

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Wenn der Glaube Worte findet



Michael N. Ebertz · Milieuspezifische Kommunikation

Michael Hofer · Wozu haben Menschen die Sprache!

Hildegund Keul · „Doch mit Gott ist man nie fertig.“

Klaus Müller · Neue Medien und Verkündigungssprache

Gunda Brüske · Zur Sprache der Liturgie

Adrian Schenker · Welche Sprache
für die Bibelübersetzung?



Franz Segbers · Schuld und Schulden

Hermann Hold · Todes-Gläubigkeit oder Sterbe-Kultur?



Literatur:

Ruben Zimmermann (Hg.): Die Wunder Jesu (Michael Zugmann)
Aktuelle Fragen, Anthropologie, Bibelwissenschaft, Biografie, Dogmatik,
Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kulturwissenschaft,
Liturgie, Pädagogik, Patrologie, Philosophie, Sozialethik, Spiritualität,
Theologie, Theologie Interkulturell, Theologische Autoren

1

2014

162. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Schwerpunktthema: Wenn der Glaube Worte findet

Ansgar Kreuzer: Editorial	2
Michael N. Ebertz: Milieuspezifische Kommunikation	4
Michael Hofer: Wozu haben die Menschen schließlich die Sprache! Philosophische Hinweise	15
Hildegund Keul: „Doch mit Gott ist man nie fertig.“ Poetische Erkundungen in Gottesfragen der Gegenwart	22
Klaus Müller: Neue Medien und die Sprache der Verkündigung	31
Gunda Brüske: „Du bist der Schrei, der die Ruhe stört.“ Anmerkungen zur Sprache der Liturgie	40
Adrian Schenker OP: Welche Sprache für die Übersetzung der Bibel? Die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift im Vergleich mit den deutschen Bibeln des 20. Jahrhunderts	49
Abhandlungen:	
Franz Segbers: Schuld und Schulden. Erinnerungen an den biblischen Schuldenerlass zur Lösung der Schuldenkrise	58
Hermann Hold: Profane Todes-Gläubigkeit oder religiöse Sterbe-Kultur?	67
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch	
Michael Zugmann: Ruben Zimmermann (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu	74
Besprechungen: Aktuelle Fragen (77), Anthropologie (78), Bibelwissenschaft (79), Biografie (83), Dogmatik (84), Ethik (87), Fundamentaltheologie (88), Kirchengeschichte (89), Kultur- wissenschaft (91), Liturgie (92), Pädagogik (92), Patrologie (94), Philosophie (95), Sozialethik (96), Spiritualität (97), Theologie (101), Theologie Interkulturell (105), Theologische Autoren (106)	
Eingesandte Schriften	109
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: Dr.ⁱⁿ Gunda Brüske, Impasse de la Forêt 5A, Postfach 165, CH 1707 Fribourg
Univ.-Prof. DDr. Michael N. Ebertz, Karlstraße 63, D 79104 Freiburg i. Br.
Univ.-Prof. Mag. Dr. Michael Hofer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
ao. Univ.-Prof. DDr. Hermann Hold, Schenkenstraße 8-10, A 1010 Wien
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Hildegund Keul, Kaiser-Friedrich-Str. 9, D 53113 Bonn
Univ.-Prof. DDr. Klaus Müller, Robert-Koch-Straße 40, D 48143 Münster
em. Univ.-Prof. Dr. Adrian Schenker OP, Miséricorde, CH 1700 Fribourg
Univ.-Prof. Dr. Franz Segbers, Nonnbornstraße 14a, D 65779 Kelkheim
Univ.-Ass. Dr. Michael Zugmann, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). 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.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

162. Jahrgang 2014

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erschienenen „Theologisch-praktischen Monatschrift“)

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen
der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

REDAKTION:

Dr. theol. Ansgar Kreuzer
Professor der Fundamentaltheologie; Chefredakteur

Mag. theol. Bernhard Kagerer
Redaktionsleiter

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

Dr. theol. Michael Zugmann
Assistent am Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Ich bin ohne Worte ich / finde die Worte nicht.“ Bei diesem Ausspruch handelt es sich keineswegs um die Klage eines Seelsorgers oder einer Seelsorgerin, denen es in einer pastoral schwierigen Situation die Sprache verschlagen hat. Die Zeile stammt aus einem Lied eines der erfolgreichsten deutschen Singer-Songwriter der letzten Jahre: Tim Bendzko's „Wenn Worte meine Sprache wären“. Der Text erhebt nicht nur ästhetische Ansprüche an seine Sprache, sein zentrales Thema ist das Ringen der Sprache mit sich selbst. Mit dieser Sprachsensibilität liegt Bendzko im Trend neuerer deutschsprachiger Popkultur, die sich auch als Poppoesie bezeichnen lässt. So textete beispielsweise die Band „Wir sind Helden“ mit biblischer Anspielung: „Bitte gib mir nur ein Wort“.

Die richtigen Worte zu finden ist auch eine zentrale Aufgabe für Pastoral, Theologie und Kirche unserer Tage. Der Versuch, dem Glauben eine angemessene Sprache zu geben, sieht sich großen Herausforderungen ausgesetzt: In vielen Fällen ist die religiöse Sprache durch ihren Missbrauch zur Machtausübung und Disziplinierung der Gläubigen diskreditiert; religiöse Sprache hat in säkularen Kontexten häufig ihre lebensweltlichen Bezugspunkte verloren; sie wird angesichts des religiösen Traditionsabbruchs schlicht unverständlich; sie erstarrt – möglicherweise als Gegenreaktion – in vorgegebenen Floskeln und Formeln. Das böse Wort der religiösen „Sprachsklerose“ macht die Runde. Gerade vor diesem Hintergrund aber ist das Ringen um Sprache, wie wir es in Teilen zeitgenössischer Kultur sehen, eine Chance. Eine vorsichtige, suchende, tastende religiöse Sprache entspricht einer hier und da aufbrechenden Sprachsensibilität, die es

theologisch aufzugreifen und zu pflegen gilt. Die Beiträge, die wir von unseren Autorinnen und Autoren erbeten haben, sind geprägt von dieser Sensibilität. Sie umkreisen aus der Sicht unterschiedlicher theologischer Fächer das „Mysterium Sprache“ und würdigen deren Komplexität und Vielschichtigkeit.

Der Eingangsbeitrag des Pastoralsoziologen *Michael N. Ebertz* macht die Gesellschaftsgebundenheit von Sprache deutlich. Es gibt nicht (mehr) die eine (religiöse) Sprache für alle. Die empirische Milieuforschung belegt, dass gerade das, was die einen ästhetisch anspricht, andere abstößt. Religiöses Sprechen muss milieuspezifisch und -sensibel sein. Zugleich plädiert Ebertz nicht nur für eine jeweilige Anpassung, sondern auch für eine übergreifende Angleichung der Glaubensrede. Der Philosoph *Michael Hofer* zeigt, dass es der Sprache nicht gelingen kann, sich selbst völlig vor sich zu bringen. Sprache kann gebraucht, genutzt, verwendet werden; und doch bleibt sie einem letzten instrumentellen Zugriff entzogen. In diesem Sinne weist sie über sich hinaus, was sie zu einem bevorzugten Medium des Glaubens macht. An diesen Gedanken knüpft *Hildegund Keul* an. Als Fundamentaltheologin arbeitet sie Bezüge zwischen Poesie und Religion heraus. Dabei ist „Poesie“ gerade von ihrer griechischen Wortbedeutung her als kreative Schöpfung zu verstehen. Religiöse Sprache heute muss experimentell sein, Wagnischarakter haben, Grenzen überschreiten.

Die folgenden drei Beiträge sind konkreten „Diskursfeldern“ religiösen Sprechens gewidmet: der Predigt, der Liturgie und der Bibelübersetzung. Der Religionsphilosoph und Homiletiker *Klaus Müller*

zeigt sich besorgt, wie wenig Predigten, evangelische wie katholische gleichermaßen, die Menschen noch bewegen, beunruhigen können. Als eine Ursache macht Müller die – auch durch neue elektronische Medien möglich gewordene – Inflation von Kommunikation aus. Er rät zu einer kreativen Verkündigungssprache, die an klassischer Literatur Maß nehmen kann, die durch Authentizität gedeckt ist, und die sich – als Kontrapunkt allgegenwärtiger Geschwätzigkeit – auch ins Schweigen einübt. *Gunda Brüske*, Liturgiewissenschaftlerin, beschäftigt sich mit der Kunst der liturgischen Sprache – im Sinne eines schwierigen Könnens. Sie entwickelt nachvollziehbare und nachahmenswerte Qualitätskriterien liturgischen Sprechens: die Bereitschaft zu lernen, die Kontext- und Anlassbezogenheit, die Wiederholbarkeit liturgischer Ausdrücke, ihre Verständlichkeit und die Beteiligung der Feiernden. Übersetzung ist immer Interpretation. In welchem Maß dies für Übertragungen der Bibel in die deutsche Sprache gilt, macht der Alttestamentler *Adrian Schenker OP*, der an der neuen Einheitsübersetzung mitwirkt, deutlich. An ausgewählten Beispielen zeigt er, nach welcher unterschiedlichen Vorgaben Bibelübersetzungen erstellt werden.

Auch die thematisch freien Beiträge dieser Ausgabe der Theologisch-prak-

tischen Quartalschrift sind der Lektüre wert: Der Sozialethiker *Franz Segbers* blendet von der aktuellen Schuldenkrise, die Europa nach wie vor in Atem hält, zurück auf biblische Inspirationen zum Schuldenerlass. Der Kirchenhistoriker *Hermann Hold* zeigt angesichts gegenwärtiger Todesverdrängung aus historischer Perspektive Motive der Sterbekunst.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

Es ist Kennzeichen der Beiträge zu unserem Themenschwerpunkt „Wenn der Glaube Worte findet“, dass sie nicht nur aus unterschiedlicher Sicht über Sprache reflektieren, sie analysieren und sezieren. Auffällig ist das Bemühen, die ästhetische Wirkkraft von Sprache darzustellen. Unsere Autorinnen und Autoren zitieren Literatur und liefern Beispiele gelungener, authentischer Sprache. Vielleicht findet sich in diesem Fundus ein Gedanke, ein Satz oder eine Geschichte, die Sie ansprechen und inspirieren, die Ihnen helfen, Ihren Glauben sprachfähig zu machen.

Für das neue Jahr 2014 wünsche ich Ihnen im Namen der Redaktion eine gute und gesegnete Zeit!

Ihr
Ansgar Kreutzer

*Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter sowie Friedrich Pustet bei.
Wir bitten um Beachtung.*

Michael N. Ebertz

Milieuspezifische Kommunikation

Im Gedenken an Karl Schlemmer

◆ Rede von Gott, welche die Menschen erreichen soll, steht vor Anpassungsleistungen in den verschiedenen Milieus, wohl wissend, dass Worte und Zeichen, die in einem Milieu verstanden werden, in dem anderen zu regelrechten Sprachbarrieren werden können. Es bedarf somit der Aufmerksamkeit und Differenzierung in der Kommunikation der christlichen Botschaft, bei gleichzeitiger Suche nach einer gemeinsamen Basis. An dieser Anstrengung kommt keine/r vorbei, die/der für den Glauben Worte sucht, wenn sie sinnvoll und bedeutsam sein sollen. (Redaktion)

1. Vorentscheidungen

Um es vorweg zu sagen: Schon das Heft-Thema – „Wenn der Glaube Worte findet“ – ist eine Einengung, ist nicht voraussetzungslos und setzt Vorentscheidungen, und zwar in mehrfacher Weise:

1. für den Glauben als Kommunikation, statt als Handlung oder als Erfahrung. Dies versteht sich nicht von selbst, bevorzugen doch andere Ansätze der Religionsforschung einen erfahrungs- oder einen handlungsbasierten Religionsbegriff als Ausgangspunkt.¹ Aber auch religiöse Erfahrung drängt zur Kommunikation, will sie nicht intim und sozial irrelevant bleiben, und Handeln kann auch kommunikative Bedeutung haben oder ins Wort gehoben werden. Zumal gilt: „Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen

der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zur Religion zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.“² Dies gilt für die aktuelle Präsenz von Religion ebenso wie im Blick auf ihren jeweiligen Ursprung, ihre Tradierung und den in ihr gepflegten ‚Verkehr‘ zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, in monotheistischen Religionen also Gebet, Verehrung und Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes. Darin gibt Gott, so die Gläubigen, den Menschen etwas zu verstehen, wie umgekehrt ihm gegenüber Worte gefunden werden müssen, um ihm – etwa im Lob-, Dank- oder Klagegebet – etwas zu verstehen zu geben. Und auch die missionarische Sendung, die für den christlichen Glauben zum Selbstverständnis zählt, ist freilich ohne Kommunikation nicht realisierbar. Dieses Zeugnis kann bekanntlich aber auch „ohne Worte“ gegeben und verstanden werden.

¹ Vgl. Hartmann Tyrell, Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: Klaus Schreiner (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter, München 2002, 41–93.

² Niklas Luhmann, Religion als Kommunikation, in: Hartmann Tyrell / Volkhard Krech / Hubert Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 135–145, hier 137.

So ist eine zweite Vorentscheidung thematisch mitgeliefert:

2. für den Glauben als Wortkommunikation, wobei sowohl Inhalt (z. B. Argumente oder Poesie) als auch die mediale Mitteilungsart (z. B. Lesen, Hören, Schreiben, Sprechen) offen bleiben. Dieser Hinweis erfolgt auch im Blick darauf, dass für die christliche Glaubensvermittlung die Art der Mitteilung – wie die Christentumsgeschichte lehrt – nicht gleichgültig, sondern hochgradig normativ besetzt und somit ein Konfliktthema ist. Welche Kommunikationsmittel (Tanz, Bild, Ritus, Schrift, Predigt) sind für die Gottesverehrung zugelassen und welche nicht, mit welchen Kommunikationsmitteln ist die Treue zum Ursprung (Ritus oder Schrift oder Lebensnachahmung) und mit welchen Kommunikationsmitteln die religiöse Verbundenheit untereinander zu sichern, also zwischen den ‚Gläubigen‘? Mit welchen Kommunikationsmitteln sind die religiösen Heilswahrheiten auszulegen, die Heilmittel zu spenden und zu verkündigen? Die Reformation war zweifellos auch eine Medienrevolution, ein Kampf um das rechte Medium der Glaubenskommunikation,³ und hat schließlich – über die Druckerpresse – auch zu einer wachsenden Marktorientierung und Demokratisierung oder Popularisierung der Religion beigetragen. Kaum weniger bedeutend ist deshalb auch die Frage, wer über die jeweiligen Kommunikationsmittel und das Kommunikationsrepertoire verfügen darf (‚Schriftgelehrte‘) und wie die Bedingungen der religiösen

Kommunikation beschaffen sind. Auch die Auswahl der Worte – der Wortbilder – wird dabei entscheidend. Und ‚Gott‘ wird – bestimmte Gottesbilder werden – damit wählbar und abwählbar.

Wenn die christliche Glaubenskommunikation nicht auf Poesie, sondern auf Argumentation, auf Heilswahrheiten, setzt, dann gerät religiöse Kommunikation in ein „besonderes Verhältnis zur Wahrnehmung“⁴, geht es doch um Mitteilungen, das Verstehen und das Glauben von Ungläublichem (z. B. „Gott ist Mensch geworden“) und dabei von Sachverhalten, welche die Wahrnehmung übersteigen – „kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört“ –, sich aber in der Wahrnehmung auch nicht rückversichern können. Gott ist empirisch nicht verfügbar und bedarf des – kommunikativen – ‚Amens‘ – nicht nur in der Kirche.

Auch intrakonfessionell ist die Wahl der Medien ein Konfliktthema, ebenso die Auswahl der Worte, wie z. B. die ersten Erfahrungen im englischen Sprachraum mit den neu übersetzten Texten des neuen ‚Roman Missal‘ beweisen. So fordert die neue römische Übersetzerinstruktion von 2001 („Liturgiam Authenticam“) nicht nur „eine vollständige und genaue Übersetzung der lateinischen Originaltexte des römischen Ritus und untersagt etwaige Auslassungen und Hinzufügungen“, sondern empfiehlt geradezu einen „sakralen Stil, den die Übersetzerinstruktion von 1969 ausdrücklich vermeiden wollte“⁵. Der Beobachter erkennt darin allerdings nicht nur einen binnenkirchlichen Konflikt, sondern auch eine religionsinterne Pluralisierung der

³ Hartmann Tyrell, *Religiöse Kommunikation* (s. Anm. 1), 81.

⁴ Ebd., 51.

⁵ Martin Stuflesser, *How to pray the vernacular. Überlegungen zu Fragen der Liturgiesprache am Beispiel des neuen Roman Missal in den USA*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 121 (2012), Heft 6, 18–22, hier 20.

Wortkommunikation, die nun auch das Top-Management der Kirche erreicht hat. In jener „Instruktion zur Übersetzung liturgischer Texte für die Feiern mit dem Volk“ von 1969 heißt es immerhin im Art. 15, dass die im Gottesdienst verwendete Sprache „die des täglichen Umgangs sein [soll], angepasst an die Gesamtheit der Gläubigen, die Kinder und die einfachen Leute mit eingeschlossen“.

3. Bemerkenswert ist, wie hier – entgegen den sonstigen innerkirchlichen Wortspielen – ein positiver Begriff der „Anpassung“ Verwendung findet.⁶ Irritierend ist allerdings für den Soziologen, zumal aus der Sicht des heutigen Forschungsstandes, die naive Annahme, die religiöse Wortkommunikation „an die Gesamtheit der Gläubigen“ – häufig auch „Volk“ genannt – adaptieren zu können. Denn jedem Religionssoziologen ist geläufig, dass religiöse Vorstellungswelten mit den unmittelbaren Lebenserfahrungen unterschiedlicher Lebenswelten, Schichten oder Milieus verbunden sind. Bereits Max Weber konnte an religionsgeschichtlichem Material zeigen, dass unterschiedliche Statusgruppen auch unterschiedliche religiöse Neigungen haben und Akzente setzen, je nachdem, was ihnen „nutzt und frommt“. Dieser Gründerfigur der deutschen Soziologie zufolge pflegten zum Beispiel „Begriffe wie ‚Sünde‘, ‚Erlösung‘, religiöse ‚Demut‘ dem Würdegefühl aller politisch herrschenden Schichten [...] nicht nur fern zu liegen, sondern es direkt zu verletzen“.

Die Beamtenschaft, so Weber, verachte spiritistischen Geisterglauben und tendiere zu jenen Formen der Religion, die sich ihrer „Brauchbarkeit als Domestikationsmittel“ empfehlen. Privilegierte Kaufleute wiederum zeigten kaum „Neigung zur Entwicklung einer Jenseitsreligion“. Und das alte Christentum sei ohnehin „eine spezifische Handwerkerreligiosität von Anfang an“. Die Intellektuellen übrigens, so Weber, suchten „eine Erlösung von ‚innerer Not‘, und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfassten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet“⁷. Das soziologische Konzept der „popularen Religiosität“⁸ konnte ebenfalls den Blick darauf lenken, dass Religiosität aus dem unmittelbaren sozialen Erfahrungsbereich der Handelnden, ihren Soziallagen (z. B. soziale Schichten; Berufsrollen; Geschlechtsrollen) und Sozialformen (z. B. Familie, Lokalgemeinde) mitbestimmt, also lebensweltlich gebrochen wird. Die Perspektive, unter der zum Beispiel die meisten Kirchenmitglieder Kirchliches wahrnehmen, unterscheidet sich eben qualitativ ganz elementar von derjenigen der kirchlichen Funktionsträger, wenngleich auch hier empirisch wie historisch differenziert werden muss. Anders als diese, die dazu neigen, die kirchenoffiziellen Lehren und Normen („Theologie“) als besonders relevant zu gewichten, beurteilt das „Kirchenvolk“ Religion und Kirchen primär unter dem pragmatischen Aspekt

⁶ Vgl. hierzu *Michael N. Ebertz*, Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung, in: *Heiliger Dienst* 60 (2006), 19–39.

