheidung zugunsten einer wörtlichen Übersetzung verweisen auf die Treue zum liturgischen und biblischen Ursprungstext und fordern eine Differenzierung zwischen Übersetzung und Interpretation ein (philologisches Argument). Die synchrone wie diachrone Einheitlichkeit des gemeinsamen liturgischen Betens wird hier ebenso als Argument angeführt wie der ökumenische Aspekt, dass eine Übersetzung des Kelchwortes mit „für alle" einen katholischen Sonderweg darstellt. Außerdem wird vor dem Missverständnis einer die menschliche Freiheit ausblendenden, universalen Heilssicherheit gewarnt (systematisches Argument). Wer die im deutschen Sprachraum seit 1975 übliche Formulierung mit „für alle" beibehalten will, wird dagegen einwenden, dass das Kelchwort nicht Ausdruck einer Apokatastasis-Lehre, sondern der universalen Heilsintention Gottes ist. Es ist festes Glaubensgut der Kirche, dass Jesus Christus am Kreuz sein Blut für alle Menschen vergossen hat. Eine Neuübersetzung führe daher, so lässt sich dieses Argument dann weiter ausziehen, zu ganz erheblichen praktisch-pastoralen Schwierigkeiten, nicht nur wegen der zu erwartenden innergemeindlichen Verwerfungen, sondern mehr noch, weil eine im Deutschen eher exkludierend gebrauchte Sprachformel – „nur" für viele – Gefahr laufe, nun ihrerseits heilspartikularistisch missverstanden zu werden. Eine wortgetreue Übersetzung kollidiere insofern mit dem damit eigentlich gemeinten umfassenderen Aussagesinn, die Wiedergabe mit „für alle" sei zwar semantisch fernstehender, sachlich und sprachpragmatisch aber angemessener.

Insbesondere der Verweis auf einen bei Mt 26,28 (*peri pollôn*) bzw. Mk 14,24 (*hyper pollôn*) aller Wahrscheinlichkeit nach vorliegenden Semitismus ist ein äußerst starkes, wenn nicht gar das „entscheidende Argument für eine universalistische Übersetzung […] gegen die normalen Regeln der griechischen und lateinischen Philologie"[4]. Auch wenn das hebräische Wortäquivalent in Jes 53,11 f. (der Gottesknecht, der „die Vielen" / *ha-rabbim* gerecht macht) nicht einfachhin alle Völker, sondern eher ganz Israel bezeichnet, so ist damit doch eine unübersehbar große Menge bzw. die „Gesamtheit einer Gemeinschaft"[5] gemeint, die nicht – wie im Deutschen – mit einer All-Aussage kontrastiert, sondern mit dem Einen, eben dem Gottesknecht, der stellvertretend für diese die Schuld trägt und sie gerecht macht. Freilich finden sich auch Stimmen, die diesen exegetischen Befund

einer angemessenen Übersetzung einerseits und des dahinter liegenden theologischen Rahmenkonzepts andererseits angemessen zu differenzieren. Davon unbenommen bleibt die Frage, ob Polemisierungen wie das Operieren mit der Vergiftungsmetapher wirklich zielführend sind. Vgl. hierzu *Jan-Heiner Tück*, Viele *für* alle. Zur *pro multis* Entscheidung des Papstes, in: *ders.* (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI., Freiburg i. Br. 2013, 446–463, hier 454. Der momentan (20. August 2013) noch im Druck befindliche Beitrag Tücks ist eine überarbeitete Version seines Essays: Für viele – für alle. Marginalien zur pro multis Entscheidung des Papstes, in: IKaZ 41 (2012), 348–356.

4 So *Thomas Marschler*, Für viele (s. Anm. 2), 165, der insgesamt freilich für „für viele" votiert.

5 *Bernd Janowski*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 80 f.; *Michael Theobald*, „Pro multis" – Ist Jesus nicht „für alle" gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid, in: *Magnus Striet* (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis", Freiburg i. Br. 2007, 29–54, hier 40 f. spricht im Anschluss an u. a. Janowski von einem „Ganzheits-Terminus".

umgekehrt als ein gewichtiges Argument zugunsten einer wörtlichen Übersetzung mit „für viele" werten, weil „in der Treue zum Urtext jetzt wieder die innerbiblische Anspielung des Kelchwortes auf Jes 53 sichtbar wird"; ein Umstand, der „für eine bibeltheologisch begründete christliche Israel-Theologie fundamental" sei.[6]

Inzwischen liegt eine umfassende Studie vor, die nicht nur die aktuelle theologische und exegetische Debatte um das Kelchwort nachzeichnet, sondern die auch in aller nur wünschenswerten Akribie den manchmal verschlungenen Wegen der Tradition in dieser Frage nachgeht.[7] Mein eigener Beitrag in der ThPQ, auf den Paul Weß Bezug nimmt, ist im Frühsommer 2012 auf eine entsprechende Anfrage der Herausgeber für das Jahrbuch des Erzbistums Berlin hin entstanden und wurde in einer gekürzten Fassung ebendort auch publiziert.[8] Ich habe das Schreiben Benedikts vom April 2012 als verbindlichen Entscheid gelesen und mich bemüht, möglichst sachlich das Für und Wider der beiden Übersetzungsvarianten darzustellen sowie hermeneutische Brücken hin zu einer Plausibilisierung der eingeforderten Neuübersetzung zu schlagen. Dieser Versuch kulminiert in Überlegungen zu einem sakramentalen Denken. Ehe ich mich mit den Anfragen auseinandersetze, die Paul Weß diesbezüglich formuliert, möchte ich auf zwei weitere Punkte eingehen, die mir bei der Lektüre seines Beitrags aufgefallen sind.

2 Semitismen und All-Quantoren in Röm 5

Für Weß bleibt „unverständlich, warum Remenyi aus seiner klaren Unterscheidung zwischen der vorösterlichen auf Israel bezogenen Sicht des Heilstodes Jesu und dem nachösterlichen universalen Verständnis desselben nicht die Konsequenz zieht, dass die […] Deuteworte im Einsetzungsbericht auf diese Erweiterung des Horizonts Rücksicht nehmen müssten." Dieses Argument zugunsten einer inklusiv-universalen Formulierung (für die Vielen, für alle) hebt im Kern auf die Forderung ab, der in Botschaft, Person und Geschick des Jesus von Nazaret sich ausdrückende universale Heilswille Gottes müsse sich auch am Kelchwort ablesen lassen. Selbst wenn es erst nachösterlich erkannt worden sei: Jesus ist für alle gestorben, und diese universale, alle Menschen tangierende Bedeutsamkeit des Heilstodes Christi müsse das leitende Kriterium zum Entscheid der Übersetzungsfrage abgeben. Das scheint mir das zentrale systematische Argument von Weß zu sein, und das leuchtet mir natürlich sehr ein. Mir bleibt hier nur der Hinweis, dass ich aus eben diesem Grund in enger Anlehnung an Michael Theobald nicht nur diese nachösterliche Universalisierung im Verständnis der Sendung Jesu und seines heilsmittlerischen Sterbens nachgezeichnet, sondern neben dem Becherwort auch einige weitere diesbezügliche ntl. Belegstellen referiert habe (Joh

6 *Michael Theobald*, „Pro multis" (s. Anm. 5), 43.

7 Vgl. *Thomas Marschler*, Für viele (s. Anm. 2). Die Arbeit Marschlers zeichnet sich nicht nur durch profunde Quellenkenntnis, sondern auch durch eine ausgewogene Darstellung und transparente Bewertung des historischen Materials aus.

8 Vgl. *Matthias Reményi*, Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis"-Entscheid des Heiligen Vaters, in: Jahrbuch für das Erzbistum Berlin 2013, Köln o.J. (2012), 42–49.

6,51; Mk 10,45; 1 Tim 2,5 f.; Röm 5,18 f.).[9] Es ist mir auch keine Stimme in der aktuellen Debatte bekannt, die an dieser spätestens nachösterlich offenbaren universalen Heilsabsicht Gottes irgendeinen Zweifel hegte. Die Meinungen gehen nur in der kriteriologischen Frage auseinander, ob dieser Aspekt eine gegenüber der biblisch und liturgisch ursprünglichen Sprachwahl zum Kelchwort abweichende Übersetzung erforderlich macht.

Weniger nachvollziehbar ist für mich allerdings die in diesem Zusammenhang stehende Relativierung meiner These, dass die Quantoren in Röm 5,18 f. streng symmetrisch zu lesen sind. Zwar seien die *eis pantas* (= alle) in Röm 5,18 auf jeden Fall „viele", aber „die Vielen" in Röm 5,19 (= *hoi polloi*) müssten, so Weß, deshalb noch lange nicht mit „allen" aus V. 18 gleichgesetzt werden. „Viele" und „alle" in Röm 5,18 f. müssten nicht zwangsläufig sinnidentisch gelesen werden. Das scheint mir eine sehr unwahrscheinliche Annahme zu sein: Nicht nur die ganz parallele Konstruktion der Verse 5,18 f. spricht dagegen, sondern die gesamte Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12–21 zieht ihre theologische Kraft nicht aus einer Differenzierung zwischen „allen" und „vielen", sondern zwischen dem *einen* Adam, durch dessen Sünde *alle* verurteilt und dem Tod unterworfen sind, und dem *einen* Christus, durch den für *alle* die Rechtfertigung und das Leben kommen. Es ist ganz offensichtlich: Paulus gebraucht in Röm 5,19 *hoi polloi* im Sinne von *eis pantas* in V. 18, es handelt sich auch bei den „Vielen" in V. 19 um einen All-Quantor mit universaler Reichweite.[10] Ich erwähne das deshalb, weil gerade Röm 5,18 f. seit alters her als Paradebeispiel für das Vorkommen derartiger Semitismen im NT herangezogen wurde.[11] Marschler bilanziert im systematischen Resümee seiner theologiegeschichtlichen Durchsicht sogar, dass „der Verweis auf einen Hebraismus in Röm 5 historisch an der Wurzel der inklusivistischen Übersetzungsoption der *pro multis*-Stellen stand"[12]. Wer wie Weß an einer Beibehaltung der bisherigen Sprachregelung in der deutschsprachigen Liturgie interessiert ist, müsste folglich gerade mit

[9] Auch das päpstliche Schreiben listet ja samt und sonders alle relevanten heilsuniversalen Stellen auf und zitiert sie im Wortlaut (Röm 8,32; 2 Kor 5,14; 1 Tim 2,6; Joh 11,52).

[10] Selbst wer Paulus unterstellen wollte, dass er bei den auf Jesus Christus bezogenen All-Aussagen nicht schlechthin alle Menschen, sondern nur die glaubende Gemeinde im Blick hat (was ich nicht für wahrscheinlich halte, weil es die gesamte Logik der Adam-Christus-Parallele konterkarieren würde), der wird doch kaum so weit gehen, dass Paulus mit der Verwendung von *hoi polloi* statt *eis pantas* in Röm 5,19a die Universalität der Sünde hätte in Frage stellen wollen. Eben das ist aber die mögliche Konsequenz des Einwands von Weß. Gleiches gilt für Röm 5,15, wo *hoi polloi* nicht nur mit dem Übermaß der Gnade, sondern auch mit der Universalität des Todes in Verbindung gebracht wird. Vgl. *Michael Theobald*, „Pro multis" (s. Anm. 5), 40: In Röm 5,18 f. „alternieren […] die beiden jeweils eine Ganzheit bezeichnenden Ausdrücke ‚alle' und ‚die vielen', ohne dass eine semantische Verschiebung zu erkennen wäre". *Ulrich Wilckens*, Der Brief an die Römer. 1. Teilband: Röm 1–5 (EKK VI/1), Zürich–Neukirchen-Vluyn 1978, 327, formuliert bei der Interpretation von V. 19 völlig selbstverständlich, dass beide, Adam wie Christus, „der Gesamtheit der Menschen gegenüber als jeweils der Eine" stehen, von dem her „das Geschick der ‚Vielen' umfassend bestimmt" ist. Für *Heinrich Schlier*, Der Römerbrief (HThK.NT VI), Freiburg 1977, 173, zeigen die Sätze in V. 18.19 „eine genaue Parallelität bei höchster sachlicher Antithetik." Es handelt sich in beiden Versen um „ein universales Geschehen".

[11] Vgl. *Thomas Marschler*, Für viele (s. Anm. 2), 98–104.

[12] Ebd., 165 f.

besonderem Nachdruck auf die formale wie inhaltliche Parallelität der Verse in Röm 5,18 f. verweisen: Weil hier der Semitismus so klar nachweisbar ist, spricht nichts dagegen, einen solchen auch in Mt 26,28 und Mk 14,24 anzunehmen und entsprechend inkludierend ins Deutsche zu übertragen.[13]

3 Christologische Grundsatzfragen

Der zweite Punkt, der mir aufgefallen ist: Ein gewichtiges Anliegen für Paul Weß ist offensichtlich die Frage nach dem Wissen des historischen Jesus im Abendmahlssaal über die Reichweite seiner Sendung bzw. über die Heilsbedeutsamkeit seines bevorstehenden Sterbens. Weß bezieht sich zunächst auf die klassische Christologie mit ihren Lehrsätzen über die Wesensgleichheit von Vater und Sohn, die Zwei-Naturen-Lehre und die Idiomenkommunikation. Wenn all das gelte, so Weß, müsste dann nicht schon der historische Jesus in seiner Gottgleichheit und Allwissenheit von der nachösterlichen Universalisierung seines Sendungsauftrags gewusst haben? Hätte er dann nicht „jedenfalls bereits beim Abendmahl von der Heilsbedeutung seines Todes über die Grenzen von Israel hinaus wissen müssen"? Und wäre es dann „nicht nur legitim, sondern sogar gefordert, mit ‚für alle' zu übersetzen"? Oder folge daraus etwa, so Weß weiter, dass die Hingabeformel Jesu im Abendmahlssaal in jedem Fall einen Heilsautomatismus nach sich ziehe – sei es für ganz Israel, wenn er „für die Vielen" im ursprünglichen Sinn von Jes 53,11 f. verstanden hätte, oder sei es sogar für alle Menschen, wenn nämlich die jesajanische Formel vom historisch-allwissenden Jesus bereits im nachösterlich-universalen Sinn gemeint gewesen wäre?

Nun lässt sich bereits an diesem Punkt des Gedankenexperiments von Weß auf die gewiss bleibende Unsicherheit der Exegese darüber verweisen, was der historische Jesus im Abendmahlssaal genau gesprochen hat. Diese Unsicherheit potenziert sich natürlich noch bei Spekulationen darüber, was er sich bei seinen Worten (die wir – wie gesagt – gar nicht genau kennen) wohl gedacht haben bzw. in welchem Bewusstsein er sie gesprochen haben könnte. Wer hier tatsächlich auf eine reale Kenntnis des historischen Jesus von Nazaret nicht nur von allen vergangenen und gegenwärtigen, sondern auch von allen zukünftigen kontingent-futurischen Gehalten (und damit auf ein Wissen des irdischen Jesus über die tatsächliche Zahl der eschatologisch Geretteten) rekurrieren wollte, der betritt nicht nur systematisch-theologisch ein wahres Minenfeld,[14] sondern der wird auch erhebliche Schwierigkeiten haben, dies mit

[13] Sachlich daher zutreffend, im Duktus seines Textes aber nach dem Vorangegangenen eher überraschend, führt Weß selbst im fünften Abschnitt die „Parallelsetzung von ‚allen' mit ‚den Vielen' in Röm 5,18 f." als Argument für eine interpretierende Übersetzung des Kelchwortes (für alle, für die Vielen) an.

[14] Die theologische Debatte um die entsprechenden Gottesprädikate (Allwissenheit, Allmacht) ist genauso ausufernd wie die Frage nach der göttlichen Vorsehung im Verhältnis zur menschlichen Freiheit oder einer angemessenen Zeit-Ewigkeits-Relationierung im Weltbezug Gottes. Schon das Problem, ob denn überhaupt kontingent-futurischen Sätzen irgendein angebbarer Wahrheitsgehalt entsprechen kann, wird äußerst kontrovers diskutiert. Mit anderen Worten: Es ist systematisch noch nicht einmal geklärt, ob eine auch futurische Gehalte einbeziehende, maximale Allwissenheit Gottes logisch überhaupt widerspruchsfrei gedacht werden kann. Von

den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese zu vereinbaren.[15] Es stünde des Weiteren quer zum Traditionsbefund, von der Annahme eines solchen maximalen Allwissens Jesu auf die Formulierung „für alle" in der Übersetzung des Kelchwortes oder gar auf einen Heilsautomatismus schließen zu wollen. Theologiegeschichtlich ist das glatte Gegenteil der Fall: Gerade eine maximale Füllung der Allwissenheits-These diente vielmehr als logische Voraussetzung einer partikularistischen Deutung des Kelchwortes. Jesus habe, so der dergestalt heilsexklusivistisch argumentierende Traditionsstrang, das *pro multis* in einem exkludierenden Sinn über den Becher gesprochen, weil er mit sicherem Wissen das Verlorengehen des Judas und anderer Verworfener vorausgesehen habe.[16]

Die Pointe dieses Gedankenexperiments geht aber in eine ganz andere Richtung. Weß nutzt dessen Sperrigkeit nämlich, um für eine Revision weiter Bereiche der herkömmlichen dogmatischen Christologie zu plädieren: „Wenn hingegen Jesus weder allmächtig noch allwissend war, besteht nicht einmal die Gefahr solcher Fehlinterpretationen der Hingabe Jesu ‚für alle' im Sinn einer Heilsgarantie oder eines Heilsautomatismus. Auch hier zeigt sich, dass […] es […] nötig wäre, die dogmatische Lehre von Jesus Christus zu hinterfragen." Zieht man jene Aufsätze von Weß zurate, auf die er in diesem Zusammenhang erklärend verweist, so wird deutlich, was damit gemeint ist: Die Christologie von Nizäa (*homoousios*) wird ebenso kritisch hinterfragt wie die Definition von Chalcedon. Jesus Christus sei weder wesensgleich dem Vater, noch könne man bei ihm von zwei Naturen sprechen. Die Hypostasierung des göttlichen Logos zur zweiten Person der Trinität sei ebenso eine Fehlentwicklung der Theologiegeschichte wie dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus in den christologischen Dogmen. All das sei das korrekturbedürftige Resultat eines Hellenisierungsprozesses, der die ursprüngliche judenchristliche und bibelgemäße Glaubensüberzeugung von Jesus als dem von Gott auserwählten Messias überformt habe. Statt: „wahrer Gott aus wahrem Gott" im Sinn des Nicaeno-Constantinopolitanum oder: „wahrer Gott und wahrer Mensch" im Sinn des Horos von Chalcedon sagte man folglich besser im Sinn einer dergestalt „revidierten Christologie: *Wahrer Mensch vom wahren Gott*"[17].

Es ist mir an dieser Stelle nicht möglich, mich ausführlich mit dieser Form

den Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn all das via Idiomenkommunikation dem Bewusstsein des historischen Jesus attribuiert wird, ist dann noch gar nicht die Rede.

15 *Thomas Marschler*, Für viele (s. Anm. 2), 177, bilanziert: „Dass die Tradition im Licht bestimmter (vor allem johanneischer) Schriftstellen vielfach diese christologische Prämisse [eines klaren Wissens Jesu über das ewige Schicksal aller gegenwärtigen und zukünftigen Menschen, M. R.] bejaht haben dürfte, ist nicht zu bezweifeln; unter den Vorgaben historisch-kritischer Schriftauslegung gerät eine solche maximalistische Annahme allerdings in Probleme."

16 Vgl. ebd., 113.177.

17 *Paul Weß*, Wahrer Mensch vom wahren Gott. Für eine Revision der dogmatischen Christologie, in: SaThZ 14 (2010), 268–296, hier 296. Hervorhebung im Original. Ähnlich auch in: *ders.*, Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Antwort auf das Buch „Jesus von Nazareth" Papst Benedikts XVI., sowie: *ders.*, War Jesus „wirklich als Mensch Gott"? Für eine Revision der dogmatischen Christologie; beide Aufsätze sind veröffentlicht in dem Sammelband von *Paul Weß*, Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg 2010, 51–73 bzw. 75–98.

eines – wenn ich so sagen darf – christologischen Monophysitismus' von unten auseinanderzusetzen. Abgesehen von der Frage, ob ein derart pejorativer Gebrauch der Hellenisierungsthese tatsächlich historisch angemessen ist, wäre z. B. zu diskutieren, ob nicht das hier durchscheinende, in meinen Augen letztlich statische Verständnis von Tradition umgekehrt Gefahr läuft, einen hermeneutisch allzu naiven Biblizismus zu befördern, der nur das als Glaubensgut zulassen will, was vermutungsweise im Horizont der ersten Generation der Jesusschar lag. Auch wenn man gegenüber Weß gerne konzedieren mag, dass weder in den Philipperhymnus noch in den Johannesprolog – zwei von ihm besonders intensiv diskutierte Beispiele – die volle Christologie der großen ökumenischen Konzilien eingetragen werden sollte, so bedeutet das noch lange nicht, dass man die christologische Dogmenentwicklung als unbiblisch verwerfen muss. Mit guten Gründen lässt sie sich auch als legitime Interpretation des biblischen Zeugnisses verstehen.

Um das Gesagte mit Blick auf die „pro multis"-Debatte zu konkretisieren: Es ist mir unklar geblieben, weshalb Paul Weß anzunehmen scheint, dass das theologische Bekenntnis zur Zwei-Naturen-Lehre und zur hypostatischen Union zwangsweise zu maximalistischen Annahmen über die Allwissenheit des historischen Jesus von Nazaret führen muss, wie sie etwa in den scholastischen Traktaten *de scientia Christi* vertreten wurden. Die gegenwärtigen dogmatischen wie fundamentaltheologischen Christologien sprechen hier eine deutlich andere Sprache. Es führt ein weiter Weg von der aufmerksamen Rezeption historisch-kritischer Exegese in der systematischen Theologie bis zur Absage an die klassischen christologischen Dogmen!

Vor allem aber frage ich mich, wie die universale Heilsbedeutsamkeit des Sterbens dieses Einen für alle Menschen weiterhin denkerisch aufrechterhalten werden kann, wenn zugleich die Inkarnation im herkömmlichen Sinn verworfen wird. Ist es argumentationslogisch möglich, an der universalen Heilsrelevanz des Sterbens Jesu Christi festzuhalten und zugleich zu bezweifeln, dass sich im Leben, Sterben und Auferstehen dieses Menschen Gott selbst in seinem ewigen Sein und Wesen ein für allemal, unüberbietbar und endgültig als für uns Menschen unbedingt entschiedene Liebe mitgeteilt hat?[18] Das ist ja der bleibende Sinn der von Weß inkriminierten Theosis-Formel,[19] der zufolge Gott Mensch wurde, damit der Mensch vergöttlicht werde: Nicht, dass wir zu kleinen Göttern würden, sondern dass dieser wunderbare Tausch die Bedingung der Möglichkeit einer Hoffnung für die ganze Welt bedeutet. Ohne ein Festhalten am vollen Gehalt der Inkarnation ist die These eines heilsmittlerischen Sterbens, ist eine christliche Soteriologie insgesamt m. E. nicht logisch konsistent ausformulierbar. Soll das Sakrament der Eucharistie mehr sein als Gedächtnismahl oder Gemeinschaftsfeier, wird man folglich um die christologischen Dogmen kaum herumkommen; ganz gleich, ob man nun als Deutewort über den Kelch „für viele" oder „für alle" bevor-

[18] Ich greife hier auf eine Formulierung zurück, die Thomas Pröpper gerne gebraucht. Das Gemeinte hängt aber nicht an einer bestimmten Formel. Es ließe sich z. B. genauso mit der von Hansjürgen Verweyen präferierten Bildmetaphorik durchbuchstabieren.

[19] Vgl. *Paul Weß*, Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Revision (s. Anm. 17), 286–288; oder *ders*., Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Antwort (s. Anm. 17), 71–73.

zugt. Denn das Gewicht des sakramentalen Gedankens liegt nicht auf dem „alle" oder „viele", sondern auf dem „für". Damit bin ich bei meinem letzten Punkt.

4 Sakramentales Denken

Im Schlussteil seines Schreibens kommt Benedikt XVI. auf eine Hermeneutik des Kelchwortes zu sprechen, die Jan-Heiner Tück treffend als „biblische Logik der Stellvertretung"[20] beschreibt, und die ich in meinem Beitrag als eine sakramentale Denkform zu charakterisieren versucht habe: Die Vielen des Kelchwortes, sie stehen für alle.[21] Paul Weß meint dagegen, es genüge keineswegs, in besagter Weise „auf die Sakramentalität der Kirche zu verweisen". Was wäre mit jenen, die Jesus selbst oder der Kirche nie begegnet wären? Deshalb lautet sein Votum: „Mit einem Verweis auf das Wirken der Kirche lässt sich die Frage nach den Heilschancen für alle nicht so einfach beantworten."

Nun scheint es mir so zu sein, dass sich hinter dieser These eine begriffliche Unklarheit verbirgt, die nicht hinreichend zwischen der sichtbar verfassten und hierarchisch geordneten römisch-katholischen Kirche einerseits und der einzigen Kirche Christi andererseits unterscheidet. Diese subsistiert zwar in der katholischen Kirche, ist mit ihr aber nicht in jeder Hinsicht deckungsgleich (vgl. das berühmte *subsistit in* in LG 8,2,[22] das dort anstelle eines beide Größen identifizierenden *est* zu lesen steht). Nicht einfachhin die sichtbare Sozialform der römisch-katholischen Kirche, sondern diese „einzige Kirche Christi" ist es, „die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen" (LG 8,2). Ihre – wenn man so sagen darf – soteriologische Reichweite reicht daher weiter als die Innen-Außen-Grenzziehungen des gesellschaftlich verfassten und juridisch strukturierten Römisch-Katholischen. Deshalb steht der von mir gebrauchte sakramentale Kirchenbegriff in keiner Weise, wie Weß zu befürchten scheint, gegen „die Heilsunmittelbarkeit Gottes zu jedem Menschen". Wird freilich diese ekklesiologische Differenzierung nicht genügend beachtet, so läuft der Begriff des Sakramentalen in der Tat Gefahr, in einen theologisch inakzeptablen, exklusivistischen Sakramentalismus abzugleiten, der nur jenen eine Heilschance zubilligen will, die römisch-katholisch getauft sind oder in rechter Disposition kommunizieren. Ich habe in meinem Beitrag deutlich zu machen versucht, dass mir nichts ferner liegt als ein solcher ekklesiologischer Exklusivismus, und ich bin dankbar, es an dieser Stelle nochmals betonen zu dürfen.