⁷ *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1972, 285 ff.

⁸ Siehe hierzu *Michael N. Ebertz / Franz Schultheis*, Populäre Religiosität, in: *dies.* (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986, 11–52.

der jeweils eigenen Handlungsrelevanz, erst sekundär als Objekt des Denkens und der theologischen bzw. kirchlichen Konformität. Wenn die Mehrheit der katholischen Kirchenmitglieder bis heute den Nutzen von Kirche schwerpunktmäßig darin sieht, Jahresübergänge und bestimmte Lebensübergänge rituell zu begehen, dann lässt sich diese Position zwar als „Kasualienfrömmigkeit“⁹ aufwerten und hochjubeln, aber sie ist nicht das, was die offizielle Kirche von ihren Kirchenmitgliedern erwartet. Tatsächlich ist es so, dass die Theologie und die kirchenoffizielle Denkweise dem einfachen Laien kaum zugänglich sind. Er „ordnet die Welt um sich herum (als Zentrum) zu einem beherrschbaren Feld und ist deshalb besonders an jenem Ausschnitt interessiert, der in seiner aktuellen und potentiellen Reichweite liegt. Von den Elementen dieses Ausschnitts wählt er jene, die ihm als Mittel oder Zwecke für sein ‚Nutzen und Frommen‘ dienen können, um seine Zwecke weiter zu verfolgen und um Hindernisse zu überwinden“¹⁰.

2. Rezeption

Die aktuelle Milieuforschung stößt uns, denke ich, auf differenziertere Formen religiöser Kommunikation und verweist insbesondere auf die plurale Rezeptionsseite des Kommunikationsgeschehens und dabei sowohl auf die anziehenden als auch die

abstoßenden Worte. Dies fängt schon beim Grundwort des Glaubens an und endet bei einzelnen Glaubensvorstellungen. So finden traditionelle Milieus (in der Sinus-Milieuforschung sind das z. B. die Milieus der ‚Traditionsverwurzelten‘, der ‚Konservativ-Etablierten‘) ihre Glaubensvorstellungen vor allem in solchen Beschreibungen wieder, „die Gott als kraftpendend und Schutz gewährend umschreiben und vorzugsweise biblische Metaphern aufgreifen (Quelle mit frischem Wasser, Burg). Eine zweite Beschreibungswelt, die in anderen Milieusegmenten eher zurückgewiesen wird, bezieht sich auf den Schöpfungsgedanken: Gott als wohlwollende und gleichwohl mächtige Autorität (Vater; lässt alles entstehen). Widerspruch regt sich bei Beschreibungen, die Dunkelheit oder Bedrohung thematisieren (dunkle Macht, Weltenrichter, König, der noch seine Macht erweisen wird) sowie bei ‚esoterischen‘ Assoziationen (Mutter Erde, Universum, feinstoffliche Energie, große Tiefe und Weite)“¹¹. Während also von diesen Milieus *bestimmte* Biometaphern abgelehnt werden, werden andere akzeptiert, und zwar solche, die biblisch bezeugt sind. „Noch am leichtesten“, heißt es denn auch, „fällt es Personen aus dem traditionellen Segment, die mit dem christlichen Glauben ‚wie selbstverständlich‘ aufgewachsen sind und daher die entsprechenden Sprachmuster, Symbole und Metaphern kennen und, darauf angesprochen, auch aktiv verwenden.“¹² Allerdings werden selbst bei

⁹ Johannes Först / Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannt Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben. Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Berlin 2006.

¹⁰ Alfred Schütz, Der Fremde, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag 1972, 53–69, hier 55.

¹¹ Matthias Krieg (Hg.), Milieustudie zh.ref.ch 2011. Lebensweltliche, religiöse und kirchliche Orientierungen im Kanton Zürich, Zürich 2012, 24.

¹² Ebd., 21.

diesen Milieus von den Soziometaphern nur diejenigen akzeptiert, die dem modernen Zivilisationsniveau jenseits der Gewaltmetaphorik, wie sie der traditionellen eschatologischen Wortkommunikation inhärent war, entsprechen.¹³

Die Zürcher Milieu-Studie, aus der die Ergebnisse genommen sind, kann zum zweiten zeigen, dass sich Personen im bürgerlichen Mainstream (in der Sinus-Milieuforschung sind das z. B. die stark familienorientierten Milieus der „Bürgerlichen Mitte“) hinsichtlich der Gottesvorstellungen „von alltagsnahen Beschreibungen besonders angezogen (wie ein Freund, hört einem zu, ist immer da, begleitend, beständig, verlässlich)“ fühlen. „Dunkles und Bedrohliches lehnen sie ab, ähnlich wie Menschen aus dem traditionellen Segment. Darüber hinaus wehren sie sich gegen Gottes-Beschreibungen, die einen allzu großen Geltungs- und Führungsanspruch ausdrücken (König, Richter, Hirte). Man führt dazu aus, dass die Menschen auf Erden selbst für Gerechtigkeit sorgen müssten und ‚nicht die Verantwortung auf Gott abschieben‘ dürften.“¹⁴ In diesen Milieus stoßen also insbesondere solche Soziometaphern auf Ablehnung, die ein Über- und Unterordnungsverhältnis zum Ausdruck bringen und von den traditionellen Milieus noch akzeptiert werden. Dies gilt auch für biblische Biometaphern, die hierarchisch konnotiert werden. Sie können die kirchliche Sprachsymbolik zwar „teilweise noch gut verstehen, aber sie benutzen sie nicht selbst, weil sie ihnen zu altmodisch und

weltfremd vorkommt. Die Bilder aus der Lebenswelt des Alten und Neuen Testaments passen ihrer Ansicht nach nicht mehr in die heutige Zeit: *„Also, ich weigere mich standhaft, mich als Schaf zu sehen.“*¹⁵

Personen aus dem sogenannten postmodernen Segment (in der Sinus-Milieuforschung sind das die „Modernen Performer“ und die „Experimentalisten“ bzw. „Expeditiven“) lehnen sowohl egalitäre als auch hierarchische Soziometaphern in der Gotteskommunikation eher ab: „fast schon ein bisschen banal‘ (Vater, Freund, Hirte). Sie versenken sich lieber in schöne Bilder, in Traumwelten, die man nicht komplett rational durchdringen muss (Licht in der Nacht, Feuer, Flamme, Traum in den Herzen der Menschen). Einzig in dieser Lebenswelt hat auch das Dunkle seinen Platz: Es gehört zur Lebens- und Weltsicht dieser Milieus, dass man mitunter allein gelassen und auf sich zurückgeworfen ist, dass man mit dem modernen Prinzip, sein Leben selbst gestalten zu können/müssen, an Grenzen stößt.“¹⁶ In diesen Milieus betrachtet man „die kirchliche Sprache, Einrichtungen und Symbole zwar als ‚Kulturgüter‘, nimmt sie aber nicht in das eigene kommunikative Repertoire auf: Es sind eher Symbole und Metaphern aus östlichen Religionen (Buddhismus, Hinduismus), die in die Sprache dieser Milieus Einzug gehalten haben: Man spricht dort vorzugsweise von der ‚Mitte‘, der ‚Quelle‘, von ‚Energie‘, ‚zu sich selbst kommen‘, ‚mit sich eins sein‘, ‚auf dem Weg sein‘, ‚im Fluss sein‘.“¹⁷

¹³ Siehe Michael N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004; ders., Der Wandel des ‚Jenseits‘ in Theologie und Verkündigung, in: Katechetische Blätter 136 (2011), 88–95.

¹⁴ Matthias Krieg (Hg.), Milieustudie (s. Anm. 11), 24.

¹⁵ Ebd., 21.

¹⁶ Ebd., 25.

¹⁷ Ebd., 21.

Die Zürcher Sinus-Milieu-Studie enthält noch weiteres empirisches Anschauungsmaterial für unser Thema, indem sie der Frage nach der milieuspezifischen Interpretation eines zentralen biblischen Gleichnisses nachging, des Gleichnisses vom verlorenen Sohn bzw. barmherzigen Vater (Lk 15,11–32).¹⁸ Es zeigt sich: Milieuretreter des traditionellen Segments stellen sich spontan auf die Seite des Vaters. Eigentlich neigen sie dazu, den jüngeren Sohn als Taugenichts anzusehen und sein Tun aus Gründen der Gerechtigkeit streng zu verurteilen. Denn immerhin hat er die traditionelle Ordnung massiv verletzt. Dass der Vater ganz anders reagiert, nämlich Sanktionsverzicht und statt Missachtung Mitleid zeigt, barmherzig ist und ihm verzeiht, „berührt sie sehr. Das heißt: Die traditionelle Auslegung des Gleichnisses von Gott dem Vater, dem Barmherzigen, der dem Sünder vergibt, hat bei Traditionellen einen lehrreichen, ‚heilsamen‘ Effekt. Ein anderer Aspekt ist für das Gerechtigkeitsempfinden von Traditionellen aber auch noch wichtig: ‚Ich habe gesündigt.‘ Um verzeihen zu können, gehört für Traditionelle unbedingt dazu, ‚dass der andere einsichtig ist.‘“ Erst dadurch werden die traditionelle Ordnung und die Reproduktionslogik der Traditionellen bestätigt, und sie können das Gleichnis akzeptieren, womit andere Milieus Schwierigkeiten haben.

Personen aus dem Milieu der ‚Bürgerlichen Mitte‘ nämlich haben ebenfalls einen ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit. Deshalb rezipieren sie die Geschichte mit hoher Ambivalenz und sind „hin- und hergerissen. Einerseits finden sie es gut und richtig, dass ein Vater seinen Kindern vergibt. Sie wissen selbst, wie oft ihnen etwas

misslingt, für das sie Verzeihung erbitten müssen. Und sie sind auch nachsichtig, wenn ihre Kinder ‚etwas ausgefressen‘ haben.“ Aber sie sind hochgradig irritiert darüber, wie der Vater agiert, was sie als Übertreibung empfinden und als Verletzung des Egalitätsprinzips und der damit verbundenen Symmetrieregeln: „Muss man dann aber gleich ein Fest feiern? In ihren Augen sollte auch dem anderen Sohn Gerechtigkeit widerfahren, ihm, der immer tüchtig und hilfsbereit ist und es dem Vater recht zu machen sucht.“ Als Familialisten verweisen sie darauf, „wie wichtig es sei, Kinder in der Erziehung gleich zu behandeln. Und sie haben oft das Gefühl, dass in der Geschichte ‚irgendwas nicht richtig läuft.‘“ Als Erziehungsmaxime können sie das Gleichnis nicht nutzen und haben somit Schwierigkeiten, das Gleichnis zu akzeptieren.

Junge Leute im postmodernen Segment („Moderne Performer“; „Experimentalisten“) zeigen Empathie für beide Söhne: „Zum einen kennen sie die Situation, dass ein ‚expeditives‘ Vorhaben auch mal misslingt, und man eingestehen muss: ‚Ich habe etwas falsch gemacht und bitte um Entschuldigung.‘ Zum anderen können sie die Eifersucht des älteren Sohnes zwar verstehen, würden sich aber in dieser Situation selbstbestimmter verhalten (z. B. sich auch etwas nehmen, oder sich auch einmal etwas gönnen).“

Befragte aus dem etablierten Segment („Arrivierte“, „Postmaterielle“) lassen sich erst gar nicht auf konkrete Aspekte ein, d. h. sie zeigen keine Neigung, sich mit dem einen oder anderen Protagonisten des Gleichnisses zu identifizieren. Vielmehr ziehen sie die Kommunikation darüber

¹⁸ Siehe zum Folgenden und zu den Zitaten ebd., 25 f.

sofort auf eine höhere, abstraktere Ebene und beginnen über Prinzipien und Werte, über Recht und Unrecht, über das Geloben von Besserung und über Maßlosigkeit zu diskutieren. In ihrem Selbstverständnis als intellektuelle Elite, „die in der Gesellschaft die Werte setzen, beziehen sie ganz klar Position: ‚Es ist völlig falsch, dass ...‘ und machen auch gleich Verbesserungsvorschläge, wie die Personen in der Geschichte ‚richtig‘ zu handeln hätten.“ Am liebsten würden sie selbstaktiv das Gleichnis neu schreiben und es dabei auch aus seinem patriarchalischen Kontext (‚Wo sind eigentlich die Frauen in dieser Geschichte?‘) ziehen.

3. Milieulogik statt Volkslogik

Erkennbar wird somit eine unterschiedliche, wenn nicht gegensätzliche Selektion von Gottesbildern und eine ebenso selektive Rezeption von Bibeltexten, die aber nicht beliebig ist, sondern einer jeweiligen Milieulogik folgt, etwa einer Reproduktions- und Affirmationslogik, einer Egalitätslogik, einer Logik der Autonomie und einer Logik der kritischen Dauerreflexion. Es gibt unterschiedliche Milieuanlüsse, eine „Volkslogik“ oder Logik der „Gesamtheit der Gläubigen“ ist nicht zu erkennen. Eine Anpassung an eine solche kann es deshalb in der Glaubenskommunikation, etwa in der liturgischen Situation, nicht geben. Und wenn eine solche „Volkslogik“ oder „zeitgenössische“ Allgemeinlogik be-

hauptet wird, entpuppt sie sich im soziologischen Blick als milieugebunden.¹⁹ Ebenso wird eine kirchenoffizielle Auslegung von Texten kaum Chancen auf allgemeine – milieübergreifende – Resonanz haben. Sie würde selbst in eine Milieufalle tappen und damit – vermutlich ohne es zu wissen oder im naiven Glauben an eine milieübergreifende religiöse Metasprache – für bestimmte Milieus Sprach- bzw. Rezeptionsbarrieren aufrichten. Anpassung ist gegenüber *unterschiedlichen* Milieus gefragt. Für eine milieusensible Wortkommunikation käme es deshalb darauf an, dass sich SprecherInnen und AuslegerInnen der religiösen Überlieferung der milieuspezifisch unterschiedlichen Interpretationsarten bewusst sind und sowohl in inhaltlicher als auch in stilistischer Hinsicht allen – jedenfalls all seinen situativen – Adressaten differenziert Geltung verschaffen. Die liturgische Formalsprache wird hier rasch an Grenzen stoßen und für bestimmte Milieus Sprachbarrieren errichten: „Der Herr sei mit Euch – Und mit Deinem Geiste“? – „Erhebet die Herzen – Wir haben sie beim Herrn“? – „Lamm Gottes, Du nimmst hinweg die Sünde der Welt“? – „Herr, ich bin nicht würdig, dass Du eingehst unter mein Dach“? usw.

Insbesondere Personen aus den modernen Unterschicht-Milieus (den „Hedonisten“, den „Konsummaterialisten“ oder „Prekären“) fällt es überhaupt sehr schwer, Glaubensworte ohne Scham und Peinlichkeit zu rezipieren oder gar „über ihren eigenen Glauben zu reden, weil ihnen die

¹⁹ Vgl. etwa die Beispiele in *Georg Langenhorst*, ‚Wörter wie die Reste von Hausmüll.‘ Gedichte unserer Zeit als Anregung zu einer zeitgenössischen Gottesrede, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 121 (2012), Heft 6, 5–9. – Auch die Rede von der „Sprache der Menschen“ oder „der lebendigen Alltagssprache“ (so *Karl Schlemmer*, Von der Problematik einer kommunikativen Sprache in der Liturgie. Plädoyer für eine neue Sprache, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 121 [2012], Heft 6, 11–14, hier 14) ist unterdifferenziert.

Sprache dafür fehlt. Die Sprache der Kirche erinnert an den Religionsunterricht in der Schule und passte schon damals nicht zu ihrer Lebenswelt. Für die Sprechweise der Kirchenvertreter (meist Angehörige der aufgeklärten Milieus) fehlt ihnen einerseits der weltanschauliche Hintergrund; andererseits kommt sie ihnen fremd und teilweise auch suspekt (esoterisch) vor²⁰ und wird von ihnen genauso abgelehnt wie der spirituelle Code der Esoterik seitens der Milieus des traditionellen Segments auf Abscheu stößt. Gott als „guter Vater“ – bekanntlich ein Schlüsselwort des Christentums – kommt ihnen kaum über die Lippen. Weshalb wohl?

4. Schutzengel statt „Vater unser“

Für die Menschen aus dem Milieu der „Konsummaterialisten“ oder der „Prekären“ wird das Leben bekanntlich zur Überlebensfrage, und der Traum vom besonderen Leben bleibt ein Traum. Sie wissen, wo sie auf der gesellschaftlichen Stufenleiter rangieren und haben ein entsprechendes „Underdogbewusstsein“; aber man zeigt das, was man hat, durchaus demonstrativ. Neben Konsum und materiellen Statussymbolen sucht dieses Milieu Unterhaltung und verachtet intellektuelle Differenzierungen als Besserwisserei und vornehmes Getue. Gesucht wird statt dessen Kraft zum Durchhalten und Überleben, hier und jetzt, d. h. ohne Langfristperspektive, die man sich nicht leisten kann. Dabei kann Kirche allenfalls diakonische Helferin sein, sozial-karitativer Rettungsanker, aber von der Sozialpastoral der „Postmateriellen“ bzw. „Sozialökologi-

schen“ spüren die meisten Prekären nicht viel. Was sie neben der sozialen Zugehörigkeit zur Kirche vor Ort auch vermissen, sind religiöse Faustregeln für das Alltagsleben, religiöse Tricks und zupackende Hilfe für das Überleben. Ansonsten fühlt man sich vom kirchlichen Personal mit seinem „geschwollenen Transzendenzgerede“ und von der vereinsähnlichen *Communio* der Kirchengemeinden im Stich gelassen und nicht ernst genommen. Trotz Kirchenmitgliedschaft ist die Distanz des Milieus der Prekären zu den kirchenoffiziellen Heilswahrheiten und Heilsgütern sehr ausgeprägt, ebenso zur intellektuellen „Besserwisserei“ vieler (praktischer) Theologen und Theologinnen, die biographisch vorwiegend im (kleinbürgerlichen) Milieu der „Traditionsverwurzelten“, im (bildungsbürgerlichen) Milieu der „Konservativ-Etablierten“ und in den Nach-68er-Milieus der „Sozialökologen“ oder „Postmateriellen“ verankert sind.

Trotz solcher – eher defensiver – Distanzen wird man das Milieu der Prekären nicht als völlig diesseitsverbogen und transzendenzverschlossen bezeichnen können. Doch haben wir es bei diesem Milieu weniger mit einem neuen, hochgradig „individualisierten“ Typus von „Gläubigen“ zu tun, „die sich den dogmatischen Lehrsätzen und Machtansprüchen der Kirchenleitungen und der Theologie ‚stillschweigend‘ entziehen, um ihre eigenen religiösen und spirituellen Bedürfnisse auf je individuelle Art und – vor allem – in eigener Verantwortung zu befriedigen“; und für sie gilt eben auch nicht, dass sie sich „ihre eigene ‚religiöse Kompetenz‘ [...] teilweise mühsam und unter Einsatz beträchtlicher – auch finanzieller – Mittel selbst erarbeitet zu haben glauben“.

²⁰ Matthias Krieg (Hg.), *Milieustudie* (s. Anm. 11), 21.