Mit anderen Worten: Es geht nicht um eine Ekklesiologie, die – um ein bekanntes kontroverstheologisches Zerrbild zu bemühen – in der katholischen Kirche

20 *Jan-Heiner Tück*, Viele für alle (s. Anm. 3), 460.

21 Vgl. *Matthias Reményi*, Viele, die für alle stehen (s. Anm. 1), 181–183.

22 *Karl Rahner / Herbert Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg (1966) [24]1993, 131 übersetzen das *subsistit in* wie folgt: Die einzige Kirche Christi „ist verwirklicht in" der katholischen Kirche. Die von Peter Hünermann herausgegebene Neuübersetzung schreibt dagegen: „existiert in" – vgl. *Peter Hünermann* (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (= Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1), Freiburg i. Br. 2004, 84.

nur die Hüterin der vielerlei Gnaden erkennen kann, die sie in amtlicher Vermittlung durch ihre Priester und nach eigenem Regelwerk zu verwalten hätte. Es geht vielmehr um den Umstand, dass der Kirche selbst sakramentale Struktur eignet, was etwas signifikant anderes ist. Im Hintergrund steht hier – und Weß spielt ja bewusst darauf an – selbstverständlich die sakramentale Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, welche die Kirche „in Christus" als das „Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und die Einheit des ganzen Menschengeschlechts" (LG 1,1) charakterisiert.[23] Wenn Kirche nämlich solcherart als ein „allgemeines Sakrament des Heiles" (LG 48,2; von den Konzilsvätern selbst in GS 45,1 und in AG 1,1 nochmals wörtlich zitiert) verstanden werden darf, dann folgt daraus unmittelbar ihre universale Dimension: „Deshalb ist dieses messianische Volk, auch wenn es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und nicht nur einmal als kleine Herde erscheint, dennoch für das ganze Menschengeschlecht die stärkste Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus zu einer Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit bestellt, wird es von Ihm auch als Werkzeug der Erlösung aller [sic!] in Anspruch genommen" (LG 9,2). Nimmt man hinzu, mit welcher Deutlichkeit das Konzil an anderer Stelle den universalen Heilswillen Gottes betont (vgl. SC 5,1; 53,1; 83,2; NA 1,2; AG 3,1; LG 13,1) und mit Verweis auf die je größeren Möglichkeiten Gottes auch jenen eine Heilsmöglichkeit einräumt, die das Evangelium nicht kennen oder es ohne eigenes Verschulden nicht annehmen können (vgl. LG 16,1; GS 22,5; AG 7), so wird deutlich, wie hermeneutisch unzureichend es wäre, die Werkzeuglichkeit der einzigen Kirche Christi, von der in LG 1,1 und LG 9,2 die Rede ist, nur auf jene einzuengen, die in einer positivreflexen Beziehung zur sichtbaren, gesellschaftlich verfassten römisch-katholischen Kirche stehen. Vielmehr ist es ja so, dass die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils den universalen Heilswillen Gottes, der in Christus schlechthin alle Menschen umfasst, aufs Engste an die ekklesiologische Dynamik anbinden und damit diese selbst entgrenzen (vgl. AA 2,1; AG 1,2; 4,1; 5–7; GS 45,1; LG 54,1).

An folgender Aussage von Paul Weß ist m. E. also nur der erste Satzteil zutreffend: „Die Gemeinschaft der Gläubigen ist kein zweiter Heilsweg neben jenem, den Gott durch Christus für alle erschlossen hat, sondern nur dessen Zeichen und als solches auch Werkzeug, das aber nicht alle erreicht". Selbstverständlich redet auch eine sakramentale Ekklesiologie keinem vom Christusereignis losgelösten, zweiten Heilsweg das Wort. Das wäre absurd. Aber als ein universales Heilssakrament ist die Kirche dennoch nicht „nur" ein verweisendes Zeichen auf Gottes in Christus allen Menschen zugeeigneten Heilsratschluss, sondern dessen realsymbolische Vergegenwärtigung; dies aber gerade in der Weise, dass sie in solcher Vergegenwärtigung wesentlich über sich selbst hinaus auf die universale Dimension des durch sie Vergegenwärtigten verweist. Deshalb steht es ihr auch nicht zu, den Begriff der Werkzeuglichkeit in einer Weise engzuführen, dass er an ihrer eigenen

[23] Nicht nur in dogmengeschichtlicher, sondern auch in systematischer Hinsicht ist hierzu nach wie vor überaus ergiebig: *Günther Wassilowsky*, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (ITS 59), Innsbruck 2001.

historischen Partikularität seine Grenze fände.[24]

Jesus Christus als das einzigartige Ursakrament des Vaters und die Kirche als das daraus erwachsende Grund- oder Wurzelsakrament sind selbstverständlich auch im Rahmen einer sakramentalen Ekklesiologie streng zu unterscheiden. Die Kirche ist nicht das Reich Gottes, und die Kirche ist auch nicht die fortgesetzte, andauernde Inkarnation, wie man bisweilen gesagt hat. Vielmehr hat sie sich in jeder ihrer Lebensäußerungen hineinnehmen zu lassen in die Pro-Existenz, in das nichts und niemanden ausschließende *Sein-Für* Jesu Christi. Eben das macht ihre sakramentale Dynamik aus.

Darum wäre es abwegig, diese universal ausgerichtete sakramentale Ekklesiologie mit einer Auslegungstradition in Verbindung bringen zu wollen, die das Kelchwort lediglich als eine „Aussage über die sakramentale Bundesgemeinschaft der Eucharistie (und ihre speziellen Heilskonsequenzen)"[25] verstehen will. Denn das wäre dann eine Interpretation des *pro multis*, die sich ausschließlich auf das in der Eucharistiefeier dargereichte „Blut des Bundes" bezieht und eine unmittelbare Bezugnahme des Kelchworts auf die allen Menschen geltende Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz bewusst ausschließt. Letztlich läuft das auf eine partikularisierende Engführung zu, die sowohl das *pro vobis* als auch das *pro multis* ausschließlich auf gegenwärtige oder zukünftige Teilnehmer der Eucharistiefeier bezieht. „Der Strom des kostbaren Blutes Christi", so Alex Stock in einer pointierten Zuspitzung dieses Ansatzes, „wird binnenkirchlich gestaut"[26]. Eine solche Deutung des Kelchwortes vermag letztlich aber weder exegetisch noch systematisch zu überzeugen, noch ist sie liturgietheologisch plausibel.[27] Ob das päpstliche Schreiben tatsächlich, wie Stock behauptet, eine solche vertritt, sei dahingestellt.[28] Ein sakramentales Denken jedenfalls, wie es die vorangehenden Überlegungen wenigstens andeutungsweise zu skizzieren versuchten, wird wie das Geheimnis der Eucharistie insgesamt, so auch das Wort über den Kelch verstehen wollen als „eine sakramentale Soteriologie, die im Namen Jesu dem Heil der Welt zugeneigt ist, eine im Kultvollzug selbst alle Kultvereinsenge sprengende."[29]

24 Vgl. dazu auch *Thomas Marschler*, Für viele (s. Anm. 2), 182–185.

25 So *ders*., ebd., 179, in der Beschreibung dieses (in einem engen Sinn verstandenen) eucharistisch-sakramentalen Auslegungsparadigmas.

26 *Alex Stock*, Für wieviele? Der Papst und das neue Meßbuch, in: StdZ 230 (2012), 807–815. Der Aufsatz ist online greifbar, ich zitiere daraus und daher ohne Seitenzahlangaben: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k_beitrag=3563870&query_start=1.

27 Aus Platzgründen muss es mit dieser Pauschalaussage sein Bewenden haben. Aber zumindest zu verweisen wäre an dieser Stelle doch noch auf den jüngsten Aufsatz zum Thema aus der Feder von *Michael Theobald*, Vom Sinai über den Berg der Verklärung zum Abendmahlssaal. Zur kontextuellen Einbindung des markinischen Becherworts (Mk 14,24), in: *Florian Bruckmann / René Dausner* (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken (FS Wohlmuth), Paderborn 2013, 463–494, bes. ebd., 484 f.: „Mk 14,22–25 dient vornehmlich der Deutung des Todes Jesu. Die Absicht, das letzte Mahl Jesu als Einsetzung der Eucharistie zu erzählen, steht nicht im Vordergrund."

28 *Thomas Marschler,* Für viele (s. Anm. 2), 183.192–197 bietet auch hierzu eine differenzierte Darstellung. Vgl. zudem *Jan-Heiner Tück*, Viele für alle (s. Anm. 3), 459–462.

29 *Alex Stock*, Für wieviele? Der Papst und das neue Meßbuch (s. Anm. 26).

Der Autor: *Matthias Remenyi, Dr. theol., Dipl. Päd., war zunächst Bildungsreferent in der schulnahen kirchlichen Jugendbildungsarbeit. Nach der Promotionsphase folgten dann einige Jahre als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der RWTH Aachen. Seit März 2010 ist er Juniorprofessor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. Er ist verheiratet und hat zwei Töchter. Wichtige Publikationen: Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns, Regensburg 2005; Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmischen Eschatologie, in: Thomas Herkert, Matthias Reményi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 174–222; Hermeneutik der Hoffnung. Replik auf Franz Gruber, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg 2010, 58–77; Die Autorität des Dienens. Der Diakonat als Paradigma des kirchlichen Amtes, in: Matthias Remenyi (Hg.), Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, Paderborn 2012, 159–181.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Liessmann, Konrad Paul: Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft. Zsolnay Verlag, Wien 2012. (207) Geb. Euro 18,90 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-552-05583-4.

Vor einem halben Jahrtausend verfasste der Humanist Erasmus von Rotterdam sein „Lob der Torheit", das dem entstellten Antlitz seiner Welt den Spiegel vorhielt. Wenn Konrad Paul Liessmann in Abwandlung dieses Titels ein „Lob der Grenze" gibt, steht eine ähnlich scharfzüngige Kritik der Geistigkeit unserer Zeit zu erwarten. Im Unterschied zu Erasmus' Werk ist der Titel unsatirisch gemeint – und dass dies provokativ erscheint, ist schon ein Teil des Problems, um das es geht. Liessmann knüpft seine Überlegungen an die aktuelle Rede von der Krise an, auf die gemeinsame sprachliche Wurzel von Kritik und Krise im griechischen *krínein* hinweisend: Kritik bedeute Unterscheidungen zu treffen, Krise hingegen von Unterscheidungen getroffen zu werden. Krisen seien Differenzerfahrungen und eröffneten als solche die Möglichkeit zur Erkenntnis der „Fiktionen und Illusionen einer Gesellschaft" (9). So könnte es im Falle der gegenwärtigen Wirtschafts- und Finanzkrise sein, dass wir in dieser die Rückkehr zur „vergessenen Normalität" des Kapitalismus erfahren. Sollen Differenzerfahrungen nicht bloß als opakes Verhängnis erlitten, sondern als solche begriffen werden, bedarf es eines Denkens, das Unterschiede festhält und ernst nimmt. Und an dieser Stelle setzt Liessmanns Kritik ein: Unsere Zeit sei durch die „Ideologie der grenzenlosen Grenzüberschreitungen" geprägt, die Grenzüberschreitung als „positive[n] Akt an sich" (39) sieht. Unterscheidungen im Denken zuzulassen „bedeutet ausschließen, und das behagt der aktuellen Inklusionsrhetorik wenig" (12). Nun steht nicht zufällig seit der Antike die Grenze i. S. des Prinzips der Bestimmtheit für das Vernünftige im Erkennen und Handeln, während das Grenzenlose (Apeiron) für das Irrationale steht. Überall dort, wo wir es mit der Frage nach dem Wesen von etwas zu tun haben, die eine Definition als Antwort verlangt, stehen wir vor der Notwendigkeit von Grenzsetzungen. Wenn der Verstand es ist, zu unterscheiden und die Unterschiedenen gegeneinander festzuhalten, so scheint also unsere Zeit durch einen „verwahrlosten Verstand" (E. Heintel) geprägt zu sein. Demgegenüber will Liessmann die Bedeutung von Grenzen in Erinnerung rufen. Der Untertitel deutet das praktische Interesse dabei, nämlich die Schärfung der Urteilskraft in Bezug auf das, was in der menschlichen Gemeinschaft zu tun und zu unterlassen ist, an. In zwölf Kapiteln – hervorgegangen aus überarbeiteten Aufsätzen und Vorträgen –, wird eine breite Palette an Themen und Phänomenen unserer Alltagswelt in pointierter Weise angesprochen. Das Thema fungiert dabei als nicht nur äußere Klammer, da es fundamental genug ist, um in unterschiedlichen Hinsichten herausgestellt werden zu können. Das Buch lässt sich in vier Teile gliedern: In einem *ersten Teil* geht es um die Bestimmung des Begriffs der Grenze (Beiträge 1 und 2). In einem *zweiten Teil* wird die Frage nach der Grenze hinsichtlich der Definition des Menschen (Beiträge 3 und 4) gestellt. Ein *dritter Teil* wendet sich der politischen Philosophie, der Frage nach dem Wesen, d. h. immer auch: Grenzen des Staates und Europas zu (Beiträge 5 und 6). Der *vierte Teil* versammelt schließlich Betrachtungen zu den auch politisch brisanten Themen Risiko, Nachhaltigkeit, Urbanität, Lärm und Freiwilligenarbeit, sowie der Frage nach der Grenze zwischen den Lebensaltern und dem Umgang mit dem Tod. Wenden wir uns einigen Aspekten etwas näher zu!

Die Frage nach dem Anfang schlechthin als der Grenze zwischen Sein und Nichts führt Liessmann zur Frage nach dem Menschen als dem einzigen Wesen, das einen Anfang setzt: „Einen Menschen zu schaffen, heißt, eine Welt zu schaffen, in der immer wieder – von neuem – angefangen werden kann" (16). Dies wäre bewusstseinsphilosophisch weiterführend mit Fichte – das Ich unterscheidet sich von allem Nicht-Ich – und dem frühen Schelling zu entwickeln. Mit H. Arendt stellt er die fundamentale Bedeutung der Grenze für die Freiheitsverwirklichung heraus: Ohne das In-Differenz zu seiner Welt treten kein Handeln. Der Mensch

konstituiert sich als Individuum in der Gemeinschaft durch das „Immer-wieder-von-neuem-anfangen-Können" (19).

Fragt man indes, was das ist, was angefangen hat, so zeige sich ein Paradox: Anfang und Ursache – weiterführend wäre hier die Differenzierung der vier Bedeutungen von Ursache von Aristoteles einzutragen – fallen zwar zusammen (21), weshalb „Erzählungen vom Anfang […] immer das beruhigende Gefühl, nun zu wissen, warum etwas ist" verschaffen; was das ist, das angefangen hat, zeigt sich erst vom Ende her. Dies sei die *conditio humana*: „Wir wissen im Moment unseres anfänglichen Tuns nicht, was wir damit eigentlich begonnen haben werden" (28), was zugleich das Tröstliche sei. Wir können nicht alle Folgen unserer Handlungen – und Liessmann wird sich hier nicht auf die Poiesis bezogen haben – absehen; auch über die Handlungsmaxime haben wir, wie Kant festhält, kein Verfügungswissen. Denn eine autonome Subjektivität, die ihr Selbstsein nicht über das andere ihrer selbst gewinnt, ist eine Chimäre. Hier könnte übrigens die theologische Perspektive auf Hoffnung ansetzen. A fortiori ist auch im Politischen „selten, vielleicht nie klar, was, wenn etwas beginnt, damit eigentlich anfängt" (22). Das sollten sich jene gesagt sein lassen, die bei aktuellen politischen Ereignissen sofort ihre schematischen Subsumtionen vornehmen.

Wie sinnvoll ist es, von unüberwindlichen Grenzen, d. h. Schranken der Erkenntnis zu sprechen? Dies ist ein Lieblingstopos auch unseres Zeitgeistes, der unter dem Deckmäntelchen der Bescheidenheit und im Antlitz einzelwissenschaftlicher Nüchternheit adressiert wird. Sprach man früher vom *lumen naturale*, so spricht man heute von einem evolutionsbedingten Bewusstsein. Der Gedanke dabei ist derselbe: Der Mensch ist etwas von einer Art, das Logische ist präfiguriert – wie die Sinnesorgane. Liessmann weist demgegenüber mit Hegel darauf hin, dass das Denken nur dadurch, dass es über eine Schranke hinausgegangen ist, diese überhaupt als Schranke wissen kann (33). Es kann daher nichts von einer Art sein. Daraus folgert er, dass Grenzen immer Setzungen sind und ihr Bestehen nie nur eine Sache des Erkennens, sondern des Anerkennens ist, worin die Möglichkeit der Grenzüberschreitung beschlossen liegt. Unterscheidungen sind also nie nur theoretisch relevant, sondern implizieren immer auch Praktisches, schon dadurch, dass sie handelnd anzuerkennen sind (37). Sie enthalten in sich Sollensansprüche.

Damit sind wir schon bei der Praxis: rechtliche, moralische und politische Grenzen seien zunächst als weltgeschichtliche Errungenschaften zu achten, und zwar nicht nur, weil ihnen eine nützliche Schutzfunktion gegen Gewalt zu eigen ist, sondern weil die Grenze grundsätzlich *freiheitsermöglichende* Bedeutung hat – was leicht einsichtig ist, wenn man Freiheit als Selbst*bestimmung* denkt.

Auch im Moralischen sind Grenzen keine Gegebenheiten, sondern „müssen gesetzt, gezogen und mitunter verteidigt werden" (41). Das klingt wie ein Veto gegen den vorherrschenden Utilitarismus. So wendet sich Liessmann auch gegen die Euthanasie, weil sie zur Notwendigkeit einer Grenzziehung zwischen lebenswertem und nicht lebenswertem Leben führe. Aus „durchaus ähnlichen Überlegungen" hält er das Überschreiten „traditioneller ethischer Konzepte" im Bereich der Fortpflanzungsmedizin für sinnvoll (42). Nähere Ausführungen dazu finden sich allerdings nicht. Liessmann sieht aber auch, dass der Kampf gegen die Geltung von Unterschieden im Sittlichen mit einer hedonistischen Haltung zusammenhängt, die den sittlichen Ernst zugunsten eines Spiels mit Möglichkeiten meidet.

Was den Staat betrifft, hält Liessmann der Euphorie der fallenden Grenzen innerhalb der Europäischen Union entgegen, dass die territoriale Grenze zugleich Schutz seiner Hoheit und Rechtsstaatlichkeit war. Und an die Stelle der alten Grenzen sind neue getreten, die ihre territorialen Entsprechungen haben (etwa in Gestalt von Wohnghettos). Die Öffnung der Grenzen sei nicht „Ausdruck eines politischen Programms", sondern „Effekt einer Krise der Politik", die sich in einem „Verlust von Herrschaft über definierte Räume" (36) zugunsten der Macht transnationaler Unternehmen zeigt. Die Antwort auf diese Krise sei die Etablierung einer internationalen Rechtsordnung. Daran knüpft sich eine Kritik an der Suche nach der Identität der Europäischen Union und den da-

rin in Anspruch genommenen Kategorien, insbesondere des Begriffs des Werts und der Gemeinschaft.

Der zentrale und tiefste Gedanke des Werkes findet sich im dritten Kapitel, in dem es darum geht, dass sich der Mensch heute vorrangig vom Tier oder von der Maschine her versteht und die klaren Grenzen von Mensch und Tier einerseits und von Mensch und Maschine andererseits zu verschwimmen scheinen. Dieser Gedanke kann in anderen Worten so formuliert werden: Uns sollte nicht nur bewusst sein, dass wir nicht umhin können, Grenzen zu setzen, sondern darüber hinaus dies, dass wir *im Setzen einer Grenze als Bestimmtheit von etwas immer bestimmen, als was wir uns denkend erreicht haben*. Der Mensch, als das „nicht festgestellte Tier" (Nietzsche), ist sich selbst – sofern er denkt – fraglich. Er kommt überhaupt zu seinem Selbstverhältnis nie unmittelbar, sondern immer über den Umweg seiner Weltauseinandersetzung. Wir verstehen uns daher – wie Hegel vor Marx gesehen hat – immer von unseren Produkten her. Wenn wir also Grenzbestimmungen vornehmen, definieren, müssen wir wissen, dass wir darin zugleich auf uns zeigen. Aufschlussreich sind hier die „Bilder", die der Mensch von sich macht: „Ist Adam noch ganz aus der Perspektive eines frühkulturellen Töpfers, der aus Lehm etwas zu formen weiß, konzipiert, so dachte sich der Mensch am Höhepunkt der mechanischen Konstruktionskunst im 18. Jahrhundert als Uhrwerk oder Automat […]. Die Triebdynamik Sigmund Freuds etwa ist ganz nach dem Modell der Dampfmaschine geformt […]" (51). Heute dominieren Computermetaphern; der Mensch fasst sich als „Maschine zur Produktion und Streuung von Genen" (52). Liessmann sieht darin eine säkularisierte Form der Erneuerung des Menschen, der zweiten Geburt mittels der Technik; das scheint der Mythos unserer Zeit zu sein. Foucault spricht in diesem Zusammenhang von den „Technologien des Selbst", Sloterdijk von der „Anthropotechnik". Das Wesen des Menschen (das ohnehin mit seinen Genen identifiziert wird) soll durch Bioingenieure neu geschaffen werden. Ob transhumane Chimäre oder Cyborg – die Grundvoraussetzung dieser Fantasien besteht nach Liessmann in der „Anwendung der Prinzipien der wissenschaftlich-technischen Zivilisation auf den Menschen selbst" (56), d. h. im *Produzieren des Identischen*. Liessmann sieht darin zu Recht einen epochalen Kampf gegen die Individualität im Gange, gegen die „Einmaligkeit des Daseins", die Zerbrechlichkeit der menschlichen Physis, die dieser Produktionsweise als „Makel" erscheinen muss (56). Im Hintergrund des Herstellenwollens eines „perfekten" Leibes stehe also eine neue Leibfeindlichkeit, die Hass auf alles Organische, Menschliche ist: „Die zeitgenössische Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? lautet: das, was nicht sein soll" (58).

Nehmen wir die Fäden von Liessmanns Befunden zusammen, so fragt sich, ob nicht ein innerer Zusammenhang zwischen dem adifferenten Denken, dem Utilitarismus und Technizismus im Selbstverständnis des Menschen besteht. Was ist der Utilitarismus anderes als der Ausdruck des Primats des Technisch-Praktischen, dessen Imperativ lautet: du sollst, weil du (technisch) kannst? Damit wären wir bei der Ideologie der Grenzüberschreitung angelangt. Im Denken regiert hier die abstrakte Identität, der abstrakte Allgemeinbegriff, der keine Differenzen in sich hat – nur so ist eine beliebige Inventarisierung von Welt möglich. Diesen Begriff des Begriffs *gedanklich* zu überwinden ist Sache der Logik. Wie weit wir davon entfernt sind, mag daran ermessen werden, dass wir uns seit den industriellen Revolutionen daran gewohnt haben, das Denken als mathematische Rechenoperation zu fassen.

Sieht man von einigen um Originalität und Polemik bemühten Thesen ab, so ist hier der schwierige Schritt der Philosophie ins Forum gelungen: das Erstaunen über Selbstverständlichkeiten unserer Welt wird angeregt. Der so eröffnete Raum reflexiver Distanz zum Alltagsbewusstsein ist die Voraussetzung der Erkenntnis dessen, aus welchen Voraussetzungen heraus wir leben. Insbesondere diese Grenzsetzung ist es, die ein geistiges Selbstsein ermöglicht.

Linz *Max Gottschlich*

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

◆ Joas, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²2013. (257) Geb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-451-30537-5.

Wer erkannt hat, dass mit dem Schwinden der gesellschaftlichen *Selbstverständlichkeit* von Glaube und Religion nicht notwendigerweise schon das (intellektuelle) Interesse daran verflogen ist, findet in Hans Joas' jüngstem Buch eine differenzierte Auseinandersetzung damit aus *soziologischer* Perspektive. Der Fellow am *Freiburg Institute for Advanced Studies* (FRIAS) und Professor an der *University of Chicago* legt mit *Glaube als Option* eine Publikation in zehn Kapiteln vor, die auch für die Theologin/den Theologen – nicht zuletzt aufgrund der Zentralität der Säkularisierungsthematik – von Interesse ist. Da mit Ausnahme von Kapitel IV (*Modernisierung als kulturprotestantische Metaerzählung*) der Leserin/dem Leser kaum soziologische oder soziologiegeschichtliche Kompetenz abverlangt wird, ist der Argumentation durchwegs gut zu folgen.

Damit der engagierte Versuch, „zur Eröffnung eines Raumes des Sprechens beizutragen, in dem sowohl spezifische religiöse wie eben auch spezifische säkularistische Annahmen artikuliert und aufeinander bezogen, aber auch in Frage gestellt werden können[,]" (22) gelingen kann, sind – aus Sicht von Hans Joas – zwei scheinbare Gewissheiten zu verabschieden: *Gläubige* müssen zu der Überzeugung in Distanz zu treten bereit sein, der Mensch sei auf Religion hin angelegt und wo er dieser Anlage nicht nachkomme, ließe der Verfall von Moral nicht lange auf sich warten; im Gegenzug müssen (notorische) *Religionskritiker* die Überzeugung aufgeben, Religion sei etwas Überholtes, das per se modernisierungshemmend wirke (vgl. 15 f.). Damit ist die Programmatik des Buches bereits freigelegt (auch wenn der Verfasser selbst dies nicht explizit macht): Religion kann nur unter Bedingungen der Kontingenz eine *Option* sein wie umgekehrt die Betonung von Kontingenz als *das* Kennzeichen unserer Gegenwart, den „quasi gesetzmäßigen Zusammenhang" (24) von Modernisierung und Säkularisierung aufzudröseln vermag.

In Kapitel I (*Führt Modernisierung zur Säkularisierung?*) zeigt Joas, dass die Säkularisierungsthese einer empirischen „soziologische[n] Überprüfung" (34) insofern nicht standhält, als sie weder die europäischen Ausnahmen (wie Polen, Irland etc.) noch den Ausnahmefall schlechthin, die USA, schlüssig zu *erklären* vermag. Darüber hinaus war das 19. Jahrhundert – global betrachtet – nicht so sehr geprägt vom Niedergang der Religion als von der „triumphalen Expansion der Religion" (39) durch diverse Missionsaktivitäten. Und schließlich ist der Bedeutungsverlust des Christentums im Europa des 19. Jahrhunderts insofern zu relativieren, als die Religiosität Europas zu dieser Zeit überschätzt wird (vgl. 40 f.). Damit hat, Hans Joas zufolge, die Säkularisierungsthese die Kraft, „zur selbsterfüllenden Prophezeiung zu werden" (42), verloren.