Das Milieu der Prekären beschickt nicht die religiösen Virtuosen solcher unter anderem von Winfried Gebhardt entdeckten „spirituellen Wanderer“²¹ und setzt sich somit nicht aus Menschen mit der Neigung zu religiöser „Autogestion“ (Pierre Bourdieu) zusammen, die wir insbesondere bei den „Sozialökologischen“ und bei den „Performern“ vermuten können. Die Prekären vertreten nämlich eine „Engel-Theologie“, der das Nasenrumpfen der Repräsentanten der offiziellen Religion genauso gilt wie dasjenige der laienintellektualistischen „spirituellen Wanderer“, obwohl zum Beispiel der kircheneigene Weltbildverlag und andere fromme Verlage genau dieses – offensichtlich in der Masse ökonomisch profitable –

Milieu der Prekären nicht zuletzt mit einer Flut von Engel-Angeboten bedient. Neben „Geschenkbüchlein“ („Ein Engel beschütze dich“) sind darunter „Engel aus Ton“ mit persönlichem Schutzbrief („Ein Schutzengel zur rechten Zeit schützt vor Unannehmlichkeit!“), „Engel-Handyanhänger“ („Der kleine Kerl ist ein niedliches Schutzsymbol ...“), „Autofahrerschutzengel“ („Er wird mit den Klebepads auf seinen Sohlen einfach aufs Armaturenbrett geklebt“), ein dreiteiliges Schutzengelset (mit „Schutzengel-Zertifikat“), ein Engeltrio („Wer kann diesen Engeln widerstehen? Dem verträumten Leander, dem schlaunen Gabriel und dem vorwitzigen Elias“), ein „8er-Set“ aus „Engelsflügeln“ („... fluffige Flügelpaare aus echten weißen Federn ... Einfach umwerfend ...“). Freilich sind Engel nicht nur in diesem Milieu zu Hause,²² aber bei den Prekären sind sie es doch in einer sehr handfesten Weise.

Weiterführende Literatur:

Matthias Krieg (Hg.), Milieustudie zh.ref.ch 2011. Lebensweltliche, religiöse und kirchliche Orientierungen im Kanton Zürich, Zürich 2012. Diese Schweizer Milieustudie der Reformierten enthält wichtige Aspekte zur religiösen und nichtreligiösen, verbalen und nonverbalen Dimensionen von milieuspezifischer Kommunikation.

Michael N. Ebertz / Bernhard Wunder (Hg.), Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Würzburg 2009. Die Aufsatzsammlung widmet sich insbesondere der Frage, wie die unterschiedlichen Milieus in einigen Feldern der Pastoral kommunizieren und wie dabei der Luhmannsche Kommunikationsbegriff für die pastorale Arbeit nützlich gemacht werden kann.

Engel dürfen im Milieu der Prekären bei bestimmten festreligiösen Anlässen (wie Weihnachten) ebenso wenig fehlen wie in ungewissen, „schicksalhaften“ Momenten des Lebens. Zudem gehören Engel in diesem Milieu gewissermaßen zur Grundausrüstung von religiösen „Instrumentarien“ zum Umgang mit solchen Lebensereignissen – Bewältigungspraktiken, die häufig von intellektueller und kirchenoffizieller Seite als „magisch“ oder „heidnisch“ stigmatisiert werden. Zur religiösen Grundausrüstung dieses Milieus, das gern – wenn es überhaupt etwas liest – zur Bildzeitung greift, auch zu Auto-Bild, das TV-Sendungen wie „Hausmeister Krause“, „Big Brother“ oder „Hinter Gittern – Der

²¹ *Winfried Gebhardt*, Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in: *Michael N. Ebertz / Rainer Schützeichel* (Hg.), Sinnstiftung als Beruf, Wiesbaden 2010, 33–41.

²² Vgl. *Michael N. Ebertz / Richard Faber* (Hg.), Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen, Würzburg 2008.

Frauenknast“ bevorzugt, gehört auch ein ganzes Spektrum parawissenschaftlicher Elemente etwa der Astrologie, der Parapsychologie, des Ufo-Glaubens, traditioneller „magischer“ Praktiken der Heilkunst oder des Pendelns sowie außerchristlicher Fragmente aus Hinduismus, Buddhismus, Zen oder Voodoo und eben auch der Schutzengelglaube. Obwohl man selbst keinen Zugang zum religiösen Bildungswissen hat, weil Religion und Kirche etwas ist, was sich nur andere – „die da oben“ – leisten können, etwas für Leute ist, die Zeit (und Geld) dazu haben, von denen – von der Gesellschaft, der Kirche oder einem persönlichen Gott – man sich auch in existenziellen Krisen verlassen fühlt, hat man durchaus eine „Transzendenzantenne“.

Eine spannende Frage ist, weshalb diese gewissermaßen nur bis zum „himmlischen Hofstaat“ bzw. – folgt man Dionysios Areopagita – nur zur untersten Ebene der Hierarchie der Engel reicht. Meine These, die als Antwort empirisch zu prüfen wäre, lautet, dass in diesem Milieu – ähnlich wie im Milieu der Hedonisten – negative Vatererfahrungen verbreitet, wenn nicht vorherrschend sind, die insofern auch als Plausibilitätsstrukturen des „christlichen Vatergottes“ ausfallen, zumal dieser in den letzten Jahrzehnten – auch innerkirchlich – auf das Bild des „liebenden Gottes“ reduziert wurde, kuptiert um das Gottesattribut der Gerechtigkeit.²³ Zwar kann vor dem Gottesbild „die Frage nach der Richtigkeit der Darstellung überhaupt nicht gestellt werden. Wir kennen das Vorbild – die Gestalt Gottes – nicht“

und „können daher das Abbild mit dem Vorbild nicht vergleichen“, wie Moshe Barasch treffend schreibt.²⁴ Doch prüfen die Leute vergleichend das aus ihrer (sozialen) Erfahrungswelt geschöpfte Bild, ihr Erfahrungsbild, mit der (offiziell religiösen) Ikonographie auf ihre Konsonanz oder Dissonanz hin. So findet im Milieu der Prekären und Hedonisten nicht die Metapher des schützenden „Vater unsers“ Resonanz, sondern, dieses substituierend, das Bild des schützenden Engels, zumal dieses weder einen Vergleich zwischen Abbild und Vorbild noch zwischen Abbild und Erfahrungsbild zulässt. Das Bild der Engel ist gewissermaßen erfahrungsresistent und insofern spezifischen Gottesbildern – wie dem göttlichen Vaterbild – „überlegen“. So haben die Engel nicht von ungefähr in diesem Milieu gewissermaßen den unplausiblen Vater-Gott beerbt, die übermenschlichen Geschöpfe den Schöpfer. Mit dem Gott-Vater-Glauben bricht für dieses Milieu nicht die gesamte religiöse symbolische Sinnwelt zusammen. Dieser „heilige Baldachin“ (Peter L. Berger) wird vielmehr noch von den Schutzengeln gestützt, geschützt und repräsentiert – als übermenschliche Welt ohne (personalen) Gott in einer christentümlichen Tradition ohne Christus.²⁵

Aber während die religiöse Rede über die „Engel“ beim Milieu der „Prekären“ oder der „Konsummaterialisten“ für kommunikative Anschlussfähigkeit sorgt, richtet sie gegenüber anderen Milieus Sprachbarrieren auf, ja Ekelschranken. Wenn der Glaube für die einen Worte gefunden

²³ Vgl. Michael N. Ebertz, *Zivilisierung* (s. Anm. 13).

²⁴ Moshe Barasch, *Das Gottesbild. Studien zur Darstellung des Unsichtbaren*, München 1998, 18.

²⁵ Vgl. hierzu Michael N. Ebertz, *Ein Christentum ohne Christus? Was Umfragen über das Gottesbild der Deutschen offenbaren*, in: Klaus Hofmeister (Hg.), *Gott ist anders. Du sollst dir kein Bildnis machen*. Publik-Forum EXTRA 1/2007, 12–14.

hat, müssen diese nicht für die anderen hilfreich sein und umgekehrt. Milieuanpassung hier kann Milieuabstoßung dort erzeugen.

5. Anpassung und Angleichung

Der Glaubenskommunikation ist neben und mit einer solchen hochgradig differenzierten „Anpassungsarbeit“ auch eine – wie Bourdieu sagt – „Angleichungsarbeit“ aufgetragen. Diese meint etwas anderes als Assimilation, aber ebenfalls etwas anderes als Anpassung. Allerdings ist dieser zweite Begriff der „Angleichung“, „Angleichungsarbeit“, dialektisch auf die „Anpassungsarbeit“ verwiesen. Gemeint sind aufeinander bezogene und ineinander greifende Vorgänge: „Anpassungs- und Angleichungsarbeit“. Während die theologische *Anpassungsarbeit in Richtung Differenzierung* der religiösen Botschaft gegenüber „den sich ständig erneuernden und von den ursprünglichen Adressaten in ihren religiösen Interessen und ihrer Welt-

sicht grundverschiedenen Rezipienten“²⁶ strebt, muss die *theologische Angleichungsarbeit* aber auch die „Suche nach dem größten gemeinsamen religiösen Nenner zwischen den unterschiedlichen Kategorien von Rezipienten“²⁷ betreiben, um die Einheit und Gleichheit der Botschaft in und trotz aller Differenzierung und Wandelbarkeit in ihrer Treue zum Ursprung zu behaupten. „Wenn der Glaube anschlussfähige Worte findet“, wird das Theologietreiben nicht einfacher.

Der Autor: Michael N. Ebertz, geb. 1953, Dr. rer. soc., Dr. theol., Privatdozent an der Universität Konstanz, Prof. an der Katholischen Hochschule Freiburg. Publikationen: (zus. mit Monika Eberhardt/Anna Lang) *Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie* (KirchenZukunft konkret 7), Berlin-Münster 2012; *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004; *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg² 2003.

²⁶ Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000, 35.

²⁷ Ebd.

Michael Hofer

Wozu haben die Menschen schließlich die Sprache!

Philosophische Hinweise

◆ Die Bedeutung der Sprache kommt häufig erst zu Bewusstsein, wenn sie nicht „funktioniert“. Das Missverständnis stimuliert das Nachdenken. Gerade weil Sprache in der Regel so „unaufdringlich“ ist, so „selbstvergessen“, bedarf es einer Grundsatzreflexion darüber. Der Linzer Philosoph Michael Hofer unternimmt diese. Er zeigt auf, wie Sprache uns ebenso vorgegeben ist wie zum kreativen Gebrauch einlädt. (Redaktion)

Die Erörterung von Sprache ist in vielerlei Hinsicht anspruchsvoll. Warum das so ist, sollte in mancher Hinsicht jedenfalls im Folgenden deutlich werden. Im ersten Abschnitt wird der Frage nachgegangen, wie wir denn überhaupt dazu kommen, uns Gedanken über die Sprache zu machen. Im zweiten Abschnitt sollten dann einige Kennzeichen von Sprache hervorgehoben werden. Zum Abschluss wird verdeutlicht, was das bisher über Sprache Gesagte für uns Menschen bedeutet.

I.

Wo wird heute Sprache zum Thema? Bei der Generation der Schüler/innen sicher als Lerngegenstand, bei den Erwachsenen vielleicht in der Erfahrung unterschiedlicher Sprachen; am ehesten wird man auf die Sprache wohl gestoßen durch Widerfahrnisse, wie etwa bei Missverständnissen, die sich völlig unvermutet einstellen können. Jede/r weiß solche Geschichten zu erzählen. Aber auch anders geartete Widerfahrnisse können dazu führen, auf die Sprache aufmerksam zu werden. So wird folgende Begebenheit, die im 19. Jahrhun-

dert spielt, geschildert: „Es ist eine dumme Geschichte, und sie läßt sich in wenigen Worten erzählen, begann der General sehr selbstzufrieden. ‚Vor zwei Jahren, ja, vor noch nicht ganz zwei Jahren, die Eröffnung der neuen ***skischen Eisenbahn hatte soeben stattgefunden, mußte ich in einer für mich sehr wichtigen Angelegenheit – es handelte sich um den Austritt aus meiner dienstlichen Stellung – eine Reise machen; ich war schon in Zivil und nahm mir ein Billett erster Klasse. Ich steige ein, setze mich hin und rauche. Das heißt, ich fahre fort zu rauchen, angesteckt hatte ich mir die Zigarre schon vorher. Ich war in dem Abteil ganz allein. Das Rauchen ist nicht verboten, aber auch nicht erlaubt, es ist so halb erlaubt und geschieht üblicherweise; na, und es kommt auch auf die Person des Betreffenden an. Das Fenster war heruntergelassen. Plötzlich, kurz bevor die Lokomotive piff, steigen zwei Damen mit einem Bologneserhündchen ein und setzen sich mir gerade gegenüber; sie hatten sich verspätet; die eine war höchst elegant gekleidet, in Hellblau; die andere bescheidener, in einem schwarzseidenen Kleid mit einer Pelerine. Sie waren beide hübsch, machten aber hochmütige Gesichter und sprachen

Englisch. Ich kümmerte mich natürlich nicht um sie und rauchte weiter. Das heißt, ich dachte schon daran, aufzuhören, aber da das Fenster offen war, so rauchte ich weiter, zum Fenster hinaus. Das Bologneserhündchen lag ruhig auf dem Schoße der hellblauen Dame; es war ein kleines Tier, so groß wie meine Faust, schwarz, mit weißen Pfoten, geradezu eine Seltenheit; es trug ein silbernes Halsband, mit einer Inschrift darauf. Ich kümmere mich um nichts, merke aber, daß die Damen sich ärgern, offenbar über meine Zigarre. Die eine starrte mich durch ihre schildpattne Lorgnette an. Ich blieb dabei, mich nicht um sie zu kümmern, denn sie sagten ja kein Wort zu mir! Sie hätten doch reden, mich ersuchen, mich bitten können, *wozu hat der Mensch denn schließlich seine Zunge?* Aber nein, sie schweigen ... Auf einmal – und zwar, wie ich Ihnen sage, ohne die geringste, das heißt ohne die allergeringste vorhergehende Bemerkung, ganz wie wenn sie von Sinnen gekommen wäre, reißt mir die Hellblaue die Zigarre aus der Hand und wirft sie aus dem Fenster. Der Zug saust dahin; ich wußte gar nicht, wie mir geschehen war. [...] Ohne ein Wort zu sagen, näherte ich mich mit der größten Höflichkeit, mit der vollendetsten Höflichkeit, sozusagen mit der raffiniertesten Höflichkeit dem Bologneserhündchen, fasse es ganz behutsam mit zwei Fingern am Genick und werfe es der Zigarre nach aus dem Fenster. Es winselte nur ein wenig! Der Zug sauste weiter.“

Die Geschichte findet sich in Dostojewskis Roman „Der Idiot“. Dabei handelt es sich nicht um ein Missverständnis, sondern hier führt die Tatsache, dass man sich nicht bespricht, dazu, die Sprache zu thematisieren. Mag die geschilderte Situation

auch bizarr anmuten, so ist uns der grundsätzliche Sachverhalt, etwas nicht an- bzw. besprechen zu wollen, wohl vertraut und es wird nicht sonderlich schwer fallen, in diesem Zusammenhang entsprechende Geschichten zu erzählen. Neben der literarischen Illustrierung eines Grundes zur Thematisierung der Sprache ist hier die Redewendung selbst, in der dies vollzogen wird, interessant: „Wozu hat der Mensch denn schließlich die Zunge?“, liest man in der Übersetzung. Aber was soll das heißen? Was soll man darauf antworten? Auf diese Frage lässt sich auch – und zwar zurecht – antworten, der Mensch habe die Zunge zum Essen. Die zitierte Redeweise erweist sich also als ungenau, und zwar nicht nur in sprachlicher Hinsicht: Genau genommen ist die Zunge auch nur *notwendige* Bedingung für Sprache, also Bedingung dergestalt, dass *ohne* sie Sprache jedenfalls in artikulierter Form nicht statt hat; die Zunge ist jedoch nicht *hinreichende* Bedingung, dass also bereits das Vorhandensein der Zunge für Sprache ausreicht, *durch* sie bereits Sprache möglich ist. Dieser Unterscheidung ist man allerdings oft nicht eingedenk, mit bedenklichen Folgen, wie noch zu zeigen sein wird. In einer anderen, jüngeren Übersetzung wird die Frage nicht nur zum Ausruf umformuliert, sondern es heißt auch passender: „[W]ozu haben die Menschen schließlich die Sprache!“¹ – Wohl, um miteinander zu reden, dürfte die erwartete Antwort lauten. Und zwar völlig zurecht. Damit ist die Sprache als Kommunikationsmittel in den Blick gebracht. Die Erkenntnis, dass eine sprachliche Mitteilung nicht nur Inhalte transportiert, sondern auf vielfältige Weise auch andere Handlungen (z. B. der Empfehlung, des Versprechens, der Rüge etc.) mit

¹ Sie wurde von Svetlana Geier vorgenommen und viel gelobt: *Fjodor M. Dostojewski, Der Idiot*. Roman, Frankfurt a. M. 1998, 160; das ausführliche Zitat folgt der Übersetzung von *H. Röhl*, Berlin 1958. Den Hinweis auf die Stelle verdanke ich Ewald Volgger.

ihr vollzogen werden, zählt mittlerweile zur Grundeinsicht der Sprachphilosophie und ist in vielerlei Formen in Kommunikations- trainings und Präsentationstechniken eingewandert.²

Wenn man die Sprache als Mittel zur Kommunikation betrachtet, ist damit aber auch schon alles gesagt? Ein Blick in eine weitverbreitete Enzyklopädie lässt einen darin sicher gehen; unter dem Lemma Sprache ist zu lesen: Diese sei „im weitesten Sinne von Semiotik und Informationstheorie [!] ein konventionelles [!] System von Zeichen [!] zu *Kommunikationszwecken*“; und am Ende des Eintrags steht: „In einem universalen Sinn wird die Funktion [!] von S. durch ihre Rolle als *Medium* zur Fixierung, Tradierung und Objektivierung des gesamten Wissens, der individuellen Erfahrung und jeder Kulturtradition aufgefaßt.“³ Neben der Festlegung von Sprache auf ihre Rolle als Mittel fällt auf, dass für eine solche Kennzeichnung auf Einzelwissenschaften (Semiotik, Informationstheorie) rekurriert wird, die Philosophie hingegen als Instanz nicht – oder nicht mehr? – in Betracht gezogen wird. Im Rahmen einer *philosophischen* Erörterung der Sprache kann man damit jedoch nicht zufrieden sein: Zwar legt z. B. auch die vertraute Rede vom „Sprachgebrauch“ nahe, dass es sich bei der Sprache um ein Mittel, einen Gegenstand bzw. ein Werkzeug handle, das man zur Hand nehmen

und wieder weglegen könne, doch ist dies irreführend. Vor allem läuft man damit Gefahr, die Eigenart der Sprache und ihr Leistungsvermögen zu unterschätzen. Allerdings macht es einem gerade die Sprache selbst schwer, sie zu würdigen und richtig einzuschätzen. Denn die Sprache erbringt ihre Leistung – abgesehen von Vorfällen der eingangs erwähnten Art – derart unauffällig und unproblematisch, dass man geradezu von einer Unaufdringlichkeit der Sprache sprechen muss.

II.

In einer der wenigen persönlich gefärbten Bemerkungen hat Jürgen Habermas für unseren Zusammenhang Wichtiges herausgestellt: „Ich erinnere mich der Schwierigkeiten, als ich mich mit einer Nasalisierung und einer verzerrten Artikulation, die mir selbst gar nicht bewusst waren, in der Klasse und auf dem Schulhof verständlich machen musste. Ich trat über die Grenzen der Familie und der vertrauten Umgebung hinaus und musste mich in einem gewissermaßen anonymen Raum behaupten. Fehlschlagende Kommunikationen lenken die Aufmerksamkeit auf die *Realität einer sonst unauffällig bleibenden Zwischenwelt von Symbolen, die man nicht wie Gegenstände anfassen kann*. Erst im Mislingen drängt sich das Medium der sprachlichen Kommunikation

² Der Klassiker in der modernen Sprachphilosophie ist diesbezüglich: *John L. Austin*, *How to do things with words*, Cambridge (Mass.) 1962, wo er seine Sprechakttheorie formuliert. Diese Form der Sprachanalyse fußt als *ordinary language philosophy* auf den späten Arbeiten *Ludwig Wittgensteins*, wie sie in den „Philosophischen Untersuchungen“ (1953) vorliegen. Vgl. dazu: *Sybille Krämer*, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1521), Frankfurt a.M. 2001. Interessant sind hier auch Überlegungen, wie sie bereits *Aristoteles* angestellt hat, in: *De interpretatione*, Kap. IV.

³ Brockhaus Bd. 20, Mannheim ¹⁹1993, 696 ff. (Kursivsetzung M. H.; ebenso die weiteren Hervorhebungen, die auf fragwürdige Kennzeichnungen aufmerksam machen wollen). In den folgenden Auflagen ²⁰1996 und ²¹2006 wurde diese Definition zurückgenommen. Vgl. viel besser [Art.] Sprache, in: Meyer Bd. 22, Mannheim–Wien–Zürich ⁹1978, 331 ff.

als Schicht einer Gemeinsamkeit auf, ohne die wir auch als Einzelne nicht existieren können. *Wir finden uns immer schon im Element der Sprache vor.* Nur die, die reden, können schweigen. Nur weil wir von Haus mit anderen verbunden sind, können wir uns vereinzeln.⁴ An diesen Ausführungen interessiert nun weniger die erneut vorgenommene Schilderung eines Grundes zur Thematisierung der Sprache in einer besonderen Gestalt des Misslingens, sondern was über die Sprache selbst gesagt wird. Sie wird als die üblicherweise unauffällig bleibende „Zwischenwelt von Symbolen“ gekennzeichnet, die nicht als Gegenstände aufgefasst werden können. Die Sprache ist demnach kein Gegenstand unter anderen, wie dies die unbedachte Rede vom Kommunikationsmittel mit sich bringen kann. Aber auch philosophische Analysen der Sprache, die viel Bedenkenswertes zu Tage fördern, übersehen dies des Öfteren. Vielmehr ist die Sprache etwas, das sich nicht restlos verobjektivieren lässt. Denn: Selbstverständlich kann ich die Sprache als Gegenstand betrachten, wie dies im Falle etwa einer Akustikerin statt hat, welche die Schallwellen sprachlicher Äußerungen aufzeichnet und analysiert. Allerdings darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, dass in diesem Vorhaben die Sprache nicht nur – bildlich gesprochen – vor die Wissenschaftlerin gebracht wird, sondern zugleich hinter ihrem Rücken wirksam bleibt. Immerhin bedarf es der Benennung und Beschreibung der

aufgezeichneten Wellen. Kurz: Die Sprache lässt sich immer nur in und durch die Sprache thematisieren, wir können sie nicht wie andere Gegenstände weglegen oder aus ihr aussteigen. Die Thematisierung von Sprache erfolgt immer unter Voraussetzung ihrer selbst, also zirkulär in einem epistemologischen Sinne. So verhält es sich im Übrigen auch beim Denken oder Bewusstsein und der Vernunft. Aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit der Sprache lässt sich deren vorauf angeführte Unaufdringlichkeit auch als „wesenhafte Selbstvergessenheit“⁵ trefflich kennzeichnen. In dem bisher Gesagten ist ein Hinweis auf den sog. transzendentalen Aspekt der Sprache zu sehen: Sie ist kein Objekt unter anderen Objekten, sondern immer schon, also a priori, die Möglichkeitsbedingung, dass wir so etwas wie Objekte – oder allgemeiner – Welt haben können. Sie hat, wie dies Wilhelm von Humboldt weniger technisch ausgedrückt hat, welterschließende oder weltkonstitutive Funktion.⁶ Damit einher geht auch die Kennzeichnung der Sprache als Symbol, wie sie uns soeben bei Habermas begegnet ist, und nicht als Zeichen. Versteht man die Sprache als Zeichen, dann nimmt man damit zweierlei in Kauf: Einmal versäumt man gewissermaßen deren weltkonstitutive Funktion; die Leistung der Sprache wird zu gering angesetzt, weil sie als nachträgliche Benennung von vorher, unabhängig von der Sprache gedachten Gegebenheiten angesetzt wird; ganz so wie man Etiketten auf

⁴ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 19 (Hervorhebungen M. H.). Diese Ausführungen wären im Rahmen der Kontroverse, die um 1970 mit *Gadamer* ausgetragen und unter dem Titel „Hermeneutik und Ideologiekritik“ (hg. v. *Karl O. Apel* u. a., Frankfurt a. M. 1971) dokumentiert wurde, von Habermas als „Sprachidealismus“ kritisiert worden und machen eine Entwicklung im Denken Habermas' deutlich.

⁵ *Hans-Georg Gadamer*, *Gesammelte Werke*. Band 2: *Hermeneutik. Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986, 150.

⁶ Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde dies erstmals von Wilhelm v. Humboldt, Johann G. Herder und Johann G. Hamann bedacht. Im Anschluss daran bemühten sich in den letzten

vorfindliche Gegenstände klebt. Macht man hingegen mit der grundlegenden Funktion der Sprache als Welterschließung Ernst, dann lässt sich eine Welt ohne Sprache nicht denken, es gibt keinen „sprachnackten“ Zugang zur Wirklichkeit. Zum Zweiten geht mit der Auffassung von Sprache als Zeichen die Auffassung der Willkürlichkeit einher, können doch Zeichen nur natürlich sein (Rauch ist das Zeichen für Feuer) oder eben willkürlich. Bei der Sprache handelt es sich aber um keine willkürlichen Benennungen, wie dies Peter Bichsel in einer seiner Kindergeschichten glauben machen will:⁷ Freilich können wir vereinbaren, zum Tisch in Hinkunft Sessel zu sagen etc., aber die Etablierung dieser willkürlichen Benennung setzt doch bereits die vorhandene Sprache voraus, von der abgewichen und mit deren Hilfe die neue Konvention eingeführt wird. Worauf es dabei ankommt ist: In der Sprache sind die Lautgestalt und die Bedeutung nicht bloß äußerlich – wie bei einem Zeichen – zusammengefügt, sondern eine untrennbare Einheit, wie sie sich bei einem Symbol findet.⁸ Um auch hier Stellenwert und Leistungsfähigkeit der Sprache hoch genug einzuschätzen, kann folgende Überlegung, die sich in einem Dreischritt vollzieht, hilfreich sein: Erstens ist jedes nicht-sprachliche Symbol in seiner Bedeutung übersetzbar in Sprache; darüber hinaus ist das nicht-sprachliche Symbol grundsätzlich interpretationsbedürftig und diese Interpretation erfolgt in der Sprache; drittens kann die Sprache nicht überboten werden, son-

dern sie ist das einzige Symbolsystem, das in der Lage ist, sich selbst zu interpretieren.⁹

Nun wurde schon einiges über Sprache gesagt, das sich auch auf die ebenfalls von Habermas ins Treffen geführte Wendung, dass wir uns „immer schon im Element der Sprache vorfinden“, beziehen lässt: so etwa die Unmöglichkeit, aus der Sprache auszusteigen. Jedoch lassen sich noch weitere Hinweise damit verbinden. Das dabei verwendete „immer schon“ betont die Unmöglichkeit einer zeitlichen Begrenzung. Der Mensch ist nicht nur in seiner individuellen Entwicklung immer schon im Element der Sprache, – d.h. der Säugling, ja bereits das Kind im Mutterleib wird angesprochen –, vielmehr gehört die Sprache zum Menschen insgesamt. Der Versuch, so etwas wie einen zeitlichen Ursprung der Sprache festzustellen, ist zum Scheitern verurteilt. Um dies einzusehen, wurden bereits einige wichtige Bestimmungen die Sprache betreffend angeführt, die hier nun mit ihren Folgen für die Ursprungsfrage zu bedenken sind. Zusammenfassend gesagt ist es der transzendente Aspekt der Sprache, der es mit sich bringt, dass sich ein solches Unternehmen zwangsläufig in einem Zirkel verfängt, der in dieser Gestalt allerdings ein logischer und somit fehlerhafter Zirkel ist: Die Herleitung setzt das Herzuleitende bereits voraus, insofern Sprache in all diesen Versuchen dabei ist, auch wenn sie weggedacht wird. Immer wieder kann man – auch in populärwissenschaftlichen Medien – über den Ursprung der Sprache

Jahrzehnten um die Entwicklung dieser Sprachauffassung u. a. *Karl O. Apel* (z. B.: Sprache, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 5, München 1974, 1383–1402), *Erich Heintel* (z. B.: Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt ⁴1991) und *Bruno Liebrucks* (z. B.: Über das Wesen der Sprache. Vorbereitende Bemerkungen, in: *ders.*, Erkenntnis und Dialektik. Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her, Den Haag 1972, 1–20). Zu Humboldt im Besonderen vgl. *Jürgen Trabant*, Was ist Sprache, München 2008.

⁷ *Peter Bichsel*, Ein Tisch ist ein Tisch, in: *ders.*, Kindergeschichten, Frankfurt a. M. 1997, 21–30.

⁸ Vgl. dazu *Max Scheler*, Gesammelte Werke. Bd. 3, Bern 1955, 178 ff.

⁹ Darauf hat *Hans Wagner* eindrucklich hingewiesen in: Kritische Philosophie, Würzburg 1980, 93.

und entsprechende Erkenntnisse lesen. Dagegen ist nichts zu sagen, wenn die Einschätzung in logischer Hinsicht auch richtig vorgenommen wird: Es handelt sich dabei um notwendige Bedingungen, von denen eingangs die Rede war; so gelang dies etwa im Bereich der Genforschung durch die Isolierung des FOXP2-Gens, das nicht als Sprach-Gen, sondern als Gen für Sprachfähigkeit anzusehen ist.

III.

Mit dem Menschen geht ein Riss durch die Welt: Die Sprache des Menschen ist eine Möglichkeit zu verdeutlichen, was es damit auf sich hat. Aufgrund dieses Risses steht der Mensch in gewisser Weise der Welt – und sich selbst – gegenüber, sie ist ihm Gegenstand – den er darum auch erforschen oder ästhetisch betrachten kann. Demnach hat er die Welt erst in und durch die Sprache, auch wenn uns dies zumeist nicht bewusst ist und es der ausdrücklichen Reflexion bedarf, um darüber Klarheit zu gewinnen. Aufgrund dieses Risses lebt der Mensch in der Differenz von wahr und falsch (übrigens auch von gut und böse). Wir machen uns Gedanken über die Welt und fällen Urteile über sie, bezeichnen Gegenstände und kennzeichnen sie hinsichtlich ihrer Eigenschaften, darin können wir richtig liegen oder eben irren. Damit ist aber eine ganz andere Art der Weltbegegnung eröffnet als sie bei den Tieren gegeben ist. Insofern hilft es auch, die jeweiligen Lebewesen in ihrer Art zu würdigen, wenn man beachtet, dass von einer Tiersprache nur in einem analogen Sinn die Rede sein kann. Damit

ist dann deutlich gemacht, dass zwischen der Sprache der Menschen und der „Tiersprache“ kein graduell-quantitativer Unterschied besteht, sondern einer in grundsätzlich qualitativer Hinsicht. Bei den uns nächsten Tieren, den Affen, spricht vieles dafür, von einer „funktional referentiellen Kommunikation“ zu sprechen, dass also die Laute möglicherweise gar nichts bedeuten, sondern bloß instinkthafte Reaktionen sind und es sich bei Alarmrufen z. B. um den Ausdruck des Erschreckens oder anderer Emotionen handelt. Für diese Art der Kommunikation genügen ein gewisser Unterschied in der Lautgebung und unterschiedliche Reaktionen auf diese Laute. Für uns mag es dann so erscheinen, *als ob* ein Laut für Adler steht und ein anderer Laut für Leopard und beide jeweils unterschiedliches Fluchtverhalten bei den Artgenossen auslösen. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Lautgebung bei einzelnen Affenarten kaum Unterschiede aufweist, es sich dabei also um vererbten Instinktbesitz handelt.¹⁰

Beim Menschen können Gegenstände um ihrer selbst willen, unabhängig von Triebinteressen wie Ernährung, beachtet werden; sie werden sachlich, so wie sie an sich sind, in den Blick genommen und zu erfassen versucht. Zudem ist es ein großer Vorzug der Sprache, dass die besprochenen Gegenstände nicht unmittelbar präsent sein müssen, sondern vergegenwärtigt werden können, egal ob sie gerade an einem anderen Ort, vergangen oder zukünftig sind (*displacement*). Die Sprache des Menschen hat nicht nur Bedeutung (Semantik), sondern auch eine Struktur (Syntax). Beides findet der Mensch vor, und beim

¹⁰ Vgl. dazu vonseiten der Biologie: *Julia Fischer*, Affengesellschaft, Frankfurt a. M. 2012, 167–246 und vonseiten der Philosophie: *Reinhard Brandt*, Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie, Frankfurt a. M. 2009.

Erlernen einer fremden Sprache kostet es einige Mühe, sich Vokabel und Grammatik anzueignen. Diese Vorgegebenheit wird, so Humboldt, als Ergon (Werk) bezeichnet. Als vorgegebene Sprache prägt sie unser Denken, da sie unsere Gedanken bedingt, und unsere Weltansicht, „indem weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen“¹¹. Dieser Werk-Charakter der Sprache ist jedoch nur die eine Dimension: Zugleich ist die Sprache nie bloß vorgegeben, sie wird immer auch gesprochen, ins Werk gesetzt (energeia) – und zwar auf jeweils individuelle Weise. Die Sprache ist also jeweils allgemein und individuell zugleich: Jede und jeder von uns spricht die (jeweilige) allgemeine Sprache auf ihre bzw. seine Weise. Deshalb gibt es neben Missverständnissen, die bei gutem Willen aufzulösen sind, immer auch einen unauflösbaren Rest des Nichtverstehens, der auf unsere Indivi-

dualität zurückzuführen ist. Darin besteht die Herausforderung des Verstehens.¹²

Eine endliche Anzahl von Elementen und Regeln erlaubt es, unendlich viele sprachliche Äußerungen hervorzubringen. Diese Kreativität im Umgang mit der Sprache wird tagtäglich in unserem Sprechen vollzogen, für die Dichtung ist sie geradezu konstitutiv. Beachtung verdient, dass auch Philosophen/innen immer wieder in der Ausführung ihrer Gedanken Sprachschöpfungen unternehmen und eine eigene Sprache entwickeln. Das hat seinen Grund weniger in einer poetischen Laune, vielmehr hat es mit einer Art Sprachnot zu tun: Hier werden „Dinge“ angesprochen, die nicht einfach wie die Dinge unserer Alltagswelt anzusprechen sind, sondern diesen zugrunde- und vorausliegen. Auch religiöse Sprache ist oft „verdichtete“, poetische Sprache, und Theologie ist nicht minder sprachschöpferisch. Auch hier kommen Dichtung, Philosophie und Religion bzw. Theologie überein.

Weiterführende Literatur:

Georg W. Bertram, Sprachphilosophie zur Einführung, Hamburg 2011 legt seinen Schwerpunkt auf das 20. Jahrhundert. Zugleich bemüht er sich, Traditionslinien in die Geschichte der Philosophie zu ziehen und klassische Positionen ins Gespräch einzubeziehen.

Texte zur Sprachphilosophie, hg.v. Jonas Pfister, Stuttgart 2011 (RUB 18908) bietet eine Sammlung einschlägiger Texte, die zu Themen wie z.B. Ursprung der Sprache oder Theorien der Bedeutung gruppiert und jeweils mit einer kurzen Einleitung versehen sind.

Der Autor: *Mag. theol., Dr. phil., geb. 1966; Studien der Philosophie, Theologie und Germanistik in Wien, Frankfurt a.M. und Washington, D.C.; seit 2006 Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Buchveröffentlichungen zuletzt: als Herausgeber gem. m. C. Meiller / H. Schelkshorn / K. Appel, Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§84–91) in Kants Kritik der Urteilskraft, Freiburg i.Br.–München 2013 und gem. m. R. Langthaler, Michael Theunissen. Zu religionsphilosophischen und theologischen Themen in seinem Denken, Wien 2013 (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIII).*

¹¹ Johann G. Fichte, Werke VII, Berlin 1971, 314.

¹² Kein Wunder also, dass die maßgebenden Denker der Individualität, Wilhelm v. Humboldt und Friedrich Schleiermacher, zugleich Maßgebendes zur Hermeneutik beitrugen.

Hildegund Keul

„Doch mit Gott ist man nie fertig.“

Poetische Erkundungen in Gottesfragen der Gegenwart

◆ Hat der Glaube nicht schon so viele Worte gefunden, dass nur mehr auf diesen „Schatz“ zurückgegriffen werden muss? Hildegund Keul plädiert für eine Erkundung der Zeichen der Zeit, ein Unterwegssein in der beunruhigenden Fremdheit der Welt. So erhält man die Chance einer überraschenden, frischen Sprache, die Neues offenbart und neue Handlungsräume eröffnet. Und so ist man auch Gottes Inkarnation, seiner „Migration“ mitten in die Schöpfung hinein, auf der Spur. (Redaktion)

Wozu braucht die christliche Gottesrede die Poesie? Oder warum sollte sie gar selbst in einer „poetischen“ Sprache sprechen? In der Pastoral greift man gerne auf Gedichte zurück, um sowohl die eigenen Anliegen als auch den Widerspruch hierzu ins Wort zu bringen. In der Gebetsprache genießt die Poesie ebenfalls hohe Akzeptanz. Die Psalmen, eine überaus poetische Glaubenssprache, haben hierfür Tür und Tor geöffnet. Auch in Meditationen und Predigten ist diese Form der Gottesrede etabliert. Aber wie sieht es mit anderen Formen der Gottesrede aus? Müssen auch sie poetisch sein? Inwiefern kann oder muss sich das Poetische in das theologische Sprechen einschreiben, um eine *christliche* Gottesrede zu sein?

Die Wortwurzel der Poesie weist darauf hin, dass Theologie und Poesie auf engste miteinander verbunden sind. Das griechische *poiein* bedeutet nämlich *schaffen, erschaffen, schöpferisch sein, neu machen, herstellen, ein Wunder vollbringen*.

Dass es in der Poesie nicht um klangvolle Gedichte geht, die sich möglichst reimen sollen, das hat Ingeborg Bachmann in ihrer berühmten Rede an die Kriegsblinden formuliert: „So kann es auch nicht die Aufgabe des Schriftstellers sein, den Schmerz zu leugnen, seine Spuren zu verwischen, über ihn hinwegzutäuschen. Er muß ihn, im Gegenteil, wahrhaben und noch einmal, damit wir sehen können, wahrmachen. [...] Wir sagen sehr einfach und richtig, wenn wir in diesen Zustand kommen, den hellen, wehen, in dem der Schmerz fruchtbar wird: Mir sind die Augen aufgegangen. Wir sagen das nicht, weil wir eine Sache oder einen Vorfall äußerlich wahrgenommen haben, sondern weil wir begreifen, was wir doch nicht sehen können. Und das sollte die Kunst zuwege bringen: daß uns, in diesem Sinne, die Augen aufgehen.“¹

Dass uns die Augen aufgehen, dass sich eine wache Klarheit einstellt, dass Offenbarung geschieht – das ist in besonderer Form von der christlichen Gottesrede

¹ Ingeborg Bachmann, Werke in vier Bänden. Bd. IV. Hg. von Christine Koschel / Inge von Weidenbaum / Clemens Münster, München 1993, 275.

zu erwarten. Das Wort Gottes, das auf den Menschen zukommt, ist seinem Wesen nach Schöpfungswort. Im Gegensatz zum Menschenwort bleibt es nie ohne die angezielte Wirkung. Was Gott spricht, das wird. Der Religionsdiskurs der Romantik hat daher herausgestellt: „Gott ist der erste Dichter.“² Auch Bettina von Arnim sagt: „Gott ist Poet.“³ Wenn aber Gott schöpferisch tätig ist und wenn dieses Schöpferische Gott auszeichnet, so stellt dies zugleich eine Anforderung an das menschliche Sprechen. Das Gotteswort erfordert eine schöpferische Antwort, eine Sprache, die selbst schöpferisch, eben poetisch ist.