Falls sich die/der (theologische) Leserin/Leser davon hat enthusiasmieren lassen, so folgt in Kapitel II (*Führt Säkularisierung zum Moralverfall?*) eine andere Relativierung: Selbst wenn der (bisweilen ideologisch gepuschte) Siegeszug der Säkularisierung gebrochen sein mag, so bedeutet dies im Umkehrschluss nicht die (moralische) Unverzichtbarkeit von Religion. Schließlich sind stark säkularisierte Länder nicht weniger moralisch als traditionell ‚religiöse' wie etwa die USA und Italien – die Gewaltstatistik dieser Länder spricht eine deutliche Sprache (vgl. 48). Allerdings müssen Gläubige durch den (von Joas' andernorts argumentierten [vgl. Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. 1999]) Umstand, dass auch eine „nicht-religiöse Quelle der Moral" (56) existiert, nicht irritiert sein. Im Gegenteil: nur wenn man nicht religiös sein *muss*, um moralisch zu sein, kann Religiosität eine *Option* sein; so wird die (moderne) Engführung von Religion und Moral aufgebrochen.

Diese Überlegungen werden in den Kapiteln V (*Das Zeitalter der Kontingenz*) und VI (*Optionsvermehrung als Gefahr?*) näherhin entfaltet: Ist man willens, mit „teleologischen und evolutionistischen Denkmustern" (128) einer

einheitlich gedachten Moderne als „‚soziale[r] Mythos'" (112) zu brechen, so wird deutlich, dass wir in einem *Zeitalter der Kontingenz* leben. Auch wenn damit die „alte[n] geschichtsphilosophische[n] Meta-Erzählungen" am Ende sind, plädiert Joas für „eine neue Erzählung, die sich selbst aus kontingenter Gewissheit versteht." (127) Kontingenz (also das, was „weder notwendig noch unmöglich ist" [122]) bringt zwar Optionsvermehrung mit sich, was aber – kontingent! – nicht zu Relativismus führen *muss*, sondern neue Bindungschancen mit sich bringt, auch für die Weitergabe des Glaubens (dazu Kap. VII: *Religiöse Vielfalt und pluralistische Gesellschaft*).

Die ‚gute Nachricht', die aus Sicht von Hans Joas daraus folgt, ist, dass es eine *Zukunft des Christentums* (Kap. IX) gibt, oder besser, geben kann. Dazu bedarf es allerdings nichts weniger als einer „Neuartikulation des Eigenen" (199), ohne dieses Eigene „opportunistisch […] unter Wert [zu] verschleudern." Der Soziologe Joas sieht hier gerade auch die Theologie in der Pflicht, die *Intellektuelle[n] Herausforderungen für das Christentum heute* (Kap. X) anzunehmen, indem das christliche *Liebesethos*, die *Person*, *Spiritualität* und *Transzendenz* so zur Sprache gebracht werden, dass sie selbst jenen Zeitgenossen bedeutungsvoll sein *können*, die sich ‚außerhalb' des formalen Christentums bewegen (vgl. 160). Der Theologie ist für die anspruchsvolle Aufgabe einer Neuartikulation ihrer Inhalte die Kooperation mit den Sozialwissenschaften anempfohlen (vgl. 218). Hans Joas' Buch leistet einen wichtigen Beitrag, dieser Empfehlung auch in Zukunft gerne nachzukommen.

Linz *Andreas Telser*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart ^{2}2013. (603) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-023093-4.

Als eine Frucht ihrer Zusammenarbeit an der Universität Münster gaben Ebner und Schreiber 2008 diese Einleitung heraus, die nun in zweiter Auflage erscheint. Sie verfassten auch die Hälfte der Beiträge: Kanon, synoptische Frage, Logienquelle, „Evangelium", Mt, Mk, Phlm (Ebner); Text des NT, Briefliteratur, Paulus-Chronologie, Röm, 1/2 Thess, Offb (Schreiber). Für die weiteren ntl. Bücher konnten sie sieben Exegeten und eine Exegetin gewinnen, die zu den jeweiligen Schriften forschen bzw. Monographien oder Kommentare schrieben: Dietrich Rusam (Lk, Apg), Joachim Kügler (JohEv, 1–3 Joh), Thomas Schmeller (1/2 Kor), Michael Theobald (Gal, Phil, Eph, Kol), Gerd Häfner (1/2 Tim, Tit), Martin Karrer (Hebr), Matthias Konradt (Jak), Marlis Gielen (1/2 Petr, Jud). („Bibelwissenschaftliche Ökumene": Drei Autoren – Rusam, Karrer, Konradt – sind evangelisch. Ist es „Ironie der Geschichte" oder bewusste Entscheidung, dass Evangelische Hebr und Jak behandeln, die Luther so kritisch beurteilt?) Der Aufbau orientiert sich weitgehend an der kanonischen Reihenfolge der ntl. Bücher: Auf Einführungen zu Kanon und Text des NT (Teil A) folgen Evangelien (B), Apostelgeschichte (C), Briefe (D) und Offenbarung (E).

A.I (9–52) fragt, ausgehend von Bibelausgaben mehrerer Konfessionen und Besonderheiten frühchristlicher Bibelausgaben (Kodex, nomina sacra u. a.), nach Entstehung und Bedeutung des *ntl. Kanons*. Dieser setze – analog zum (christlichen) Kanon der Septuaginta und in Abgrenzung zu Markion und Tatians Diatessaron – seine Akzente auf Pluralität (vier Evangelien), Dialog (Paulusbriefe und Briefe jüdischer Apostel) und jüdische Traditionsbasis (Glaube an denselben Gott). Damit stelle er „die Plattform für ein differenziertes Christentum bereit, das auf der kulturell unterschiedlich geprägten Wirkungsgeschichte der Verkündigung Jesu und der ersten Gemeinden aufbaut." (48 f.) A.II (53–67) macht deutlich, dass der *Text des NT* eine Rekonstruktion ist, die auf dem Vergleich von Handschriften beruht, und beschreibt Geschichte und Methode der modernen Textkritik.

B.I (68–85) eröffnet den Abschnitt über die *Evangelien* mit der *synoptischen Frage* und referiert die Zwei-Quellen-Theorie. Da diese kleinere Übereinstimmungen von Mt und Lk gegen Mk nicht erklärt, werden Modelle beschrieben, welche die minor agreements einbeziehen (u. a. Albert Fuchs' „Deuteromarkus"), jedoch kritisch beurteilt. B.II (86–112) behandelt die hypothetische *Spruchquelle Q* als Mt und Lk gemeinsames weisheitlich-apokalyptisches Textkorpus: „Der Jesus-Täufer-Komplex (I) bezieht sich auf die Vergangenheit, der Jüngerkomplex (II) auf die Gegenwart, der

eschatologische Komplex (III) auf die Zukunft." (91) B.III (113–125) ordnet die Gattung „*Evangelium*" den antiken Viten zu. Mit dem Begriff Evangelium verbindet urchristliche Missionssprache, an Kaiserideologie anknüpfend, ein neues Zeitalter, einen Herrschaftswechsel – zur Gottesherrschaft. B.IV–VII (126–231) erörtern die *Evangelien*. Bei allen ntl. Schriften wird folgender Dreischritt angewandt: (1) *Struktur* der Erzählung bzw. Argumentation, (2) Fragen zur *Entstehung*, d. h. Abfassungszeit, Quellen, Traditionen, (3) „*Diskurs*", d. h. Profilierung der christlichen Botschaft in geschichtlichen Situationen. Pointiert fällt die Charakterisierung des Mk aus: Es schildere „den paradoxen Königsweg Jesu" (181) – wie die Gottesherrschaft Gestalt annehmen und Statusverzicht geübt werden kann, im Gegenüber zum „Evangelium" vom Herrschaftsantritt Vespasians.

Abschnitt C (232–253) erörtert *Apg*, die Historizität und Erbaulichkeit verbinde. Ihr offener Schluss sei „literarischer Schachzug": Der Heilsplan Apg 1,8 reiche bis in die Gegenwart, die Leserschaft werde „somit Teil der Geschichte der Evangeliumsverkündigung." (234) Ein Judenchrist in der Tradition des Paulus schreibe an paulinische Gemeinden und betone die Kontinuität der heidenchristlichen ekklesia mit Israel.

Abschnitt D (254–565) über die ntl. Briefe ist naturgemäß am umfangreichsten. D.I (254–268) handelt allgemein über (ntl.) Briefliteratur – Schreiber, Boten, Briefarten und Briefformular – und nimmt vorsichtig kritisch Stellung zu rhetorischer Analyse und Teilungshypothesen. Mit Pseudepigraphie sei „die Autorität einer berühmten Persönlichkeit […] zur Legitimierung der eigenen Aussage beansprucht" und Briefe in eine „geistige Tradition gestellt" worden (266) – dazu auch die Überlegungen bei 2 Thess: Hier finden sich „erste Schritte einer schriftlichen Paulus-Hermeneutik", die der „Identitätssicherung einer nach-pln Gemeinde dient." (454) D.II (269–280) blickt auf die *Paulus-Chronologie*, zieht dazu seine Briefe und Apg heran und diskutiert mit alternativen Modellen der Forschung. D.III–IX (281–413) besprechen die *authentischen Paulusbriefe*, D.X–XIV (414–501) die *Deuteropaulinen*, D.XV–XXI (502–565) die *Katholischen Briefe*. Die Inhaltsangaben sind flüssig geschrieben und als Leseanleitung und echte Verständnishilfe mit Gewinn zu lesen, Tabellen machen die Briefstrukturen deutlich. Die Hinweise zu den Entstehungsverhältnissen sind – den verzweigten Diskussionen geschuldet – ausführlich, aber gut nachvollziehbar. Hinsichtlich Einheitlichkeit bzw. Teilungshypothesen (z. B. 2 Kor eher einheitlich, aber Teile A und B bei Phil), der Rolle der rhetorischen Analyse (z. B. für Gal, Eph, Kol, Hebr) und einigen Detailfragen sind unterschiedliche Tendenzen der Autoren zu bemerken, was die plurale Forschungslandschaft vor Augen führt. Prägnant zusammengefasst werden Anliegen und theologische Themen. Ein Manko: Die Briefe werden nicht in der vermuteten Reihenfolge ihrer Entstehung behandelt; theologische Entwicklungslinien sind schwerer nachvollziehbar. Vielleicht wäre ein eigener Abschnitt zu Paulus bzw. Paulusforschung zur Klärung gewisser Grundbegriffe (z. B. „New Perspective", die fast nur bei Röm vorkommt) von Vorteil gewesen.

Abschnitt E (566–593) über die *Offenbarung des Johannes* führt prägnant in Charakteristika apokalyptischen Denkens ein; sodann wird Offb als „apokalyptischer Rundbrief" (573) gekennzeichnet, der zu „kultureller Auseinandersetzung" mit dem Weltbild bzw. „Mythos" der umgebenden Kultur auffordert und „eine aktive, kritische Haltung bewirken will" (583).

Als klassische Einleitung bietet dieses Gemeinschaftswerk kenntnisreiche, erhellende Ausführungen mit theologisch-spiritueller Relevanz. Seine Redundanz macht es gut verständlich. Zur besseren Orientierung für die LeserInnen wären Überblicke am Beginn der Kapitel und Zusammenfassungen an deren Ende, ein ausführlicheres Inhaltsverzeichnis und Register eine Hilfe. Für Fortgeschrittene ist das Buch uneingeschränkt zu empfehlen, für AnfängerInnen ist manches zu spezifisch und nur als Vertiefungslektüre geeignet.