1 Vom Unsagbaren verletzt – wie sich die Zeichen der Zeit in die Theologie einschreiben

Auf diese These kann man einwenden: Aber die Theologie verfügt doch bereits über eine bewährte Sprache. Sie zeichnet sich doch gerade dadurch aus, dass sie über unerschöpfliche Ressourcen verfügt: die Bibel mit Altem und Neuem Testament, die Konzilstexte und Dogmen, die Schriften der verschiedenen Epochen. Der Einwand ist berechtigt. Es gibt diese Sprachschätze, und sie sind wahrlich ein Schatz. Aber dieser Schatz allein genügt nicht, um das Evangelium in der Welt von heute zu verorten. Hierzu braucht es vielmehr die Erkundung dessen, was das

2. Vatikanische Konzil die *Zeichen der Zeit* nennt. Das Konzil nimmt Theologie und Kirche in die Pflicht, diese Zeichen zu benennen und ihre theologische Relevanz zu erkunden (vgl. GS 4). Was in der Welt geschieht, ist von *gravierender* Bedeutung für die Theologie.

Dieses Gravieren aber geschieht in einem poetischen Akt. Die Zeichen der Gegenwart stehen noch nicht geschrieben, sondern man ringt damit, sie zu erforschen und benennen zu können. Zeichen der Zeit sind eine diskursive Größe. Es gilt herauszufinden, wo sich diese Zeichen offenbaren, worauf sie verweisen und welche Relevanz sie für die Theologie haben. Dies will in einem heterogenen Diskurs, der um das richtige Wort ringt, benannt werden. Hierfür sind Erkundungen in fremden Welten notwendig. Man muss geschlossene theologische Diskurse verlassen, in denen man sich auskennt, wo man der eigenen Argumente gewiss ist und wo man Angriffe leichtfüßig abwehren kann. Nun aber führt das Wagnis hinaus in eine säkulare Welt. Man nimmt das in den Blick, was anders ist, was außerhalb des eigenen Diskurses liegt: „die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2), also in ihrer ganzen, beunruhigenden Heterogenität. Zeichen der Zeit lenken die Aufmerksamkeit auf die Gegenwart, die ein „Alteritätsgeschehen“ ist, wie der Dogmatiker Erwin Dirscherl dies nennt.⁴ Und, so möchte ich ergänzen,

² Franz Baader, *Sämtliche Werke*. Bd. XII. Hg. von Franz Hoffmann / Julius Hamberger. Neudruck. Aalen 1963, 159 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1851–1860).

³ Bettina von Arnim, Die Günderode, in: *dies.*, *Werke und Briefe*. Bd. I. Hg. von Walter Schmitz, Frankfurt a. M. 1988, 446. – Interessanterweise hat der Prozessphilosoph Alfred North Whitehead diese Tradition der Romantik aufgegriffen und neu belebt. Vgl. hierzu Roland Faber, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2004.

⁴ Erwin Dirscherl, Die Frage nach der Zeit bei Augustinus als Frage nach der Glaubwürdigkeit, in: *Christoph Böttigheimer / Florian Bruckmann* (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der Zeichen der Zeit* (QD 248), Freiburg i. Br. 2012, 374–404, hier 402.

sie konfrontiert mit Überraschungen. Was sich in der Welt ereignet, ist noch nicht in Geschichtsbüchern verzeichnet. Es kann alles ganz anders kommen, als es zu erwarten war – wie die Umbrüche seit Anfang 2011 in Nordafrika zeigen. Wo die Zeichen der Zeit zum Schlüsselbegriff werden, da rückt die Wahrnehmung von Umbrüchen⁵ in den Mittelpunkt, die immer auch Konflikte mit sich bringen, Risse, Brüche und Verwerfungen.

Wenn man dieses Wagnis der überraschenden Gegenwart eingeht, dann geschieht das, womit Michel de Certeau (jener Schüler der Nouvelle Théologie, der die Kulturwissenschaften mitbegründet hat) zeit seines Lebens ringt: „So wird, auf tausenderlei Weisen, [...] das Aussagbare unablässig von etwas Unsagbarem verletzt.“⁶ Im Französischen spricht Certeau von „blessé“. Die eigene Sprache trägt Blessuren davon, sie ist gezeichnet von dem Fremden, das die eigene Sprache irritiert. Auf diese Formulierung kommt Certeau im Rahmen seiner Forschungen zum 16. und 17. Jahrhundert, mit denen er die Mystik vom Rand in die Mitte der Theologie rückt. Mystik offenbart sich hier als eine christologische Erkundung der Gegenwart.⁷ Wenn man sich den Zeichen der Zeit aussetzt und damit in das hineingeht,

was neu und überraschend ist, was gerade umbricht und sich neu konstituiert, dann wird die verfügbare Sprache verletzt. An diesem Ort der Verletzung des Aussagbaren durch das Unsagbare berühren sich Poesie, Mystik und allgemein die christliche Gottesrede. Der kreative Sprachprozess, ein poetisches Ereignis, beginnt nicht mit einer Vollkommenheit, sondern mit einer Verletzung.

Diese Verletzung ist ein „Stachel im Fleisch“, der die Gottesrede vorantreibt. Solange man sich in homogenen Diskursen bewegt, ist man relativ unverwundbar. Aber diese Homogenität, die im Singular denkt, gehört der Vergangenheit an. „Einst stellte eine Kirche einen Boden bereit, das heißt ein fest umrissenes Terrain, innerhalb dessen man die soziale und kulturelle Garantie hatte, dass man auf dem Acker der Wahrheit wohnte.“⁸ Diesen „Acker der Wahrheit“ gilt es im Zeichen der Gegenwart zu verlassen und sich in die heterogenen Diskurse der Gegenwart hinein zu wagen. Nicht das Streben nach Sicherheit, Krisenresistenz und Unverwundbarkeit, sondern das Wagnis der Verletzlichkeit steht an. „So gelebt, ist der christliche Glaube Erfahrung von Zerbrechlichkeit, Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben

⁵ „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen [...] Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen. [...] Wie es bei jeder Wachstumskrise geschieht, bringt auch diese Umgestaltung nicht geringe Schwierigkeiten mit sich.“ (GS 4)

⁶ *Michel de Certeau, Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2010, 123. (Französisch: „l'énonçable continue d'être blessé par un indicible.“)

⁷ Marian Füssel sagt über das Gesamtwerk Certeaus: „Das leere Grab wird zur grundlegenden Metapher.“ (*Marian Füssel* [Hg.], *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*. Konstanz 2007, 7). Certeau betreibt in den heterogenen Feldern, die er bearbeitet hat, christologische Erkundungen.

⁸ *Michel de Certeau, GlaubensSchwachheit* (ReligionsKulturen 2). Hg. von *Luce Giard*, Stuttgart 2009, 243.

macht. [...] Vielleicht wird eine Theorie oder Praktik dann christlich, wenn mit der Kraft der Klarsicht und des Sachverstands, einer Tänzerin gleich, das Wagnis auftritt, sich der Exteriorität auszusetzen.⁹

Certeau plädiert für eine Theologie auf Erkundung, die unterwegs ist in der beunruhigenden Fremdheit der Welt. Sie wagt Ortswechsel, wird zur Pilgerin und migriert in fremdes Terrain hinein. Dort ist man noch nicht sprach- und handlungsfähig. Aber man erhält die Chance, eine überraschende, frische Sprache zu gewinnen, die tatsächlich etwas Neues offenbart und damit zugleich neue Handlungsräume eröffnet. Ingeborg Bachmann hat dieses Grenzüberschreitende, Vagabundierende in ihrem Gedicht „Von einem Land, einem Fluss und den Seen“ thematisiert:

„Wir aber wollen über Grenzen
sprechen,
und gehn auch Grenzen noch durch
jedes Wort:
wir werden sie vor Heimweh
überschreiten
und dann im Einklang stehn mit
jedem Ort.“¹⁰

Im Zeichen der Zeit geht die Theologie in Diskurse hinein, die ihr fremd sind und die sie nicht selbst kontrollieren kann. Sie kennt sich dort zunächst nicht aus und macht sich mit diesem Nicht-Wissen angreifbar, z. B. wenn sie in Fragen der Migration als Zeichen der Zeit mitredet oder sich in Armutsdebatten einmischt. Dies gilt auch für die Theologie als Wissenschaft. Wenn sie interdisziplinär anerkannt werden will, ist es notwendig, in interdiszi-

plinäre Debatten hineinzugehen. Sie stellt sich den Fragen, Zweifeln, Vorwürfen, aber auch der Neugier und den Ideen anderer Disziplinen. Das macht die Theologie verletzlich. Aber gerade diese Verletzlichkeit ist der Geburtsort von Innovation, Kreativität, Poesie. Denn erst auf diesem fragilen Weg tragen die Zeichen der Gegenwart ihre Gravuren in die Sprache ein. Sie gehen nicht spurlos an dem vorbei, was man zu sagen hat. In einem Prozess des Gravierens gewinnt die Theologie Gegenwart. Das Ag-giornamento, das Gegenwärtig-Werden, geschieht mittels der Zeichen der Zeit, die in sprachlicher Form auftreten: sie werden benannt. Mit den Gravuren aber werden die Fragen, Themen und Anliegen der Gegenwart in den vorhandenen Sprachschatz eingetragen, so dass dieser sich umgekehrt in Fragen der Gegenwart positionieren kann.

2 Metaphern als „Miniaturgedicht“ – gewagte Überschreitungen

Gottesrede in der Welt von heute ist ein Prozess gewagter Überschreitungen. Die Sprache aber bietet eine spezielle Form an, die solche Überschreitungen ermöglicht: die Metapher. Certeau macht hierbei eine Entdeckung, indem er auf den Gebrauch dieses Wortes in der Alltagssprache Griechenlands schaut: „Im heutigen Athen heißen die kommunalen Verkehrsmittel *metaphorai*. Um zur Arbeit zu fahren oder nach Hause zurückzukehren, nimmt man eine ‚Metapher‘ – einen Bus oder einen Zug.“¹¹ Mit Bus und Zug kommt man

⁹ Ebd., 249 f.

¹⁰ Ingeborg Bachmann, Werke in vier Bänden. Bd. 1 (s. Anm. 1), 84.

¹¹ Michel de Certeau, Kunst des Handelns, Berlin 1988, 215.

aber nicht nur nach Hause, sondern auch in unbekannte Städte und ferne Länder. Metaphern sind dazu da, den Ort zu wechseln, Räume zu durchqueren, Grenzen zu überwinden. Certeau bezieht dies auf Geschichten, sagt damit aber zugleich etwas über das metaphorische Sprechen generell: „Auch die Geschichten könnten diesen schönen Namen tragen: jeden Tag durchqueren und organisieren sie die Orte; sie wählen bestimmte Orte aus und verbinden sie miteinander; sie machen aus ihnen Sätze und Wegstrecken. Sie sind Durchquerungen des Raumes.“¹²

Innovative Metaphern zielen darauf, in unbekanntem Welten sprach- und handlungsfähig zu werden.¹³ Ausgangspunkt ist hierbei eine Erfahrung der Heterogenität. Fremdes begegnet im Eigenen, die Andersheit eines Anderen irritiert, das Unsagbare verletzt das Aussagbare. So hat die Sprache einen Stachel im Fleisch, der sie zur Erneuerung ihrer selbst vorantreibt. Sie hofft auf jenen „erkenntnishaften Ruck“, den Ingeborg Bachmann in ihrer Frankfurter Poetik-Vorlesung beschreibt: „Mit einer neuen Sprache wird der Wirklichkeit immer dort begegnet, wo ein moralischer, erkenntnishafter Ruck geschieht, und nicht, wo man versucht, die Sprache an sich neu zu machen, als könnte die Sprache selber die Erkenntnis eintreiben und die Erfahrung kundtun, die man nie gehabt hat. Wo nur mit ihr hantiert wird, damit sie sich neuartig anfühlt, rächt sie sich bald und entlarvt die Absicht.“¹⁴

Im 19. Jahrhundert hat sich die Beschleunigung in der Überwindung von Entfernungen als *Dampffross* den Weg gebahnt; zur Mitte des 20. Jahrhunderts hin offenbarte sich die schreckliche Seite wissenschaftlichen Fortschritts im *Atompilz*, der alles andere als genießbar ist; der Übergang zum 21. Jahrhundert in die Informationsgesellschaft ist vom *Internet* gezeichnet, bei dem kein Fischer mehr seine Netze auswirft; mittlerweile gibt es Kunststoffe mit *Formgedächtnis*, die jedoch kein Gehirn haben. Die Welt der Erfindungen lebt aus der Kraft von Metaphern, die das benennen, was bisher nicht benannt werden konnte. Eine treffende Metapher hat pragmatische Bedeutung, weil sie in unbekanntem Land Zeichen setzt und damit Orientierung gibt. Sie macht handlungsfähig. Wo Menschen an hohe Mauern und verschlossene Grenzen stoßen, bildet die richtige Metapher die Brücke, die über die Grenze hinaus ins unbekannte Land führt.

Michel Foucault sagt zu Recht, dass „die Metapher eine der Sprache innerliche Struktur ist“¹⁵. Sie verkörpert die Tatsache, dass eine lebendige Sprache, die dem provozierenden Wandel der Wirklichkeit folgt, ohne kühne Überschreitung ihrer selbst nicht auskommt. Die Überschreitung, die in der Metapher geschieht, ist der Sprache innerlich. Wenn man das Metaphorische aus der Sprache herausnimmt, so bricht diese zusammen. Jacques Derrida weist in seiner unnachahmlichen Art darauf hin: „Das Drama – denn dies ist ein Drama – besteht

¹² Ebd.

¹³ An dieser Stelle ist nicht der Ort, die gesamte, höchst spannende Debatte darzustellen, die im 20. Jh. um Sinn und Bedeutung von Metaphern geführt wurde. Vgl. dazu ausführlicher: *Hildegund Keul*, *Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede*, Mainz 2004.

¹⁴ *Ingeborg Bachmann*, *Werke in vier Bänden*. Bd. 4 (s. Anm. 1), 192.

¹⁵ *Michel Foucault*, *Dits et Ecrits*. Schriften. Bd. 1: 1954–1969. Hg. von *Daniel Defert* und *François Ewald* unter Mitarbeit von *Jacques Lagrange*. Aus dem Französischen von Michael Bichoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt a. M. 2001, 492.

darin, daß es mir, selbst wenn ich es wollte, nicht gelingen würde, unmetaphorisch von der Metapher zu sprechen; sie würde fortfahren, sich meiner zu entledigen, und – wie ein Bauchredner – mich zum Sprechen zu bringen, mich zu metaphorisieren.“¹⁶ Metaphern durchziehen die Sprache, legen ihre Bausteine und machen sie zugleich beweglich. Ohne sie gibt es keine Sprachentwicklung, Kulturen geraten in Stillstand.

Sprache braucht ihre eigene Überschreitung, weil sie es immer mit Realitäten zu tun bekommt, die das Sagbare verletzen. Ein Dispositiv des Sagbaren ist demnach das Unsagbare. Auf dieses Unsagbare hin produzieren Metaphern eine Erweiterung des Sprachschatzes. Metaphorische Prozesse sind poetisch, sprachschöpferisch. Sie bewegen sich in einem Spannungsfeld von Ähnlichkeit und Differenz. Im Gegensatz zum Vergleich, der auf Ähnlichkeit setzt, kommt es bei der Metapher auch auf die Differenz an. Das Tischbein bringt den Tisch zwar zum Stehen, aber nicht zum Laufen. Wer die Differenz außer Acht lässt, scheitert an der Innovation, welche die Metapher bewirkt. Sie erzeugt ein neues Wort, ein neues Sprachzeichen. Die Sprache verändert sich nicht nur dekorativ, sondern sie entdeckt tatsächlich Neues.

Eine gute Metapher ist scharfsinnig. Sie führt zu einem Aha-Erlebnis, weil das endlich begriffen werden kann, was zuvor nicht zu begreifen war. Innovative Metaphern sind eine Offenbarung. Besonders deutlich wird dies bei jener zugespitzten Metapher, die in der Linguistik „Oxymoron“ genannt wird. *Bittere Süße, beredtes Schweigen, stummer Schrei, entfernte Nähe*

– das Oxymoron verbindet Worte miteinander, die sich ihrem Wort-Sinn nach widersprechen. Gerade ihr Widerspruch macht sie zu einer Aussage, die einen schwierigen Sachverhalt verblüffend genau zur Sprache bringt. Ein Kuss kann zugleich bitter und süß sein, wenn er beispielsweise ein Abschiedskuss ist. Und es gibt Situationen, in denen das Schweigen mehr sagt als alle Worte, weshalb es äußerst beredt ist. Die griechische Benennung *Oxymoron* sagt aus, dass es sich bei dieser Sprachfigur um eine „scharfsinnige Dummheit“ handelt (ὄξύς = scharf, scharfsinnig; μωρός = töricht, dumm).¹⁷ Selbstverständlich ist diese Bezeichnung selbst ein Oxymoron, denn die Eigenschaften *dumm* und *scharfsinnig* widersprechen sich.

Allerdings trifft die Benennung „scharfsinnige Dummheit“ nicht nur auf die Sprachfigur des Oxymoron zu. Vielmehr ist jede gute Metapher eine scharfsinnige Dummheit. Wenn sie neu ist und sich im Sprachgebrauch noch nicht eingebürgert hat, merkt man dies sofort. Und wenn sie gut ist, d. h. wenn sie ein neues Phänomen treffend benennt, dann wird die scharfsinnige Dummheit mit ihrem Scharfsinn vielleicht so bestechend sein, dass sie sich durchsetzt und allmählich ganz selbstverständlich zum Wortschatz gehört. Eine innovative Metapher ist eine scharfsinnige Dummheit, die mit ihrem Scharfsinn besticht. Weil sie kurz und knapp ein Phänomen benennt, das ansonsten schwer zu beschreiben wäre, ist sie ausgesprochen gut zu gebrauchen. Sie hat pragmatische Relevanz. Paul Ricoeur sagt in seiner viel debattierten Metaphertheorie, „daß nämlich jede Metapher ein Miniatur-

¹⁶ Jacques Derrida, Der Entzug der Metapher, in: Anselm Haverkamp, Die paradoxe Metapher (Neue Folge 980), Frankfurt a. M. 1998, 197–234, hier 199.

¹⁷ Vgl. Otto F. Best, Handbuch Literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele, Frankfurt a. M. 2000, 377 (1. Aufl. 1972).

gedicht ist¹⁸. Dem kann man nur zustimmen, zumindest was innovative, treffende, offenbarende Metaphern betrifft. Sie sind poetisch, weil sie eine Sprachschöpfung verkörpern und jenen Sprachschatz erweitern, der in der Tat ein Schatz ist.

Weiterführende Literatur:

Benedikt Gilich, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen 8), Stuttgart 2011. Dem Konzept der Reihe „ReligionsKulturen“ entsprechend, stellt sich diese Metaphorologie einem bestimmten interdisziplinären Diskurs der Gegenwart: der Metaphernforschung. In Auseinandersetzung mit Ricœur, Derrida und Johnson sowie dem „embodied realism“ von Lakoff zielt es auf eine „Verkörperung der Theologie“, eine Gottesrede, die sich in heutigen Lebenskontexten verortet.

Erich Garhammer, Zweifel im Dienst der Hoffnung: Poesie und Theologie, Würzburg 2011. Diese theologischen Erkundungen in der Welt der Literatur zielen auf überraschende Begegnungen. Ausgewählte Leseproben wollen eigene Leseerfahrungen eröffnen. Dabei kommen Klassiker genauso zu Wort wie neuere AutorInnen, u. a. Felicitas Hoppe, Patrick Roth und Petra Morsbach. Eine inspirierende Sonntagslektüre.

<http://www.theologie-und-literatur.de>. Mit Hilfe dieser Homepage kann man in den aktuellen Debatten auf dem Laufenden bleiben und erhält monatlich einen inspirierenden, gut recherchierten Literaturtipp.

3 Vagabundierendes Denken und poetisches Sprechen – Gottesrede in einer verletzlichen Welt

„Doch mit Gott ist man nie fertig.“¹⁹ Diese Aussage Certeaus findet in der Theologie zweifellos hohe Zustimmung. Mit Gott hat man es – wie bei der Liebe – mit einer Größe zu tun, wo das Aussagbare unablässig vom Unsagbaren verletzt wird. Dies gilt per definitionem, wie es in dem Oxymoron zum Ausdruck kommt: „Wenn du es begriffen hast, dann ist es nicht Gott.“ Jede Gottesrede ist metaphorisch und muss sich der Verletzung durch das Unsagbare bewusst sein. Zugleich kann dies keine Ausrede sein, um sich der Anstrengung des Begriffs und damit der Anstrengung metaphorischer Prozesse zu entziehen.

Poetisch wird die Theologie nicht dadurch, dass man mit ihr hantiert, bis sie sich neuartig anhört – darauf weist Bachmann zu Recht hin. Es geht nicht darum, dass längst Bekanntes schöner klingt. Poetisch wird die heutige Gottesrede durch kühne Überschreitungen in die Verwerfungen der eigenen Zeit hinein. Das Christentum hat zu solchen Überschreitungen eine besondere Beziehung, denn es gründet selbst auf einem gewagten Akt der Überschreitung. Der christliche Glaube besagt, dass Gott in Jesus Christus Mensch wird. Das ist ein riskanter Ortswechsel, eine kühne Überschreitung, ein gewagter Akt der Migration. Dies mag auf den ersten Blick als eine sehr steile These erscheinen. Aber die Wortgeschichte zeigt, dass sie naheliegend ist. Denn das lateinische „migrare“ bedeutet allgemein „den Ort wechseln“ und speziell auswandern, eine

¹⁸ *Paul Ricœur*, Die lebendige Metapher. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz (Übergänge – Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 12), München ²1991, VII.

¹⁹ *Michel de Certeau*, GlaubensSchwachheit (s. Anm. 8), 16.

Grenze überschreiten. Nichts anderes tut Gott in der Inkarnation. Gott, das absolute Gegenüber, der Schöpfer der Welt, wechselt den Ort und geht mitten in die Schöpfung hinein. Es gibt keinen größeren und riskanteren Weltenwechsel. Von einem wohl geschützten, geradezu unverwundbaren Ort aus geht er an einen unsicheren Ort, der voller Gefahren ist. Jesus Christus ist verwundbar und angreifbar. Er begibt sich in die Hände von Menschen und ist auf deren Zuwendung angewiesen – oder ihrer Grausamkeit ausgeliefert. Die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus ist ein äußerst riskanter Ortswechsel, ein gewagter Akt der Migration.²⁰

Mit dieser gewagten Hingabe zeigt sich Gott mit den Menschen solidarisch. „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ (GS 22) Christus folgend, liegt die höchste Berufung der Menschen darin, im Fleisch Mensch zu werden, und das heißt: in den konkreten Realitäten der eigenen Zeit. Der christliche Glaube ist nichts Außerirdisches, sondern er vollzieht sich in der Berufung zur Menschwerdung. Die Menschwerdung Gottes und der Menschen geschieht mitten in den Umbrüchen und Konflikten der eigenen Zeit.

Dieser Ansatz bei der Inkarnation, wie ihn das 2. Vatikanische Konzil vertritt, ist wegweisend für die poetische Ausrichtung der Theologie. Er schickt die Gottesrede mitten hinein in die heterogenen Diskurse der Gegenwart: in soziale Verortungen, politische Herausforderungen, wissenschaftliche und kulturelle Debatten. Theologie im Zeichen der Inkarnation stellt sich der Welt, die selbst aufs äußerste verwundbar ist – das zeigen die Ereignisse rund um Lampedusa²¹ auf erschreckende Weise. Hier gilt es, Perspektiven des christlichen Glaubens einzubringen. Dies geht jedoch nicht, ohne die eigene Verletzlichkeit aufs Spiel zu setzen. Erst wenn die Theologie diese Situation der „GlaubensSchwachheit“ akzeptiert, wie Certeau dies nennt, wenn sie sich der Verletzlichkeit stellt, kann der Glaube in den Überraschungen metaphorischer Prozesse eine neue Stärke entwickeln.

Certeau stellt heraus, dass die Lesbarkeit der Schöpfung als von Gott gesprochener Sprache bereits in der Moderne Risse und Brüche erfahren hat. In einer „gebrochenen Gegenwart“ geht es darum, „die Gottesfrage und ihre verschwiegenen Wege in der Existenz“²² zu erkunden. Die Verortung des Evangeliums in der Gegenwart, auf die das Konzil die Theologie ver-

²⁰ Vgl. hierzu *Hildegund Keul*, *Weihnachten – Das Wagnis der Verwundbarkeit*, Ostfildern 2013, insbesondere 66–70, 107–126. Dieses Weihnachtsbuch ist meines Wissens das einzige, das Migration, Lampedusa und Frontex thematisiert.

²¹ Am 3. Oktober 2013 waren etwa 500 Flüchtlinge aus Nordafrika auf einem viel zu kleinen und fahruntüchtigen Boot vor Lampedusa unterwegs nach Europa. Sie wollten achtlos vorbeifahrende Schiffe mit einem Feuerzeichen auf ihre lebensbedrohliche Situation aufmerksam machen. Es brach ein Feuer aus, in dessen Folge mehr als dreihundert Flüchtlinge ums Leben kamen. Europa sichert seine Außengrenzen nahezu gnadenlos, um die Ressourcen seiner Bürgerinnen und Bürger zu schützen – und nimmt dabei in Kauf, dass immer mehr Menschen auf der Flucht im Mittelmeer ums Leben kommen. Man schützt sich vor Verwundung, indem man Andere der Verwundbarkeit aussetzt. Hier hat die Weihnachtsbotschaft besondere Bedeutung: für ein humanes Leben reicht Selbstschutz nicht, sondern es braucht das Wagnis der Verwundbarkeit, das man selbst eingeht.

²² *Michel de Certeau*, *GlaubensSchwachheit* (s. Anm. 8), 13; *Daniel Bogner*, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002.

pflichtet, geschieht sprachlich gesehen in metaphorischen Prozessen. Die Frage nach der Poesie theologischen Sprechens richtet den Blick daher auf die sprachschöpferische Kompetenz der Theologie in den Fragen der eigenen Zeit.²³

Die Gravuren, welche die Zeichen der Zeit in die theologischen Diskurse einschreiben, machen das Evangelium nicht nur für den inneren Zirkel der Theologie, sondern auch gesellschaftlich überhaupt erst lesbar. Es kann in gesellschaftlichen Debatten zum Thema werden und zum Tragen kommen. Poesie ist auch in der Theologie keine Frage der Dekoration. Sie erkundet vielmehr Metaphern, die einen anderen, überraschenden Blick auf die Realitäten der Welt eröffnen. Sie stellt vor die Gretchenfrage der Fundamentaltheologie: Was hat man zu sagen, wofür sich fragende Menschen auch interessieren und was ih-

nen dazu verhilft, eigene Antworten zu finden? Womit kann man dem Evangelium in der heutigen Zeit Gewicht verleihen, so dass es den Menschen dieser Zeit auch tatsächlich dient?

Die Autorin: geb. 1961; Dr. theol. und M.A.; *Studium der Theologie und Germanistik in Trier, Jerusalem und Würzburg; Leiterin der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, außerplanmäßige Professorin für Fundamentaltheologie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Würzburg. Publikationen (Auswahl): Auferstehung als Lebenskunst. Was das Christentum auszeichnet, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014 (erscheint im Februar 2014); Weihnachten – Das Wagnis der Verwundbarkeit, Ostfildern 2013; Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede, Mainz 2004.*

²³ In der Theologie werden derzeit vermehrt sprachschöpferische Erkundungen betrieben; vgl. beispielsweise: *Bernhard Fresacher* (Hg.), *Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft*, Ostfildern 2010; *Andreas Benk / Martin Weyer-Menkhoff* (Hg.), *Gesucht: Glaubwürdige Gottesrede. Fundorte vor unserer Haustür*, Ostfildern 2012.

Klaus Müller

Neue Medien und die Sprache der Verkündigung

◆ Welche Gründe hat „die Not der durchschnittlichen Predigt“? Welche werden durch die kulturprägenden Neuen Medien mitbestimmt? Der Autor verweist auf brisante Interferenzen, Spannungen bis hin zu Unverträglichkeiten, zu denen es zwischen beiden kommen kann. Verkündigung steht heute unter veränderten Rahmenbedingungen, für die Klaus Müller nicht nur sensibilisiert, sondern auch konkrete Vorschläge für die Sprache der Verkündigung bringt. (Redaktion)

1 Predigtnot

Wer sich dem Thema „Sprache und Verkündigung“ nähert, gerät schnell in Versuchung, einem Theorem des neben Ludwig Wittgenstein größten Sprachphilosophen deutscher Zunge aus dem 20. Jahrhundert zu verfallen: Karl Valentins unsterblichem Diktum, dass früher sogar die Zukunft besser gewesen sei.

Bei einer anderen, einer zeitgenössischen Stimme, tritt an die Stelle solcher Ironie blanker Sarkasmus: In seinem Buch mit dem Titel *Vom Aufenthalt*, einer Besprechung der Scherben des Weltgebäudes, über die wir hinweg trampeln, wie es im Klappentext heißt, – in diesem Buch macht Botho Strauß eine aufwühlende Bemerkung über die christliche Predigt:

„Das Grauen Gott. Schon Kierkegaard spottete der Pastoren, die Gott in Süßigkeit und Mondschein tauchen. (Heute würde

man sagen: Eine protestantische Predigt, das ist in den meisten Fällen, als spräche ein Materialprüfer vom TÜV über den Heiligen Gral).“¹

Wobei vor einiger Zeit ein Kurienbischof in Rom ganz Ähnliches über die eigene katholische Predigtkultur bzw. -unkultur sagte.² Und dann zitiert Strauß den Philosophen Sören Kierkegaard mit dem Diktum, dass Gott, der geliebt werden wolle, mit Hilfe von Unruhe nach dem Menschen jage.³

Vielleicht rührt die Not der durchschnittlichen Predigt daher, dass von eben dieser Unruhe in ihren Worten nichts mehr zittert. Das mag eine Vielzahl von Gründen haben. Drei scheinen mir besonders auf der Hand zu liegen – und zudem von der unsere spätmoderne Kultur formatierenden Durchherrschaft seitens der Neuen Medien exponentiell gesteigert zu werden:

¹ Botho Strauß, *Vom Aufenthalt*, München 2009, 105.

² Vgl. Nick Squires, Catholic priests urged to liven up sermons, in: The Telegraph vom 06.11.2011. (<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/8872795/Catholic-priests-urged-to-liven-up-sermons.html> [Letzter Aufruf: 01.12.2013]).

³ Vgl. Botho Strauß, *Vom Aufenthalt* (s. Anm. 1). 105.

2 Vergleichgültigung

Der erste Grund hat zu tun mit dem, was gemeinhin und meist sehr oberflächlich „Postmoderne“ heißt. Dieser Denkstil, der philosophisch seine Zukunft auch schon hinter sich hat (und wohl nur eine kulturelle Parenthese war), aber sich im populären Feuilleton nach wie vor eines recht fidelen Nachlebens erfreut, pflegt einen programmatischen Pluralismus von Sprachen, Formen, Auffassungen in Bezug auf ein und denselben Gegenstand: Statt der *einen* Wahrheit *die* Wahrheiten, statt der *einen* großen Erzählung *die* vielen Geschichten, seien sie so heterogen, wie sie wollen, denn: „Es lebe der Vielfalt.“⁴ Wenn in diesem Sinn gleich-gültig ist, wie ich etwas auffasse oder ausdrücke, setzt das voraus, dass ich darauf verzichte, es letztlich sogar ausschließe, dass sich etwas so und nicht anders verhält, dass ich es darum so und nicht anders auffassen oder ausdrücken muss. Das heißt: Ich bestreite, dass etwas einen Sinn hat, in Bezug auf den es dann auch sinnvoll ist, nach „wahr“ oder „falsch“ zu fragen. Sinn aber wird bewahrt und vermittelt in Sprache – der griechische Begriff „logos“ bekundet das trefflich kraft seiner Übersetzbarkeit durch „Wort“ und „Sinn“. Beruht das grundstürzende, manchmal denunzierende Votum der Postmoderne gegen den Sinn weder auf schlichter Willkür noch auf Denkverweigerung, so könnte es sich allenfalls auf den Nachweis stützen, dass auch noch so umfängliche, ja gigantische Arbeit an der Sprache Sinn nicht wirklich erschlossen hat – folglich Sinn auch nicht mehr ge-

sucht werden kann. Dass es solche Arbeit an der Sprache tatsächlich gab und auch dieses enttäuschende Resultat, daran hat die Postmoderne m. E. ihre entscheidende Auftrittsbedingung. Eine aufregende Anschlussfrage wäre, ob und inwiefern dieser Denkstil nicht zuletzt von der christlichen Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinnes vorbereitet wurde und heute unter dem Signet der Virtualität im Sinn eines endlosen Spiels mit Bedeutungen einen kulturellen Siegeszug feiert.⁵

Ohne Übertreibung kann man unsere Epoche die Epoche der Sprache nennen. Noch niemals zuvor in der Geschichte der Menschheit wurde so viel über Sprache geforscht. Je tiefer man in die Strukturen der Sprache eindrang, so hoffte man, desto genauer ließen sich Sinn und Wahrheit erschließen. Doch diese Hoffnung trog. Am Ende scheinen Zeichen nur noch endlos auf andere Zeichen zu verweisen. Und statt etwas immer besser zu verstehen, begnügt man sich damit, es immer nur anders zu verstehen. Sprache wird nicht mehr zuge-
traut, ein geordnetes Universum von Sinn oder gar Sinn überhaupt zu vermitteln. Darum wird dieser – wenn schon – in Bildern und in der Musik gesucht. Der scharfsinnige italienische Soziologe Francesco Alberoni meinte schon früh, vor allem die Rockkonzerte mit ihren außerordentlichen Szenographien, mit künstlichem Nebel, Lichteffekten, Tausenden von Personen in Trance seien die großen religiösen Zeremonien unserer Zeit. Die elektronisch gesteuerten Bilder, die stark auf Wiederholung, also Einhämmern angelegten Rhythmen machen zugänglich, woran die

⁴ Odo Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: *ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116, hier 110.

⁵ Vgl. dazu Gianni Vattimo, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München 2002, hier bes. 40–97.

Vernunft, der Logos nicht rühren könne. Madonna, Michael Jackson, Lucio Dalla etc. wären die Schamanen-Priester einer vitalistischen Religion der Natur und des Menschen, in der sich das Hässliche als schön, das Blasphemische als göttlich manifestiere.⁶ Dafür spricht Einiges.

3 Kommunikationsinflation

Ein Zweites kommt hinzu. Unsere Epoche ist die Epoche der Sprache nicht nur, was die Intensität der Beschäftigung mit ihr betrifft. Sie muss als Epoche der Sprache auch gelten im Blick auf die Extensität ihres Gebrauchs. Niemals in der Geschichte zuvor wurde so viel geschrieben, publiziert, geredet, gesendet, kommuniziert. Schon längst leben wir im „world-village“: So wie in einem kleinen Dorf jeder jeden kennt und ohne allzu große Verzögerung jeder über jeden alles erfährt, so sind wir heute weltweit und gelegentlich darüber hinaus informationstechnisch verknüpft. Sekundenschnell partizipieren wir an jedem beliebigen Ort der Welt an Glück und Not anderer. Twitter und Facebook sei Dank. Damit sind gewisse Vorteile verbunden, Nachteile freilich mindestens gleichermaßen.

Ich lasse hier die ganze (an sich äußerst brisante) Debatte um das Verschwin-

den der Privatsphäre beiseite, um mich auf das zu konzentrieren, was man die Metaphysik der Telematik nennen könnte. Der Internetforscher Geert Lovink spricht mit Blick auf die boomende Blogger-Kultur von „digitalem Nihilismus“⁷, weil die allermeisten Blogs, also Web-Tagebücher, nichts anderes als Selbstdarstellungen oder Ausdruck von Selbstdarstellungszwang sind, die gar nicht gelesen werden, sodass – mit Ausnahme weniger Spitzenblogger – „[j]eder [...] seine eigene Nische“⁸ ist, also das genaue Gegenteil von Kommunikation eintritt. Einer dieser Spitzenblogger, mit Namen Spokker Jones, schrieb neulich:

„In vierzig Jahren wird das Internet unter einer gigantischen Implosion der Dummheit kollabieren. Dann möchte ich sagen können: Ich war dabei.“⁹

Schon früh sah sich selbst der Medien-Papst Marshall McLuhan in der Bewertung der neuen Medienwirklichkeit hin und her gerissen, weil er zum einen in der pfingstlichen Interpretationsperspektive eine medial vermittelte epochale Neugestalt des mystischen Leibes Christi oder – anderes Bild – das „Neue Jerusalem“ emporsteigen sah,¹⁰ andererseits das trügerische Double des wiederkommenden Christus, das im Neuen Testament die Namen „Fürst dieser Welt“ und „Antichrist“ trägt.¹¹ Heutige Internet-Pioniere wie Nicholas Carr

⁶ Vgl. *Francesco Alberoni*, C'è una nuova religione e avanza a suon di rock, in: *Corriere della sera* vom 27.07.1992, 1.

⁷ *Geert Lovink*, Ich blogge, also bin ich, in: *Die Zeit*, Nr. 52, vom 19.12.2007, 55. Dazu auch *ders.*, *Zero Comments*. Elemente einer kritischen Internetkultur, Bielefeld 2007.

⁸ *Thomas Groß*, Per Anhalter durchs Pluriversum, in: *Die Zeit*, Nr. 38, vom 14.09.2006, 49–50, hier 50.

⁹ Zit. nach *Geert Lovink*, Ich blogge, also bin ich (s. Anm. 7), 55.

¹⁰ So in einem Playboy-Interview von 1969. Vgl. *Erik Davis*, *Techgnosis. Myth, Magic + Mysticism in the Age of Information*, New York 1998, 254–255.