Linz *Michael Zugmann*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ **Bucher, Rainer: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2010. (272) Pb. Euro 34,80 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 56,90. ISBN 978-3-17-021029-5.**

Dass die Praktische Theologie theoretisch fundiert ist, beweist der Grazer Pastoraltheologe in dieser Zusammenstellung seiner jüngeren

Artikel zur Wissenschaftstheorie seines Faches. Obwohl nur das letzte programmatische Kapitel eigens für das Buch verfasst und die anderen Beiträge bereits verstreut publiziert und „weitgehend in ihrer ursprünglichen Form belassen" (10) wurden, durchzieht auch sie implizit, was in Vorwort (9–11) und Abschlusskapitel (203–232) explizit thematisiert wird: die *kenotische* Anlage Praktischer Theologie. „In einer kenotischen Exposure-Struktur […] könnte es gelingen, die Praktische Theologie weiter in Richtung jener Zumutung zu formatieren, ohne die es keinen Glauben gibt: die Zumutung der Bescheidenheit jenseits aller Selbstgerechtigkeit." (10) Kenotisch ausgerichtet, „sich selbst entäußert" (nach Phil 2,7), tritt Pastoraltheologie in den sie (und jede Theologie) leitenden Kontexten, Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft (selbst-)distanziert, (selbst-)reflektiert und (selbst-)kritisch auf. Diese Grundzüge von Buchers Pastoraltheologie lassen sich anhand ausgewählter wissenschaftstheoretischer Themen seines Buches nachverfolgen: leitenden Paradigmen der Pastoraltheologie; der Reflexion auf den sozialen Kontext von Wissenschaft: die Universität; und der eigenen theoretischen Positionierung:

Instruktiv sind Buchers differenzierte Referate zweier zentraler Paradigmen der Praktischen Theologie: des „handlungswissenschaftlichen" Ansatzes (27–42) und des Vorgehens der „Empirischen Theologie" (43–68). Dem wesentlich von J. Habermas' Kommunikationstheorie inspirierten Paradigma einer handlungswissenschaftlichen Pastoraltheologie hält Bucher ihre gegenüber Alterität unsensible Konsensorientierung entgegen. Diese neigt dazu, das Fremde samt seines Irritations- wie Inspirationspotenzials entweder zu vereinnahmen oder als defizitär anzusehen: „Orientiert am Modell kommunikativen und verständigungsorientierten Handelns als Idealform des Handelns überhaupt, erscheint das Andere, das Fremde, das Neue, das Unverständliche […] dann vor allem als etwas, dem etwas fehlt." (41) Die insbesondere vom Niederländer J. A. van der Ven entworfene Empirische Theologie tritt aus dem kirchlichen Binnenraum heraus und richtet ihren empirisch geschulten Blick auf „die gesamte heutige religiöse Praxis in Kirche und Gesellschaft" (55). Zwar begrüßt Bucher diese ekklesiale Entgrenzung, kritisiert jedoch eine damit einhergehende Ausblendung: In der Fokussierung auf religiöse Phänomene treten die *nicht religiösen* Zeichen der Zeit aus der theologischen Wahrnehmung heraus, obwohl sie aus Sicht einer am ganzen Menschen interessierten Theologie und Pastoral von zentralem Belang sind (vgl. GS 1 u. 4). So eliminiert auch die Empirische Theologie auf ihre Weise das irritierende und inspirierende Fremde des Nicht-Religiösen. Zum Stil kenotischer, „sich entäußernder" Theologie gehört es jedoch gerade, sich dem Außen, Fremden, Nicht-Eigenen auszusetzen.

Erhellend sind ebenso Buchers Analysen zur gegenwärtigen Situation der Universität (69–91). Auch hier zeigt sich seine Fähigkeit zu Kritik und Selbstkritik, wenn er etwa die Ökonomisierung des Hochschulwesens treffend charakterisiert und die Universität zu einem „Wissens- und Absolvent/inn/en-Produktionsunternehmen" (75) verkommen sieht. Dabei müsste gerade die Universität ebenso wie die Kirche leisten, was Bucher wissenschaftstheoretisch postuliert: zu Selbstdistanz, Selbstreflexion und Selbstkritik anleiten, um zu pluralitätsfähigen Identitäten beizutragen: „Die Zukunft von Universität wie von Kirche wird gerade nicht mehr in ihrer Konzentration auf ihre Binnenräume liegen können, sondern abhängen vom Beitrag, den sie liefern können zur Klärung der Identitätsprobleme postmoderner Individuen in Zeiten realer, alltäglicher und immer auch prekärer Multikulturalität." (82)

Im Gesamt des Buches kommt den letzten beiden Kapiteln eine entscheidende Bedeutung zu, da Bucher hier über kritische und skeptische Haltungen hinaus seine eigene Position konstruktiv entfaltet. Er empfiehlt der Pastoraltheologie das Profil einer „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes" (190–202). Bei diesem Etikett hängt alles am verwendeten Kulturbegriff. Diesen will Bucher von seiner Emphase und normativen Aufladung – etwa im Sinne der „Hochkultur" – befreien. Er versteht in Anlehnung an den Soziologen D. Baecker darunter vielmehr einen „kritischen Selbstbeobachtungsbegriff" (195). Kultur soll vor allem in ihrer Heterogenität, Kulturwissenschaft in ihrer Kritikfähigkeit auch sich selbst gegenüber wahrgenommen werden: „Es geht um einen Kulturbegriff, ‚der auf Diskontinuität, Heterogenität und Differenz abstellt'" (201 mit Zitat von Baecker). Kulturwissenschaft bedient sich einer „Reflexivität, die auch sich selber nur sehr bedingt über den Weg traut" (Baecker, zit. n. 201). Schließlich verortet Bucher sein pastoraltheologisches Konzept in der eigenen kirchlichen Tradition (203–232). Die kenotische Ekklesiologie, die sich im

II. Vatikanum Bahn bricht (LG 8, GS), muss auch auf die Theologie angewandt werden. Ähnlich wie die Kirche hat sich Pastoraltheologie selbst zu relativieren, Begrenztheiten ihres wissenschaftlichen Diskurses anzuerkennen: „Eine kenotische, also selbstentäußernd agierende Patoraltheologie muss sich von einem starken Wissenschaftsbegriff lösen und vielmehr die realen Leistungen des wissenschaftlichen Diskurses zu anderen diskursiven und nicht-diskursiven Handlungsformen nüchtern betrachten." (216) Konsequenterweise wird das Buch mit der Dokumentation einer pastoraltheologischen Diskussion beschlossen (233–246), in der es inhaltlich um die „Schwächen" des Faches geht und in der sich der Autor „kenotisch" zurückhält.

Buchers Idee, ein Zentralmotiv der Christologie, die Kenosis, auf die Ebene der Wissenschaftstheorie zu überführen und als Theologiestil zu etablieren, überzeugt. Sie ließe sich ohne Zweifel auf andere theologische Fächer ausdehnen. Bescheidenheit und Selbstkritik stehen der Theologie insgesamt gut zu Gesicht, aus mehreren Gründen: angesichts ihrer zunehmenden gesellschaftlichen Marginalität, die nicht bloß zu bedauern, sondern im Bucher'schen Sinne eine Chance zur Neuausrichtung ist; angesichts der grundsätzlichen wissenschaftlichen Erkenntnis eigener Fallibilität; und nicht zuletzt angesichts ihres ureigenen Reflexionsgegenstandes, des jedem intellektuellen Bemühen in letzter Instanz enthobenen „immer größeren" Gottes.

Linz *Ansgar Kreutzer*

THEOLOGIE

◆ Müller, Thomas M. / Schlotthauer, Reiner (Hg.): Gott denkend entdecken. Meilensteine der Theologie (topos taschenücher 801). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (375) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-8367-0801-2.

„Was wissen wir von Gott?" Ausgehend von dieser Frage stellte die Redaktion des Katholischen Sonntagsblattes, des Magazins für die Diözese Rottenburg-Stuttgart, Antworten aus zweitausend Jahren christlicher Theologie zusammen, die nun in das knapp 400 Seiten umfassende Taschenbuch geflossen sind. Diese Fragestellung nach dem Schöpfer, nach dem Bild und der Existenz eines Gottes, scheint so alt wie der Mensch selbst. In jeder Zeitepoche rangen Philosophen, Theologen, Männer und Frauen der Kirche mit der Frage und versuchten das Unsagbare ins Wort zu bringen oder in Konstrukte und Theorien zu fassen.

Dieser Band eröffnet in kompakten Darstellungen verschiedene theologische Positionen. So werden in 67 anschaulichen Porträts – beginnend mit Paulus über Augustinus, Thomas von Aquin, Martin Luther und Teresa von Avila, John Henry Newman und Romano Guardini bis zu den Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils wie Karl Rahner, Hans Küng und Joseph Ratzinger – die jeweiligen theologischen Denkmodelle dieser Personen vorgestellt. Es erscheint wie eine anziehende Lesereise, die hilft, Gott als das Geheimnis der Welt zu entdecken. In den einzelnen Beiträgen wird eingeholt, was die Herausgeber im Vorwort bekräftigen: „Eines freilich eint die theologischen Denkansätze zu allen Zeiten: Die intensive Leidenschaft, mit der um die Wahrheit, mit der um Erkenntnis gerungen wurde und wird. Tastend zwar, aber mit unendlich großer Sehnsucht greifen Menschen nach dem Höchsten. Dass sie dafür auch in Zukunft eine geeignete und angemessene Sprache an die Hand bekommen, ist die vielleicht mächtigste Herausforderung für kommende Generationen von Theologinnen und Theologen." (15) Der Aufbau der einzelnen Beiträge ist immer gleich: Die einzelnen Theologen werden zunächst einer historischen Epoche zugeordnet, zu der es jeweils von für die entsprechende Zeit ausgewiesenen Experten eine thematische Einführung gibt, bevor die jeweils verschiedenen theologischen Personen und deren Denkansätze beschrieben, erläutert und erklärt werden. Zur Sprache kommen auch ausgewählte und sehr knapp gehaltene Ausschnitte aus deren Originalschrift, die gleichsam als Essenz vorgestellt werden. Literaturhinweise runden die Vorstellungen des jeweiligen Porträts ab. Die Herausgeber fassen es in den Worten zusammen: „Gott ist nie nur so, wie wir es uns denken. Gott ist immer auch anders. Und er ist auch immer nicht nur eine Sache des Denkens, des Intellekts. Es ist möglich, Gott denkend zu entdecken. Aber er will auch erlebt, erspürt, erfahren werden." (15)

Es ist ein gut lesbares Taschenbuch und bietet auch Laien die Möglichkeit, sich dem Geheimnis Gottes zu nähern, dessen Sein im kognitiven Erkennen nicht erfasst werden kann.

Essen *Nicole Stockhoff*

Rätselhafte Trinität

Werner Eizinger

Dreifaltigkeit – ein ewiges Mysterium?

Den Gott der Christen verstehen

- Ein verständlicher Zugang zum Wesen Gottes
- Auf der Grundlage des Neuen Testaments

Die Dreifaltigkeit Gottes gehört zu den schwierigsten Themen des christlichen Glaubens. Kann sich ein vernünftiger moderner Mensch mit dem Bescheid zufrieden geben, es handle sich eben um ein »Geheimnis des Glaubens«?
Werner Eizinger, Priester und langjähriger Religions- und Seminarlehrer an einem Gymnasium, sucht zwischen den Klippen dogmatischer Festlegungen nach einem neuen Zugang zum Thema und begibt sich dafür auf Spurensuche im Neuen Testament. Die Wahrnehmung der biblischen Aussagen über Vater, Sohn und Geist führt ihn zu einem Verständnis der Trinität, das den Glauben an den einen Gott betont, der sich auf unterschiedliche Weisen den Menschen zuwendet, in der Welt wirkt und erfahren wird.

136 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2534-5, € (D) 14,95 / € (A) 15,40
auch als eBook erhältlich

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Studienjahr 2012/13

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 2012/13

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Promotionen

Alamezie Anthony Alozie: Liturgical Inculturation of the Rite of Christian Infant Baptism with Particular Reference to the Igbo Naming Ceremony (Liturgiewissenschaft)

b. Lizentiat

Kigen Samuel Kipkemei: „God in creation". The Thoughts of Jürgen Moltmann meets John Mbiti's Thoughts on "Afri-can religious universe" for the care of nature (Fundamentaltheologie)

c. Magisterium

Aigner Andrea: Geschieden und wiederverheiratet. Seelsorgerinnen und Seelsorger im Spannungsfeld zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Pastoraltheologie)

Ammer Gabriele: Pastorale MitarbeiterInnen und Burnout. Am Beispiel des laufenden BGF-Projekts der Abteilung Pastorale Berufe der Diözese Linz „gemeinsam – ganzheitlich – gesund" (Pastoraltheologie)

Ausserwöger Ruth: Firmvorbereitung ausgehend von den Lebenswelten der Jugendlichen. Die Notwendigkeit einer milieusensiblen Firmvorbereitung (Pastoraltheologie)

Rosemarie Brenn: Das bin Ich! Oder? – Esstörungen und die Suche nach Identität. Moraltheologische Überlegungen und Impulse (Moraltheologie)

Dammayr Maria: „Losing my religion …?" Religion – Glaube – Kirche bei 15–18jährigen Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Projektstudie in oberösterreichischen Schulen (Religionspädagogik)

Eisner Johanna Maria: Jer 28 in Franz Werfels Roman „Höret die Stimme" (Altes Testament)

Fürlinger Barbara Christine: Wozu Religion? Agnostischer Humanismus fragt den christlichen Humanismus an: Albert Camus und dessen Rezeption bei Charles Taylor (Fundamentalheologie)

Hagg Anna Sophie: Der Fremde im Kurzfilm. Chancen und Grenzen einer medienpädagogischen Methode im Religionsunterricht zum Erwerb interkultureller Kompetenzen (Katechetik / Religionspädagogik und Pädagogik)

Haider Martin: Theater der Unterdrückten. Möglichkeiten theaterpädago-

gischer Methoden im Religionsunterricht am Beispiel des „Theater der Unterdrückten von Augusto Boal (Katechetik / Religionspädagogik und Pädagogik)

Hansbauer Josef, Dr. phil.: Michelangelos Jüngstes Gericht in der Sixtinischen Kapelle 1536–1541. Künstlerische Gestaltung, Ikonographie und theologiegeschichtlicher Kontext (Kirchengeschichte)

Hainbuchner Benjamin: „Es war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet …" Der Johannesprolog (Joh 1,1–18) (Neues Testament)

Hasibeder Sarah Claudia: Aufsuchende Jugendarbeit in der Lehrlingspastoral Oberösterreich (Katechetik / Religionspädagogik und Pädagogik)

Kartaschov Peter: Der Gehorsam im kirchlichen Recht als christliche Grundpflicht, Berufspflicht und Ordensgelübde (Kirchenrecht)