¹¹ So in einem Brief an den thomistischen Philosophen Jacques Maritain. Vgl. *Matie Molinaro/Corinne McLuhan/William Toye* (Hg.), *Letters of Marshall McLuhan*, Toronto–Oxford–New York 1987, 370.

oder Jaron Lanier verschärfen diese Ambivalenz zu einer radikalen Kritik der sogenannten „Schwarm-Intelligenz“ – das ist nichts anderes als eine säkulare Chiffre für das digitale Pfingsterlebnis. Sie besteht in dem, was angeblich herauskommt, wenn ganz viele etwa zu einem Thema im Netz einen Beitrag leisten. Für die Kritiker freilich handelt es sich lediglich um die Ermittlung von Meinungsdurchschnitten, eine Mainstream-Kultur, in der das Kollektiv alles, der Einzelne nichts bedeutet und Wissen wie Wahrheit zu Illusionen herabsinken, von denen wir vergessen haben, dass es welche sind – um auf eine Formulierung Nietzsches anzuspielden. Carr wörtlich:

„Die ekstatischen Visionen des Web 2.0 setzen die Hegemonie des Amateurs voraus. Ich meinerseits kann mir nichts vorstellen, das furchterregender wäre.“¹²

Botho Strauß stützt diese kritische Sicht: Das „Netz“ fungiert für ihn als Schlüssel und Gefängnis zugleich. Es erschließt uns ganze Informationsgebirge, aber zugleich muss uns diese – in gewissem Sinn einer Paranoia ähnliche – Vernetzung von allem mit allem schwindelig machen, weil wir gar nicht mehr wissen, wo in dem ganzen Gebilde, das kein Zentrum und kein Ziel hat, wir eigentlich stecken, was wir durch unser Eingreifen und Mittun an Konstruktivem oder Destruktivem veranlassen.

„Hier scheint jeder Unterschied zwischen innen und außen, zwischen Denken und Hirn, Militäroperation und dem Informationssystem der Ameisen, zwischen passiv und aktiv dahinzuschwinden.“¹³

Wir könnten, schlägt Strauß vor, unseren lebensweltlichen Ort „Arachnotopie“¹⁴ nennen – vom griechischen Wort „arachne“, zu Deutsch: Spinne; sie könnte als „Wappentier unseres Gegenwartsbewusstseins“¹⁵ fungieren. Aber da niemand mehr außerhalb des Netzes denkt oder lebt, bleibt dahingestellt, wer Spinne ist und wer Fliege – vermutlich gilt auch hier das Gesetz der Metamorphose.

Wenn wahr ist, wovon die Netzwelt-Vordenker wie Steven Levy, George Dyson, Kevin Kelly und der schon erwähnte Jaron Lanier unisono überzeugt sind – dass es sich bei der Cyber-Kultur um nichts anderes als eine „neue Religion“¹⁶ handelt, noch dazu eine, die mit ausgesprochen starken Machtfaktoren einhergeht –, wenn das wahr ist, dann steht der Gegenwartsphilosophie eine ordentliche Portion neuer Religionskritik ins Haus.

4 Iconic Turn

Und das Dritte: Zur Entlastung von der Informationsüberflutung werden massenmedial Sprachzeichen durch Bilder ersetzt werden. Das muss für die Verkündigungsarbeit gleich doppelt als Hypothek zu Buche schlagen: Sprachvermögen wird zurückgeschnitten; das seelische Bildrepertoire, aus dem sich jedes Wort religiöser Sprache speisen muss, weil sich – verkürzt gesagt – von Geistigem, Unsichtbarem nur sprechen lässt, indem Sprache selbst bildhaft wird – Stichwort Analogie! –,

¹² Zit. nach Alex Rühle, Ritter der Schwafelrunde, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 28, vom 03.02.2006, 13.

¹³ Botho Strauß, Die Unbeholfenen. Bewusstseinsnovelle, München 2007, 71.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Gespräch mit Jaron Lanier, „Eine grausame Welt“, in: Der Spiegel 46/2006.

dieses Bildreservoir wird manipuliert, langfristig ganz zerstört. Und nota bene: Reduktion von Sprachkraft und Destruktion der inneren Bilder betrifft beide Seiten: die Hörenden und die Predigenden.

Bild statt Sprache war die erste Konsequenz, welche die Informationsindustrien ziehen, um uns trotz Datenüberflutung bei der Stange zu halten. Freilich gibt es einen gewissen Bestand von Informationen, die sich nur sehr umständlich, unzureichend oder sogar gar nicht in Bilder umsetzen lassen. Was aus diesen Gründen notgedrungen sprachlich bleiben muss, wird dann wenigstens sprachlich handsam gemacht. Inhalte treten zurück, bis dahin, dass sie überflüssig sind. Die Info muss lediglich konsumierbar sein. – Wie Fast Food.

Wenn Menschen tagein tagaus so reden hören – und viele hören fast nur so reden –, bleibt das nicht weniger folgenreich wie die Ersetzung von Sprache durch Bilder. Antworten beschränken sich auf diffus artikulierte Werturteile, die nicht weiter begründungsfähig sind. Das Gefühl für Zusammenhänge, für Tonfall, Nuance, Anspielung schwindet, auch das für Mehrdeutigkeit, die den Raum auf tut, in dem allein der Großteil persönlicher, zumal das Intime tangierender Mitteilungen untergebracht werden kann. Zur Grundüberzeugung der meisten Medien-Worker gehört, dass sich gegen die Halden öffentlichen Sprachmülls Einprägsames nur noch in Gestalt von Gag und Schock übermitteln lässt – Artikulationsformen, die davon leben, dass sie sich jedweder Rücksicht begeben.

5 Eigenbotschaft der Medien

Damit ich nicht falsch verstanden werde: Kulturpessimismus und Moderne-Skepsis in der Spur eines Ludwig Klages oder Mar-

tin Heidegger liegen mir fern. Ich halte es im Gegenteil für überfällig, auch das Phänomen der Technik einer ausdrücklichen Technotheologie zu würdigen. Das Kombinat der sogenannten Telematik, also der Verschmelzung klassischer Informationskanäle mit der digitalen Technik und ihrer Ermöglichung interaktiver Kommunikation, lädt dazu regelrecht ein. Denn zum einen gehört Kommunikation vor allem in Gestalt der Verkündigung zum Kerngeschäft der theologischen Praxis. Zum anderen aber führt das Phänomen der Neuen Medien auch als solches eine ganz eigenartige religiöse Aura mit sich. Zwischen beiden Seiten kann es zu brisanten Interferenzen kommen, auch zu Spannungen, bis hin zur Unverträglichkeit: dass sozusagen die Eigenbotschaft, die das Medium immer auch schon allein kraft seiner eigenen Struktur und seines Rhythmus sendet, den transportierten Inhalt regelrecht dementiert. Auf solche Hintergrundprozesse möchte ich die Aufmerksamkeit lenken im Sinne einer Sensibilisierung für das Neue an den Rahmenbedingungen der Verkündigung auf dem Areopag der Neuen Medien.

6 Poetische Therapeutik

Zu Zeiten eines Berthold von Regensburg, eines Meister Eckhart, eines Martin Luther, eines Abraham a Santa Clara, eines Schleiermacher hat sich zumal die deutsche Sprache am Sprechen der Prediger gleichsam semantisch und poetisch aufgeladen. Vielleicht besteht heute ein umgekehrter Zusammenhang: dass die Sprache der Verkündigung, will sie überhaupt noch im Rauschen der Kommunikationen vernommen werden, am Granit großer Poesie geschliffen wird. Um nicht missverstanden zu werden: Es geht nicht darum, dass

Predigende aus Gedichten oder Romanen zitieren. Stattdessen müssen sie sich selbst der Imaginationskraft großer Poesie in Prosa und Lyrik aussetzen, um wieder zu lernen, aus ihrem eigenen kreativen Zentrum heraus urpersönlich zu formulieren.

Der Absichtslosigkeit, die zu einem solchen Sich-Anvertrauen an die Sprache eines anderen gehört, kommt entgegen, wenn Theologinnen und Theologen nicht nur und nicht einmal zuerst zu Werken greifen, die thematisch der christlichen Bilder- und Gedankenwelt zugehören. Denn es tut denen, die oft von Gott und den großen Dingen zu sprechen haben, gut, sich von Dichterinnen und Dichtern weit in die „Welt“ und vor allem zu den kleinen Dingen mitnehmen zu lassen. Schon in den Büchern Christine Lavants geschieht das oder bei Richard Exner trotz der unmittelbaren Präsenz christlicher Merkmale. Noch mehr von der Wirklichkeitsdichte werktäglicher Szenen und selbst scheinbar banaler Beobachtungen vermitteln etwa die Prosa-Miniaturen einer Sarah Kirsch, die Erzählungen Abraham Sutzkevers, des wohl bedeutendsten jiddischen Dichters unserer Epoche, oder viele Werke von Botho Strauß und Peter Handke. Eine Verdichtung von Wirklichkeit in Versform bis dahin, dass sie in Wahrheit einer Neuschaffung von Wirklichkeit gleichkommt – bald tröstend, bald verstörend, je nachdem –, hat sich Jan Skacel abgerungen. Die kongeniale Übertragung vieler seiner Gedichte vom Tschechischen ins Deutsche durch seinen Kollegen und Freund Reiner Kunze muss als poetischer Glücksfall gelten.

Andere Dichter wären zu nennen – und nicht einmal wenige –, deren Werke ähnliche Aufmerksamkeit verdienen. Auch habe ich mich bei den eben genannten Beispielen auf zeitgenössische Autorinnen und Autoren beschränkt. Selbstredend haben uns die Klassiker von Homer über Dante bis Lessing, Hölderlin und Heine nicht weniger zu lehren. Gleichwohl, scheint mir, führt die Dichtung der jüngsten Vergangenheit wie der Gegenwart ein unverdientes Schattendasein. Am allerwenigsten können diejenigen, die wie u. a. die Predigenden ihr Ohr an der Sprache ihrer Zeit haben müssen, um selbst so sprechen zu lernen, dass sie verstanden werden, darauf verzichten, der Sprache der Poesie von heute nachzulauschen.

Wer immer die Geduld aufbringt, Dichterinnen und Dichtern zuzuhören, wird verändert durch die Sprache, die sie sprechen. Ich sehe sieben Momente solcher Verwandlung, die unmittelbar den Dienst der Predigt betreffen (und alle ließen sich an poetischen Beispielen der Gegenwart exemplifizieren): (a) Mediale Askese, (b) Prägnanz der Motive, (c) Welthaltigkeit, (d) Sprachgenauigkeit, (e) Behutsamkeit, (f) Metaphorisierung der Sprache, (g) Einübung ins Schweigen.¹⁷

Nur diesen letzten Punkt möchte ich abschließend etwas ausfalten, weil er mir besonders wichtig erscheint: Heinrich Schlier schrieb einmal, die Stille vor dem Wort sei der „Mutterschoß des Wortes, der es lange trägt, um es zu gebären“¹⁸. Ich möchte hinzufügen: Das Wort muss auch

¹⁷ Vgl. dazu ausführlich *Klaus Müller*, Homilie und Poesie. Über ein enges, aber nicht immer einfaches Verwandtschaftsverhältnis, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995), 64–79.

¹⁸ *Heinrich Schlier*, Verkündigung und Sprache, in: *ders.*, *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*. Bd. 4, hg. v. *Veronika Kubina* und *Karl Lehmann*. Mit einem Geleitwort von *Joseph Ratzinger*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1980, 3–19, hier 17.

wieder in Stille münden, um es selbst sein zu können. Stille ist so etwas wie Fassung des Wortes, die allererst seine Gestalt und seinen Wert zur Geltung kommen lässt. In besonderem Maß gilt das für den öffentlichen Umgang mit den großen Worten des Glaubens in der Predigt. „Wer nicht zu schweigen gelernt hat, darf eigentlich nicht von Gott sprechen.“¹⁹ Selbstverständlich ist den Predigenden aufgetragen, Gottes Wort weiterzusagen und auszulegen, also zu reden. Doch auch schweigend sagen sie etwas, sagen sie vielleicht sogar das Wichtigere: Schweigend deuten sie stumm auf den Raum, aus dem das Wort kommt. Solche Einübung ins beredte Schweigen fällt in einer Epoche, in der „Kommunikation“ als Zauberwort und „kommunikativ“ als Kompliment gilt, nicht leicht. Gerade Werke der Dichtung aber vermögen mit der Dialektik von Wort und Schweigen vertraut zu machen, weil eines ihrer verblüffendsten Vermögen darin besteht, das eigene Sprechen im Vollzug der Äußerung sozusagen durchzustreichen, ohne einem performativen Selbstwiderspruch zu verfallen. Auch die Mystik aller Religionen und Zeiten kennt diese sprachliche Gegenwärtigkeit, um jene Erfahrung zu bezeugen, vor der die Worte versagen.

7 Und dennoch: Bilder auch

Gegen die vorausgehend vorgetragene Kritik der Bilderinflation bleibt allerdings

festzuhalten, dass Bildern eine ganz eigene Dignität in religiöser Kommunikation zuzuerkennen bleibt. Wie das konkret aussieht, ließe sich vielleicht nicht zuletzt von dem lange für Benetton arbeitenden Fotografen Oliviero Toscani lernen. Skandal machte Toscani eigentlich immer, und eine gewisse Zeit erweckte er auch durchaus den Eindruck, dass es ihm nur eben darum ginge, etwa bei der Kampagne für die „Jesus-Jeans“ in den 1970er-Jahren, bei der er aufreizende Fotos mit biblischen Kernsätzen verknüpfte (etwa „Wer mich liebt, folge mir nach“ – geschrieben auf ultrakurze Jeans, die sich über ein weibliches Gesäß spannen).²⁰ Später kamen die weltweiten Kampagnen u. a. mit einem ölverschmierten Seevogel, einem erschossenen Mafia-Opfer, einem blutdurchtränkten Soldatenhemd mit Einschussloch aus dem Kosovo-Krieg, einem sterbenden Aidskranken in den letzten Lebensmomenten oder einem Neugeborenen, das blutverschmiert noch an der Nabelschnur hängt.²¹ Alle diese Bilder – Werbeplakate – mit dem oft unscheinbar kleinen Logo „United Colors of Benetton“ versehen – entfachten heftigste Debatten. In ihrem Verlauf vermochte Toscani gegen den anfänglichen, auch von ihm selbst genährten Verdacht, das Elend der Welt in den Dienst von Pullover-Marketing zu stellen,²² zu entkräften. Der Journalist und Schriftsteller Contardo Calligaris hat Toscanis entscheidende Überlegungen in den Gedanken gefasst, er bringe humanes Gedankengut unter

¹⁹ Franz Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, in: IKZ 11 (1982), 113–122, hier 122.

²⁰ Vgl. dazu Oliviero Toscani, Die Werbung ist ein lächelndes Aas. Deutsch von Barbara Neeb, Frankfurt a. M. 1997, 135–138. – Bildbeleg etwa in Thomas Hüetlin, Sei ein Genie, bitte!, in: SPIEGELreporter 04/2000, 118–123, hier 123.

²¹ Vgl. die Bildbelege und Toscanis Kommentare in Oliviero Toscani, Die Werbung ist ein lächelndes Aas (s. Anm. 20).

²² Vgl. dazu: Darf man mit diesem Photo für Pullover werben? Für das SZ-Magazin diskutieren: Kulturphilosoph Neil Postman und Oliviero Toscani, Erfinder der umstrittensten Anzeigen-

ausdrücklicher Anerkennung der Macht des Marktes, aber *zugleich* deren Nutzung dadurch zur Geltung, dass er beweise, wie man auf der mit Abstand größten Kommunikationsfläche der Welt von heute – der Werbung – „auch etwas anderes vermitteln kann als diese Schmierenkomödien vom Glück“²³, die Toscani selbst aufs Drastischste zu beschreiben weiß²⁴ und mit seinen Bildern zu entlarven sucht. Andere Kampagnen bestätigten diese Lesart: Im Januar 2000 brachte Toscani – plakatiert etwa an Bushaltestellen – Porträt-Fotos von in Amerika zum Tode verurteilten und in ih-

ren Zellen auf die Hinrichtung wartenden Straftätern mit dem schrägen Schriftbalken „Sentenced to death“.²⁵ In der Tat ist, wie ein Rezensent vermerkte, die Absurdität der Todesstrafe noch nie so eindringlich dargestellt worden als dadurch, dass überlebens(!)große Bilder von Menschen (wie du und ich) plakatiert werden, deren Bild mit Berufung auf Recht und Gesetz für immer ausgelöscht werden soll.²⁶ Später folgte eine Fotostrecke, in der Toscani dreiundzwanzig Knochenschwundkranke nackt fotografiert hat, um mit diesen Aktfotos ein Aufklärungsprogramm zum Thema Osteoporose zu begleiten. Seine Begründung für dieses Engagement: Nur Dummköpfe hielten ausschließlich gesunde und junge Körper für schön. Er wolle mit seinen Bildern die Lüge bekämpfen, die falschen Bilder.²⁷

Von letzterem Motiv her kann nicht überraschen, dass Toscani – ungeachtet seiner erklärten Distanz zu Kirchlichem und zu Glaube überhaupt²⁸ – nicht nur seine biografische Prägung durch das Symbolrepertoire der christlichen Tradition erinnert²⁹ und den Mainstream der Werbung deren stümperhaften Kopie bezichtigt (die Models als Heilige Jungfrauen unter Ausblendung des „Rests“ von Kreuzweg, Schmerz und Erlösung). Er bezeichnet seine „Skandal“-Kampagnen wie die mit dem

Weiterführende Literatur:

Klaus Müller, Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld, Kevelaer 2011. Ausführliche Erläuterung, wie die Neuen Medien klassische Themen der Theologie neu zur Debatte stellen und besonders die Anthropologie ins Zentrum kritischer Diskurse ziehen.

Gebhard Fürst (Hg.); Katholisches Medienhandbuch. Fakten – Praxis – Perspektiven, Kevelaer 2013. Eine multiperspektive Übersicht zum Thema „Medientheorie“ und „Medienpraxis“ aus katholischer Sicht. Äußerst hilfreich für weiter ausgreifende Recherchen.

kampagne der Welt, in: SZ-Magazin, Nr. 41, vom 09.10.1992, 38–46. Vgl. etwa auch meine Kritik von 1994 in *Klaus Müller*, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994, 185–186.

²³ Contardo Calligaris zit. nach *Oliviero Toscani*, Die Werbung ist ein lächelndes Aas (s. Anm. 20), 188; vgl. ebd., 187 f.

²⁴ Vgl. bes. *Oliviero Toscani*, Die Werbung ist ein lächelndes Aas (s. Anm. 20), 9–37.

²⁵ Bildbelege vgl. in *Thomas Hüetlin*, Sei ein Genie, bitte! (s. Anm. 20), 119.

²⁶ Vgl. *Henning Klöver*, Bilder eines radikalen Innenseiters, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 41, 19./20.02.2000. SZ am Wochenende, II.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. „Ich kann nur an mich glauben.“ *Oliviero Toscani* im Gespräch mit Rainer Schmidt und Hermann Vaske, in: SPIEGELreporter 04/2000, 124–127, hier 127.