Klug Benjamin: Raumschaffungspraktiken und Netzwerkbildung in der Vita Severini. Eine raumtheoretische Untersuchung (Kirchengeschichte)

Mostögl Marlies Marina: Ijob 9–10 (Altes Testament)

Panian Iris Maria: Das Problem der Identität im Ausgang von Kierkegaard unter besonderer Berücksichtigung der neueren Kierkegaardforschung (*Philosophie*)

Wegscheider Florian: Der Ritus der Bischofsweihe (Liturgiewissenschaft)

d. Bakkalaureus / Bakkalaurea der Religionspädagogik

Aichelburg Markus
Fleischer Christoph Bernhard
Foissner Jakob
Keferböck Jakob Immanuel
Koller Maria
Mittendorfer Beatrix
Nessl Eva Maria

B. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2012/13

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat

Haas-Wibmer Sandra Maria, Mag.ª phil.: Memento Vivere: Todestrieb als Kreation. Die Divergenz zwischen Freud, Lacan und Irigaray (Philosophie)

Merl Birgitta, Mag.ª art.: Josef Bauer. Die taktile Welt (Kunstwissenschaft)

b. Magisterium

Gurtner Herta Theresia: „fare una bella figura". Das MAXXI. Museo Nazionale delle Arti des XXI Secolo. Architektur – Raum – Kunst – Mensch. Kommunikation im sozialen Raum (Kunstwissenschaft)

Hainzl Adelheid, Dr.in med.: Strategien des Found Footage Films vor dem Hintergrund der philosophischen Hermeneutik (Kunstwissenschaft)

Karner Verena: Der ‚Gegenstand' des ästhetischen Urteils. Interesselosigkeit, Allgemeingültigkeit und Zweckmäßigkeit nach Kant (Philosophie)

Liedl Maria, Mag.ª theol.: Biomorphe Formensprache bei Friedrich Kiesler (Kunstwissenschaft)

Poeckh Marlene Ursula: Isa Rosenberger. Fiktion und Realität in den Videoessays (Kunstwissenschaft)

Wohlschläger Harald: Nach der Natur / Manufactured Landscapes. Praxis und Theorie des Dokumentarischen. Vorstellungen von Landschaft im Werk von Mar-

gherita Spiluttini und Edward Burtynsky (Kunstwissenschaft)

c. Master of Arts

Schmelzer BA Valentina Anna Katharina: Goldrausch. Materialität und Aussagequalität des Goldes in den Goldwerken Rudolf Leitner-Gründbergs von 1979–2012 mit Goldwerkverzeichnis (Kunstwissenschaft)

Steinhauser MA BA Rainer Josef, Mag. rer. soc. oec., Dr. rer. soc. oec.: „Schönheit ist das Ergebnis der schönen Form." Über die Welt des Renaissance-Architekten Andrea Palladio und ausgewählter Formen des Palladianismus (Kunstwissenschaft)

d. Bachelor of Arts

Asanger Elisabeth Sophie
Dullinger Kathrin
Geisler Paula
Gindlstrasser Theresa Luise
Huber Lisa-Marie
Kerschbaummayr Bernadette Maria
Langeder Ewald, Dr. iur.
Lehner Maximilian
Leonhartsberger Jasmin
Neuwirth Cornelia
Rudlstorfer Mario
Wetzlmair Barbara

C. Veranstaltungen

1. Dies Academicus

Der Dies Academicus der KTU Linz (8. November 2012) befasste sich unter dem Titel „Das Konzil in Linz. Zum Verhältnis von Universal- und Ortskirche" mit den theologischen Grundlinien dieser Verhältnisbestimmung. Wie wirkte sich das gesamtkirchliche Konzil in den zurückliegenden 50 Jahren bis heute ganz konkret in der Linzer Ortskirche aus? Vortragende waren Univ.-Prof. Dr. Knut Wenzel, Frankfurt/M., und Univ.-Prof. Dr. Anton Pelinka, Innsbruck/Budapest.

2. Thomas-Akademie

Im Rahmen des Festvortrags bei der Thomas-Akademie 2013 am 23. Jänner 2013 im Linzer Priesterseminar referierte Gerhard Klein, Leiter der ORF-Abteilungen „Religion Fernsehen" sowie „Bildung und Zeitgeschehen" zum Thema: „Religion und Medien. Affinitäten – Spannungen – Chancen".

3. Symposien

Zum 150. Todestag von Erzherzog Maximilian Joseph von Österreich-Este (1782–1863) veranstaltete die KTU Linz am 24. Mai 2013 ein Symposium, das dessen gesellschaftlich-soziales wie religiöses Engagement sowie seine Bedeutung nicht nur für Oberösterreich beleuchten sollte.

4. Ökumenische Sommerakademie

Von 10.–12. Juli 2013 beleuchteten WissenschafterInnen und KirchenvertreterInnen das Spannungsverhältnis von Gemeinschaft und Ich im Rahmen der 15. Ökumenischen Sommerakademie Kremsmünster unter dem Titel: „Wer ist mein Nächster? Das Soziale in der Ego-Gesellschaft."
Folgende Persönlichkeiten konnten als Vortragende gewonnen werden: Die Referenten *Dr. Michael Pauen* (Berlin), *Dr. Heinrich Bedford-Strohm* (München), *Dr. Michael Stefan Aßländer* (Dresden), *Dr. Ansgar Kreutzer* (Linz), *Dr. Michaela Pfadenhauer* (Karlsruhe) und *Dr. Martin Abraham* (Bruchköbel) beleuchteten das Thema von verschiedenen Seiten.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 21. November 2013
14.00–19.00 Uhr

Europa und die Religionen

Im Rahmen des Einigungsprozesses ist Europa dabei, sich selbst neu zu definieren. Dabei muss es sich auch jenseits der Kontroversen um einen Gottes- oder Christentumsbezug in der EU-Verfassung die Gretchenfrage stellen (lassen): *Wie hältst du's mit der Religion?* Welche Rolle sollen Religionen als Faktoren europäischer Identität künftig spielen?

Das ist eine Frage, die an „Europa" – seine Zivilgesellschaften ebenso wie seine nationalstaatlichen und gemeinschaftlichen Institutionen – gerichtet ist: Was darf es von religiösen EuropäerInnen und von den in Europa gemeinschaftlich gelebten Religionen erwarten? Welche Mindeststandards an Toleranz und Akzeptanz von anderen Lebensentwürfen muss es von „seinen" Religionen fordern? Kurz: *Wie religionsverträglich ist Europa?*

Die Frage stellt sich aber auch umgekehrt: *Wie europaverträglich sind die Religionen* – jene, die traditionell hier beheimatet sind, aber genauso jene, die im Zuge von Migration und Globalisierung hier heimisch werden? Welches Angebot haben beispielsweise Christentum und Islam in pluralistischen europäischen Gesellschaften?

Religionen begreifen sich als Ressourcen von Spiritualität, Humanität und kulturellem Reichtum. Können sie auf der Grundlage eines solchen Selbstverständnisses mit dem Verlust von Monopolstellungen in einem komplexen und plurizentrischen Gesellschaftsgefüge umgehen? – Ist aber auch Europa seinerseits bereit für eine neue Epoche des Umgehens mit Religionen?

14.00 Uhr
Begrüßung
Rektor Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT

14.15 Uhr
Religionssoziologische Befunde

Entkirchlichung und Privatisierung der Religion

Ao. Univ.-Prof. Dr. Franz Höllinger, Graz

15.30 Uhr
Theologische Positionierungen

Das Christentum: Geburtshelfer oder Altlast Europas

DDr. Severin Renoldner, Linz

Islam in Europa: Dynamik – Vielfalt – Hoffnung

Jun.-Prof. Dr. Erdal Toprakyaran, Tübingen

16.45 Uhr
Pause

17.15 Uhr
Religionsrechtliche Herausforderungen

Religiöser Pluralismus und europäisches Religionsrecht

Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Linz

anschließend
Buffet

Mitveranstalter:
Forum St. Severin, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 14. November 2013 wird gebeten:
Tel. 0732/784293-4139, E-Mail: rektorat@ktu-linz.ac.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 161. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 2–3
Thomas Söding: Katholisch werden. Der neutestamentliche Impuls ... 4–11
Karl Gabriel: Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus ... 12–19
Rainer Bucher: „Sie sind nicht mehr katholisch." Lerneffekte eines eliminatorischen Katholizismus ... 20–28
Eva-Maria Faber: Ist Konfessionalität zu Ende? Zum Bedeutungsverlust der Konfessionen ... 29–36
Annemarie C. Mayer: „Allumfassend"? Zum ekklesiologischen Selbstverständnis heutiger Katholizität ... 37–48
Günther Wassilowsky: Katholischer Glaube im Spiegel der Katechismen ... 49–57

Faszination Stadt

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 113–114
Baldo Blinkert: Mythos Stadt ... 115–121
Maaike de Haardt: Sinnsuche in der Stadt. Die Stadt als Herausforderung für die Theologie ... 122–131
Matthias Möhring-Hesse: „Parallelgesellschaften", Segregation und Gentrifizierung. Die Homogenisierung der Städte als Herausforderung für die Stadtgesellschaft ... 132–143
Matthias Sellmann: Die Groß-Städte und das geistliche Leben. Georg Simmel als Begleiter bei einer religiösen Entzifferung der City ... 144–150
Gustav Schörghofer SJ: Die Schönheit des Glasscherbenviertels. Das ästhetische Potenzial der Stadt für Kunst und Religion ... 151–157
Peter Pilhofer: Städtische Wurzeln des frühen Christentums ... 158–165

Islam – mitten unter uns

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 225–226
Heiner Bielefeldt: Angst vor dem Islam: Abgrenzungsbilder und Ausgrenzungsmechanismen ... 227–233
Erdal Toprakyaran: Mitten unter uns. Der Islam in der europäischen Gesellschaft heute 234–242
Tobias Specker SJ: Das Kreuz – der trennende theologische Skandal ... 243–252
Carla Amina Baghajati: Geschlechtergerechtigkeit aus muslimischer Perspektive ... 253–262
Rabeya Müller: Islamischer Alltag – gleich oder doch ganz verschieden? ... 263–270
Erfahrungsberichte:
Ugur Boz: Erfahrungen aus dem islamischen Kulturverein Traun/Oberösterreich 271–273
Ewald Heinz: Dem Islam begegnen am Beispiel Telfs ... 273–279

Gutes Leben

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 337–338
Florian Uhl/ Sr. Sophia Krainer: Vom Menschen und seinem Glück. Philosophische Konzepte gelingenden Lebens in der Antike und heute ... 339–347
Bernhard Heininger: Gut leben – wie geht das? Ein Streifzug durch die Gleichnisse Jesu . 348–357
Martin Rohner: Ist das gute Leben machbar? Ein religionsphilosophisch-fundamentaltheologischer Versuch ... 358–369
Martin Kämpchen: Sakramentalisierung des Alltags und Kosmosfrömmigkeit. Das gute Leben als Transzendenzerfahrung bei den Hindus ... 370–379
Irene Götz: Prekär und flexibilisiert. Postfordistische Arbeit als Herausforderung für gutes Leben und gesellschaftliche Werteordnung ... 380–390
Ina Praetorius: Das normale Leben. Ein Zwischenruf ... 391

Abhandlungen:

Michael Rosenberger: „Die Zeit, alle zu verderben, die die Erde verderben“ (Offb 11,18). Klimaschutz als apokalyptisches Programm 58–68

Ansgar Kreutzer: Die Kunst, nicht auszuschließen. Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft 69–81

Wilhelm Lütterfelds: Ist das Christentum „keine Lehre“ und „keine Theorie“? (Ludwig Wittgenstein) 166–174

Matthias Reményi: Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis“-Entscheid Papst Benedikts XVI. 175–183

Hans Hermann Henrix: „Die eigentliche Quelle ist das Herz Johannes' XXIII.“ Entstehung und Wirkung der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ 280–296

Bruno Primetshofer: Überlegungen zu Fragen des Papstwahlrechts 297–302

Ewald Volgger OT: Die Prophetie des friedliebenden Menschen. Biografische und spirituelle Anstöße zur großen Friedensenzyklika „Pacem in terris“ und ihre bleibende Gültigkeit 399–409

ThPQ – kontrovers:

Paul Weß: Weiterführende Fragen zur „pro multis“-Debatte. Überlegungen im Anschluss an den Beitrag „Viele, die für alle stehen“ von Matthias Reményi 410–419

Matthias Reményi: Christologische Grundlagen eines sakramentalen Denkens. Ein Nachtrag zur „pro multis“-Debatte 420–430

Rezensionen:

Abeln, Reinhard: Der heilige Florian. Leben – Legenden – Bedeutung. *(Bernhard J. Kagerer)* 211

Augst, Kristina: Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis. *(Hans Peter Dirngrabner)* 101

Augustin, George / Reiter, Johannes / Schulze, Johannes (Hg.): Christliches Ethos und Lebenskultur. *(Axel Bohmeyer)* 307

Bauer, Emmanuel J. / Fartacek, Reinhold / Nindl, Anton: Wenn das Leben unerträglich wird. Suizid als philosophische und pastorale Herausforderung. *(Helmut Eder)* 201

Bauer, Otto: „Religion als Privatsache“. Der Weg zur demokratischen Freiheit. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 309

Baumann, Gerlinde u. a. (Hg.): Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 306

Bedenbender, Andreas (Hg.): Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche. *(Franz Hubmann)* 321

Biesinger, Albert / Kohler-Spiegel, Helga (Hg.): Woher, wohin, was ist der Sinn? Die großen Themen des Lebens. *(Silvia Habringer-Hagleitner)* 103

Bitter, Gottfried / Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.): Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft. Für Norbert Mette. *(Nicole Stockhoff)* 438

Bosco, Teresio: Don Bosco. Priester und Erzieher. *(Josef Weber SDB)* 190

Breitsameter, Christof (Hg.): Notfallseelsorge. Ein Handbuch. *(Michaela Helletzgruber)* 319

Bsteh, Petrus / Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 206

Bucher, Rainer: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. *(Ansgar Kreutzer)* 436

Dalferth, Ingolf U. / Peng-Keller, Simon (Hg.): Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia. *(Sibylle Trawöger)* 184

Delgado, Mariano / Hoff, Gregor Maria / Riße, Günter (Hg.): Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. *(Norbert M. Borengässer)* 102

Delgado, Mariano / Ries, Markus (Hg.): Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung *(Gerhard B. Winkler OCist)* 310

Dessoy, Valentin / Lames, Gundo (Hg.): „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft. *(Sebastian Schneider)* 204

Deutsch, Thomas: O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach K. Rahner, H. U. v. Balthasar, R. Schaeffler und G. Ebeling. *(Hilda Steinhauer)* 218

D'Sa, Francis X. / Lohmayer, Jürgen (Hg.): Heil und Befreiung in Afrika. Die Kirchen vor der missionarischen Herausforderung durch HIV/AIDS. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 199

Egger, Wilhelm / Wick, Peter: Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen. Unter Mitarbeit von Dominique Wagner. *(Michael Zugmann)* 435
Eilrich, Christiane: Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes. *(Hilda Steinhauer)* 211
Enderle, Karl / Hanselmann, Melanie / Hubich, Katja: Botschaft der Liebe. Ansprachen zur Trauung. *(Otmar Stütz)* 199
Feige, Gerhard: Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten. *(Josef Außermair)* 99
Fischer-Lichte, Erika: Performativität. Eine Einführung. *(Sibylle Trawöger)* 95
Fornet-Ponse, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene. *(Susanne Plietzsch)* 315
Fuchs, Guido (Hg.): Gastlichkeit. Ihre Theologie, Spiritualität und Praxis im Gottesdienst. *(Christoph Freilinger)* 96
Gelmi, Josef: Das Brixner Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung. 1826–2012. *(Rudolf Zinnhobler)* 92
Gelmi, Josef: Die schönsten Papst-Anekdoten. Von Petrus bis Benedikt XVI. *(Hanjo Sauer)* 194
Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. *(Wilhelm Achleitner)* 186
Gittins, Anthony J. (Hg.): Life and death matters. The practice of inculturation in Africa. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 332
Graulich, Markus / Seidnader, Martin (Hg.): Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns. *(Edeltraud Koller)* 89
Haering, Stephan / Hirnsperger, Johann / Katzinger, Gerlinde / Rees, Wilhelm (Hg.): In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag. *(Konrad Breitsching)* 312
Halík, Tomáš: Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit. *(Michal Kaplánek)* 82
Heimbach-Steins, Marianne / Steins, Georg (Hg.): Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik. *(Sigrid Eder)* 209
Heine, Susanne / Lohlker, Rüdiger / Potz, Richard: Muslime in Österreich. Geschichte, Lebenswelt, Religion. Grundlagen für den Dialog. *(Hamideh Mohagheghi)* 105
Henrix, Hans Hermann: Zuspruch aus fremden Quellen. Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum. *(Franz Hubmann)* 307
Hoff, Gregor Maria / Winkler, Ulrich (Hg.): Religionskonflikte. Zur lokalen Topographie eines Globalisierungsphänomens. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 104
Hoff, Gregor Maria / Winkler, Ulrich (Hg.): Poesie der Theologie. Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie. Bachl-Lectures 2007–2011. *(Elisabeth Pernkopf)* 327
Huber, Konrad / Niemand, Christoph / Zugmann, Michael (Hg.): Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 36. Serie A (Aufsätze). *(Roman Kühschelm)* 86
Joas, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. *(Andreas Telser)* 434
Kaltenbrunner, Matthias: Flucht aus dem Todesblock. Der Massenausbruch sowjetischer Offiziere aus dem Block 20 des KZ Mauthausen und die „Mühlviertler Hasenjagd". *(Helmut Wagner)* 193
Koch, Jakob Johannes: Heiliger Haydn? Der Begründer der Wiener Klassik und seine Religiosität. *(Peter Paul Kaspar)* 107
Kolosz, Martin (Hg.): Eine Antwort des Glaubens. Im Gespräch mit Paul M. Zulehner und Petra Steinmair-Pösel. *(Herwig Büchele SJ)* 83
Krätzl, Helmut: Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz. *(Josef Kagerer)* 84
Kraus, Georg: Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. *(Thomas Fornet-Ponse)* 192
Kräutler, Erwin: Rot wie Blut die Blumen. Ein Bischof zwischen Tod und Leben. *(Norbert M. Borengässer)* 188
Laudage, Christiane: Kampf um den Stuhl Petri. Die Geschichte der Gegenpäpste. *(Rudolf Zinnhobler)* 195
Lederhilger, Severin J. (Hg.): Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie. *(Josef Kern)* 92
Lederhilger, Severin J. (Hg.): Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität. *(Regina Polak)* 213
Liebmann, Maximilian: „Heil Hitler" - Pastoral bedingt. Vom politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus. *(Rudolf K. Höfer)* 93
Liessmann, Konrad Paul: Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft. *(Max Gottschlich)* 431

Lödel, Ruth: Der Gottesdienst im Altenheim. Erfahrungen – Anregungen – Herausforderungen. *(Nicole Stockhoff)* ... 96
Loichinger, Alexander: Frage nach Gott. *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 328
Markschies, Christoph: Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie. *(Klaus Viertbauer)* ... 322
Marschler, Thomas: Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie. *(Josef Kern)* ... 329
Mikolášik, Martin: Integrative Fundamentaltheologie. Zur Neukonzeption der Fundamentaltheologie bei Max Seckler. *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 308
Müller, Helmut: Menschsein zwischen Himmel und Erde. Eine kleine Hinführung zu zentralen Themen der Theologischen Anthropologie. *(Axel Bohmeyer)* ... 189
Müller, Wunibald: Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann. *(Philipp Thull)* ... 318
Oeldemann, Johannes / Nüssel, Friederike / Swarat, Uwe / Vletsis, Athanasios (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 4: 2001–2010. *(Franz Gruber)* ... 201
Ouellet, Marc: Charismen. Eine Herausforderung. *(Marcus Knaup)* ... 325
Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit. *(Hermann Hold)* ... 214
Platzbecker, Paul: Religiöse Bildung als Freiheitsgeschehen. Konturen einer religionspädagogischen Grundlagentheorie. *(Martin Hoppe)* ... 323
Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Salomo. *(Susanne Gillmayr-Bucher)* ... 205
Reißmeier, Johann J.: Sexueller Missbrauch im kirchlichen Strafrecht. Verfahren – Zuständigkeiten – Strafen. Eine Handreichung. *(Philipp Thull)* ... 197
Riedl, Alfons: Gedanken zum Weiterdenken. Predigten. *(Ludwig Mödl)* ... 108
Rosenberger, Michael: Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets. *(Elisabeth Pernkopf)* ... 216
Sánchez de Murillo, José (Hg.): Das Mönchtum. *(Bernhard A. Eckerstorfer OSB)* ... 326
Sánchez de Murillo, José (Hg.): Menschen, die suchen. *(Bernhard A. Eckerstorfer OSB)* ... 326
Sandler, Willibald: Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind. *(Mathias Moosbrugger)* ... 87
Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.): Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers. *(Ulrich Leinsle)* ... 215
Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik. *(Katja Winkler)* ... 303
Schulz, Michael: Überlegungen zur ontologischen Grundfrage in Gustav Siewerths Werk „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger". *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 320
Schweitzer, Friedrich / Edelbrock, Anke / Biesinger, Albert (Hg.): Interreligiöse und Interkulturelle Bildung in der Kita. Eine Repräsentativbefragung von Erzieherinnen in Deutschland – interdisziplinäre, interreligiöse und internationale Perspektiven. *(Bettina Brandstetter)* ... 207
Seidnader, Martin: Sittlich handeln aus innerem Erleben. Moraltheologie und Psychodrama im Dialog über personale Erfahrung. *(Michael Rosenberger)* ... 98
Sellmann, Matthias (Hg.): Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle. *(Andrea Mayer-Edoloeyi)* ... 320
Unfried, Andreas u. a. (Hg.): XXL-Pfarrei. Monster oder Werk des Heiligen Geistes? *(Monika Heilmann)* 203
van Harskamp, Anton u. a.: Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier. Aus dem Niederländischen von Hedwig Meyer-Wilmes und Andrea Blome. *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 329
Verweyen, Hansjürgen: Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie. *(Siegfried Wiedenhofer)* ... 220
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. *(Franz Gruber)* ... 331
Wollbold, Andreas: Therese von Lisieux. Auf dem kleinen weg. *(Eva-Maria Gattringer)* ... 191
Wrogemann, Henning: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 217
Würthinger, Monika / Ebner, Johannes / Birngruber, Klaus (Hg.): Linzer Diözesangeschichte 1918–1938. *(Josef Kagerer)* ... 195

Eingesandte Schriften ... 109, 222, 333

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Wenn der Glaube Worte findet

Michael N. Ebertz: ..... Milieuspezifische Kommunikation in Kirche und Gesellschaft
Hildegund Keul: ..... Religiöse Sprache – poetische Sprache
Klaus Müller: ..... Neue Medien und die Sprache der Verkündigung

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 AVA Verlagsauslieferung AG, Centralweg 16, CH 8910 Affoltern a. Albis (verlagsservice@ava.ch)

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 -4155
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq
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,– beim Verlag bestellt werden:

Islam – mitten unter uns Heft 3/2013
Bielefeldt, *Abgrenzungsbilder und Ausgrenzungsmechanismen* ◆ Toprakyaran, *Islam und europäische Gesellschaft* ◆ Specker, *Das Kreuz – der trennende theologische Skandal* ◆ Baghajati, *Geschlechtergerechtigkeit aus muslimischer Perspektive* ◆ Müller, *Islamischer Alltag* ◆ Boz, *Erfahrungen des islamischen Kulturvereins Traun* ◆ Heinz, *Dem Islam begegnen am Beispiel Telfs* ◆ Henrix, *Entstehung und Wirkung der Konzilserklärung »Nostra Aetate«* ◆ Primetshofer, *Überlegungen zu Fragen des Papstwahlrechts*

Faszination Stadt Heft 2/2013
Blinkert, *Mythos Stadt* ◆ de Haardt, *Sinnsuche in der Stadt* ◆ Möhring-Hesse, *»Parallelgesellschaften«, Segregation und Gentrifizierung* ◆ Sellmann, *Groß-Städte und geistliches Leben* ◆ Schörghofer, *Ästhetik des Glasscherbenviertels* ◆ Pilhofer, *Städtische Wurzeln des frühen Christentums* ◆ Lütterfelds, *Ist das Christenum »keine Lehre« und »keine Theorie«? (Wittgenstein)* ◆ Reményi, *Viele, die für alle stehen*

Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt Heft 1/2013
Söding, *Katholisch werden* ◆ Gabriel, *Die Religion der Stunde?* ◆ Bucher, *»Sie sind nicht mehr katholisch«* ◆ Faber, *Ist Konfessionalität zu Ende?* ◆ Mayer, *»Allumfassend«?* ◆ Wassilowsky, *»Katholisch« und Katechismen* ◆ Rosenberger, *Apokalyptisches Programm Klimaschutz* ◆ Kreutzer, *Die Kunst, nicht auszuschließen*

Vertrauen im Unvertrauten, Heft 4/2012

Orte des Konzils heute, Heft 3/2012

Protest, Heft 2/2012

Diskurse der Sünde, Heft 1/2012

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.ktu-linz.ac.at/thpq/**

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Warum gibt es das Böse auf der Welt?

Thomas Hartmann

Gott im Himmel, das Böse auf Erden?

Warum es Krankheit, Leid und Katastrophen gibt

- Ein überzeugender Erklärungsversuch
- Hilfreich für Seelsorger und Religionslehrer

Wie kann der liebende Gott das Böse, Katastrophen und grauenvolles Leid in der Welt zulassen? Wenn er zugleich uneingeschränkt gut und allmächtig sein soll, scheint dies undenkbar. Bisherige Rechtfertigungsversuche sind nach Meinung des Autors gescheitert. Dennoch lohnt es, sich darüber von einem frischen Standpunkt aus Gedanken zu machen und gleichzeitig an einem scheinbar unverrückbaren Tabu zu rütteln: dem Dogma von der Allmacht Gottes. Verantwortlich für Leid und Übel ist nach Meinung des Autors nicht Gott, sondern die materielle, leibliche Welt als notwendige Bedingung der Existenz in der Welt. Ob und wie sich dieser „Zustand" durch das Wirken Gottes überwinden lässt, ist ein zentrales Thema des Buchs.

176 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2535-2, € (D) 16,95 / € (A) 17,50
auch als eBook erhältlich

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de