Aidskranken und dem blutverschmier-ten Säugling als an Hauswände gebrachte „moderne Ikonen“³⁰, sieht in Letzterer eine neue Variante von Weihnachtsbild (gegen die pausbäckigen Babys mit dümmlicher Windelwerbung in den Sprechblasen)³¹, in Ersterer „wahrhaftig eine Pietà“³². Was macht diese Bilder zu Wahrheitsinstanzen gegen die „falschen Bilder“? Toscani im Originalton:

„Die Jesus-Geschichte beschönigte weder die Leiden noch die Gewalt in der Welt. Sie machte keine Konzessionen an das Sicherheitsbedürfnis ihres Publikums. Sie lancierte die erste große organisierte Kampagne der Geschichte, und dabei wurde eben nicht auf sofortigen Gewinn abgezielt, und es wurden auch nicht die Qualitäten des Produktes direkt angepriesen: das Reich Gottes [...]. Sie erzählt uns von der Erlösung und der ewigen Glückseligkeit und verheißt uns dies durch einen gekreuzigten Mann im blutigen Lententuch, nicht durch Claudia Schiffer im Chanel-Höschen. Und diese Kampagne ist seit zwei Jahrtausenden Teil der kollektiven Vorstellungswelt.“³³

Als eine Art Gegenprobe auf Toscanis Thesen ließe sich im Übrigen die Weise lesen, wie das lange Sterben Johannes Paul II. und dann sein Begräbnis öffentlich wahrgenommen und erlebt wurden. Natürlich

handelte es sich auch dabei weitreichend um ein medial formatiertes Geschehen: der von der Krankheit schwerst Gezeichnete bei offiziellen Auftritten, die letzten öffentlichen Gesten des Moribunden – von ihm selbst zweifelsfrei so gewollt – und dann natürlich das Requiem auf dem Petersplatz. Aber die Inszenierung war absolut authentisch, würdig und darum buchstäblich global glaubwürdig. Sie speiste sich mit ihrer ikonischen Anerkennung des Endlichen aus dem inkarnatorischen Glutstrom, der im Wurzelgeflecht des Christentums zirkuliert, und hat darum ersichtlich mühelos der kritischen Prüfung der medial hoch kompetenten jungen Generation Stand gehalten, hat die Konkurrenz mit der Welt der Videoclips aufnehmen können.

Der Autor: Klaus Müller, geb. 1955 in Regensburg, Studium der Katholischen Theologie und der Philosophie in Regensburg, Rom, München und Freiburg, 1982 Dr. phil., zwölf Jahre Tätigkeit in Gemeinde und JVA-Seelsorge, 1994 Dr. theol. habil; seit 1996 Professor und Direktor des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; Publikationen: *Homiletik, Regensburg 1994; Glauben – Fragen – Denken. Bde. 1–3, Münster 2006–2010. – Dem Glauben nachdenken, Münster 2010.*

²⁹ Vgl. *Oliviero Toscani*, Die Werbung ist ein lächelndes Aas (s. Anm. 20), 133–134.

³⁰ Ebd., 55.

³¹ Vgl. ebd., 53.

³² Ebd., 58.

³³ Ebd., 131 f.

Gunda Brüske

„Du bist der Schrei, der die Ruhe stört.“

Anmerkungen zur Sprache der Liturgie

◆ „Wenn der Glaube Worte findet“, das gilt in besonderer Weise für gottesdienstliche Feiern. Aber welche Worte, welche Sprache findet der Glaube in der Liturgie? Die Autorin macht in ihren Ausführungen deutlich: Liturgische Sprache will gelernt sein, soll in ihrem Stil der Feierform und den Mitfeiernden entsprechen, wiederholbar und verständlich sein. Dementsprechend wichtig sind eine offene Diskussion und Beteiligung für die „Sprachfindung“ der Liturgie. (Redaktion)

Es gibt Themen, über die zu streiten sich lohnt. Die liturgische Sprache gehört dazu, denn Sprache schafft Nähe, stiftet Beziehung. Das gilt auch für die gottesdienstliche Versammlung und ihre Beziehung zu Gott. Die Erwartungen an diese Sprache sind deshalb hoch, aber nicht einheitlich und manchmal schwer zu greifen. Ein paar Merkmale, die ich in Gesprächen aufgeschnappt habe: heutig, unverbraucht, lebensnah, verständlich, positiv, inklusiv.¹ Irische Segensgebete finden Anklang, liturgische Orationen stehen weniger hoch im Kurs. Liturgiesprache solle konkret sein, nicht abstrakt, eher poetisch und nicht harmlos: „Du bist der Schrei, der die Ruhe stört.“² Biblisch ist sie, die Sprache

der Liturgie; gehobene Alltagssprache, aber soll sie sakral sein? Damit sind nur einige wenige Merkmale liturgischer Sprache genannt.³ Sie gehören in einen weitaus größeren Zusammenhang, aus dem ich fünf Aspekte in Form von Thesen skizziere.

1 Spracherwerb

Liturgische Sprache muss wie andere Sprachen auch erlernt werden.

Die These ist grundlegend, ein Vorzeichen, unter dem die folgenden Überlegungen stehen. Liturgie muss man lernen.⁴ Was in der Liturgie gefeiert wird, ist vielen Zeitge-

¹ Vgl. *Albert Gerhards*, „Einschließende Sprache“ im Gottesdienst. Eine Relecture nach zwei Jahrzehnten, in: *Benedikt Kranemann / Stephan Wahle* (Hg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2011, 184–199.

² *Thomas Laubach / Thomas Nesgen / Winfried Pilz*, Du bist das Leben, in: *Liederwald*. Das erweiterbare Kirchengesangbuch, Nr. 505.

³ Vgl. *Teresa Berger*, Die Sprache der Liturgie, in: *Hans-Christoph Schmidt-Lauber* u. a. (Hg.), *Handbuch der Liturgik*. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, 3. vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage Göttingen 2003, 798–806; *Gunda Brüske*, Was ist liturgische Sprache?, in: *Bibel und Liturgie* 76 (2003), 231–236.

⁴ Vgl. *Gunda Brüske*, Plädoyer für liturgische Sprachkompetenz. Thesen zur Sprachlichkeit der Liturgie, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 42 (2000), 317–343.

nossen, nicht nur den *digital natives*, nicht nur nicht mehr vertraut, es ist ihnen unbekannt. Wenn die Inhalte verloren gegangen sind, hilft auch eine noch so allgemeinverständliche liturgische Sprache nicht, also eine Sprache, die weitgehend Worte aus dem Grundwortschatz „heutiger“ Menschen verwendet und keine langen Sätze macht. Auch dieses Sprachniveau ist allzu oft nicht anschlussfähig für heutige Lebenswelten.

Der Grund dafür liegt tiefer: Das, was die Sprache bezeichnet, das Bezeichnete, ist unzugänglich. Ein Teufelskreis entsteht – und ist schon entstanden –, den aufzulösen einige Mühe erfordern wird. Auf einen Tisch kann man zeigen, dazu „Tisch“ sagen, und jemand erfasst den Zusammenhang von Wort und bezeichneter Sache. Das ist eine elementare Form des Spracherwerbs. Worauf können wir zeigen, wenn wir einen Menschen in die Liturgie und ihre Sprachwelt einführen wollen? Unsere heiligen Zeichen und Zeichenhandlungen, das Kreuz und das Bekreuzigen z. B. können wir vormachen und die Vokabeln dafür nennen – das ist aber längst nicht für alle liturgischen Akte möglich.

Der Gehalt, das, was das Zeichen für Glaubende zum Ausdruck bringt, zeigt sich so noch nicht. Er ist unsichtbar. Auch dafür gibt es eine Methode, die zum Spracherwerb von Kindern beiträgt, in Sprachkursen verwendet wird und auch sonst zum gegenseitigen Verstehen beiträgt: Jemand erzählt eine Geschichte. Im Falle des Kreuzzeichens könnte es eine persönliche Erfahrung sein wie das Empfangen des Kreuzzeichens durch die Mutter vor dem Schulweg, oder eine Geschichte über eine Taufe, oder die biblischen Geschichten von der Taufe Jesu oder der Sendung der Jünger mit dem Taufbefehl. Geschichten erschließen etwas, sie rücken etwas Frem-

des in die Nähe. Die Werbung macht sich das zu Nutze: Die Zuschauer wissen, wie das Produkt heißt, das sie haben müssen, weil damit die Gefühle verbunden sein werden, die sie beim Hören der Geschichte empfunden haben. Welche Geschichten erzählen Christinnen und Christen von der Liturgie? Wie begehrenswert wird diese ihren Zeitgenossen erscheinen? Welche Sprache lernen diese damit? Welche Emotionen werden sie bei den Zuhörenden wecken, die sie dann möglicherweise auf die Liturgie übertragen?

Noch ein drittes Medium hilft beim Spracherwerb: der Gesang. Kinderlieder für die einen, französische Chansons für die anderen. Wort und Melodie verbinden sich, die Sprache wird eingängig, die Wiederholung wird zur Brücke zwischen passivem Spracherwerb und aktivem Sprechen; und wer etwas vergessen hat, den erinnert die Melodie daran, wenn er sie wiederhört. Gregorianik war einige Zeit lang weit oben in den Charts, aber konnte man sie auch in den Kirchen hören, einen Zusammenhang herstellen und so ein wenig liturgische Sprache lernen?

Schließlich auch dies: Sprachen ändern sich. Das geschieht, wenn für neue Gegenstände Worte gefunden werden; die gesamte Welt der neuen Medien und Techniken steht dafür. Die elektronische Kommunikation läuft schneller, Messages sind kürzer, Nachrichten aktueller, Wissensbestände universaler. Wie das die Sprachen und auch das Sprechen auf Dauer verändern wird, ist heute noch nicht absehbar. So oder so: Diese Art von Innovation und Veränderung kann es im Kernbestand des Glaubens, wie er in der Liturgie gefeiert wird, nicht geben. Zum Glauben finden und die Sprache der Liturgie lernen, das wird unabhängig von den derzeitigen Veränderungen die Aufgabe bleiben. Dass eine

Vielfalt von liturgischen Sprachstilen dazu einen wichtigen Beitrag leisten wird, lässt sich wohl kaum bestreiten.

2 Sprachstile

Liturgische Sprache gibt es je nach Feierform und Zusammensetzung der Mitfeiernden auf unterschiedlichem Sprachniveau und in unterschiedlichem Stil. Anforderungen an liturgische Sprache oder Kritik derselben müssen die Art der Feier berücksichtigen.

Die Liturgie hat nicht nur eine Sprache. In den Feiern der Sakramente ist sie stärker von traditioneller Sprache geprägt als in Andachten; manches ist dem Gestaltungswillen einzelner gänzlich entzogen wie sakramentale Formeln, was geschichtlichen Wandel und Reformen jedoch keineswegs ausschließt. Anders ist es im Bereich nicht-eucharistischer Gottesdienste, insbesondere von Wortgottesdiensten an Werktagen oder solchen mit bestimmten Personengruppen. Liturgische Texte sind dafür oft nicht vorgegeben, so dass die sprachlichen Ausdrucksformen oder auch Vorlieben der Vorbereitenden und Leitenden die Feier prägen.

Zwischen der Vorgegebenheit liturgischer Sprache in Teilen der sakramentalen Feiern und Freiheit im Formulieren von Gebets- und anderen liturgischen Texten in freieren Gottesdiensten, ist Raum für unterschiedliche Sprachstile, z.B. biblisch in der Tagzeitenliturgie, verinnerlicht in Andachten, provozierend in politischen Gebeten, kreativ in Frauen-Liturgien. Das ist sehr vereinfacht, mag aber verdeutlichen, dass die liturgische Sprache der jeweiligen Feierform und damit jenen, die daran teilhaben, entsprechen sollte. Wenn am Sonntag potenziell alle Christinnen und

Christen an einem Ort zusammenkommen, wird der liturgische Sprachstil eher allgemein sein als individuell, eher sachlich als emotional, eher gemäßigt als expressiv.

Diese Sprache ist der Kritik ausgesetzt. Bemängeln die einen die Hoch-Sprache der offiziellen liturgischen Bücher, so andere die Dürftigkeit selbstgebastelter Gebete. Die einen schätzen eine gehobene, feierliche, bewährte Sprache, während die anderen nach neuen, „undogmatischen“ Formulierungen suchen. Innerhalb dieses Spektrums dürften sich die Positionen zum Thema Liturgiesprache bewegen.

Polarisierungen entstehen, wenn ein Sprachstil zum Massstab für alle anderen Feierformen wird. Es ist einsichtig: Man kann Kinder in ein gregorianisches Hochamt mitnehmen, für einen Kindergottesdienst aber wird man andere Texte und Gesänge wählen. Widerstände entstehen jedoch ebenso, wenn die Messe am Sonntag ausschließlich mit Kindergebeten und -liedern gefeiert wird. Also warum nicht z.B. die drei Kinder-Hochgebete, die sich durch größere Anschaulichkeit und sprachliche Reduktion Kindern leichter erschließen, Erwachsene aber ebenso ansprechen und jenen, die nur selten in unsere Gottesdienste finden, den Zugang erleichtern, immer verwenden, bei diesem einfachen Stil bleiben, die Gläubigen nicht überfordern?

Die Frage wird in der Pastoral gestellt. Doch liegt es an der Sprache oder am theologischen Gehalt, dass Hochgebete schwierig erscheinen? Die Eucharistischen Hochgebete II–IV sind allgemeinverständlich formuliert und doch finden sich manche Mitfeiernde nicht darin zurecht (und vollziehen sie nichtsdestotrotz im Glauben mit). Hier und da weichen Priester auf nicht-offizielle Hochgebete aus. Sie entscheiden sich dabei für eine Sprache,

die nach ihrer Einschätzung für ihre Gemeinde passt – und vielleicht noch mehr für sie selber? Die eigene Spiritualität, Theologie und auch das Sprachempfinden fließen ein. Das kann in nicht-eucharistischen Gottesdiensten oder solchen mit bestimmten Gruppen angemessen sein, in der Eucharistiefeier ist es jedoch eine Vereinnahmung der Mitfeiernden. Dass durch sprachliche Korrekturen der theologische Gehalt eines Hochgebets zugänglicher wird, wäre erst noch zu zeigen. Oft genug fehlen Elemente desselben. So stellt sich noch eine andere Frage: Darf man die Gläubigen *unterfordern*, ihnen theologisch und sprachlich dichtere Hochgebete und andere liturgische Texte vorenthalten? Auch diese Christinnen und Christen stimmen mit den Füßen ab.

Die Sprachstile sind vielfältig. Auch Geschmacksfragen spielen hinein, das macht es nicht einfacher, denn über Geschmack lässt sich nicht streiten. Aber vielleicht hilft es manchmal schon zu schauen, um welche Feier es gerade geht, wenn die liturgische Sprache Wünschen und Erwartungen nicht entspricht.

3 Wiederholbarkeit

*Wiederholbarkeit ist ein Qualitätsmerkmal liturgischer Sprache.*⁵

Zur liturgischen Sprache gehören Worte, die sind wie Salz: Sie verderben nie, sie sind jahrtausendealt. Einige sind Juden und Christen gemeinsam, das Halleluja z.B., andere gehören zum liturgischen Vokabu-

lar von Christen unterschiedlicher Kirchen wie das Kyrie eleison. Könnten Menschen sich und ihren Glauben in diesen immer wiederkehrenden, zudem biblischen Grundworten nicht mehr ausdrücken, sie wären längst verschwunden. Zudem benutzen die Mitfeiernden sie in unterschiedlichen Feierformen, nicht nur in der Messe. Eine universale Sprache sozusagen.

Wiederholbar müssen auch liturgische Formeln sein. Wie im alltäglichen Miteinander (ge)brauchen wir Wendungen, die uns entlasten, weil wir nicht ständig nach originellen Worten suchen müssen. „Der Ersatz der Formel durch freie oder jeweils neue Rede fordert eine Bewußtheit ab, die den Raum der Passivität und des Hörens stört, der durch die Formel erbaut wird. Die Formel baut liturgische Häuser, das Sprachritual erbaut Hörräume. Es konzentriert, es setzt einen Rahmen und schärft unsere Aufmerksamkeit. Das gilt nicht nur für religiöse Formeln.“⁶ Wir sagen „Guten Tag“ und „Auf Wiedersehen“ – oder liturgisch: „Der Herr sei mit euch“ und „Gehet hin in Frieden“; „Grüß Gott“ und „Adieu“ – liturgisch: „Herr, öffne meine Lippen“ und „Singet Lob und Preis“. Auch in geprägten Wendungen gibt es Vielfalt. Die liturgischen Formeln leihen sich dafür immer wieder biblische Sprache.

Viel später als diese Formeln entstanden nichtbiblische Grundgebete, die bis heute Bestand haben, das Salve Regina z. B. oder das in der Schweiz sehr populäre Bruder Klausen Gebet: „Mein Herr und mein Gott, nimm alles von mir, was mich hindert zu dir. Mein Herr und mein Gott, gib alles mir, was mich fördert zu dir. Mein

⁵ Vgl. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Messbuchs (1995/96), 4.1, Nr. 4. Die Leitlinien sind wieder abgedruckt in: *Benedikt Kranemann/Stephan Wahle* (Hg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“ (s. Anm. 1), 41–50.

⁶ *Fulbert Steffensky*, *Der alltägliche Charme des Glaubens*, Würzburg ³2003, 103.

Herr und mein Gott, nimm alles mir und gib mich ganz zu eigen dir.“ Die dreifache Gottesanrede, eine Alliteration, und der dreimal variierte Satz prägen sich ein. Die Sprache ist einfach, aber der Inhalt nicht: Es geht um eine radikale Hingabe, eine Loslösung vom eigenen Selbst, um ganz zum Gefäß für Gott zu werden. Der Anspruch an die christliche Existenz kann kaum höher formuliert werden, ein Lebensprogramm, und doch erschrecken die so Betenden nicht vor ihren eigenen Worten. Die einfachen Worte dieses Gebets verbrauchen sich nicht, weil sie Tiefenschichten berühren, das ist ihr Geheimnis und ihre Kraft. An dieser Stelle kommt auch die Polarität von Wort und Schweigen ins Spiel: „Die Aufmerksamkeit stiftende Kraft der religiösen Sprache kommt daher, dass sie das Heilige erzählt. Sie rührt damit an die absolute Grenze und unterbricht den Fluss der menschlichen Rede. Das kann sie nur in dem Maß, als sie selbst im Schweigen vor dem Mysterium bricht.“⁷

Machen wir eine Gegenprobe mit einem bekannten Lied: „Danke für diesen guten Morgen, danke für jeden neuen Tag. Danke, dass ich all meine Sorgen auf dich werfen mag.“⁸ Es ist weder im alten noch im neuen Gotteslob enthalten, in anderen Liederbüchern schon. Alliterationen bestimmen den Text, in jeder Strophe beginnen drei Sätze mit dem Wort Danke. Die Dankmotive sind positiv, warm, stützend. Das Verfallsdatum dieses Textes ist dennoch nahe, wenn nicht sogar überschritten. Das liegt wohl nicht nur an der

zersungenen Melodie, sondern ebenso an der Harmlosigkeit des Textes. Im Vergleich mit dem Bruder Klausen Gebet bleibt er an der Oberfläche. Wiederholbarkeit ist nicht nur eine Frage der Sprachgestalt, sondern ebenso der Inhalte, die sich durch Wiederholung nicht erschöpfen, sondern Neues freigegeben, einen Weg öffnen.

Eine besondere Herausforderung sind die Orationen der Messe. Sie werden jährlich wiederholt, aber anders als das Bruder Klausen Gebet und „Danke“ sind sie sprachlich nicht eingängig. Man behält sie nicht so einfach, man kann sie leicht überhören, was sicher auch daran liegt, wie sie gesprochen werden. Lateinische Orationen sind konzentrierte, knappe Rede. Sind sie wiederholbar? Es gibt ein Unbehagen gegenüber ihrer Sprache. Sie seien für „normale“ Menschen unverständlich, höre ich gelegentlich; ich finde im Internet auf einer seriösen Seite alternative Tagesgebete; auch der Revisionsentwurf des sogenannten Messbuch 2000 schlug eine Neuübersetzung vor. Durch die Übersetzungsinstruktion *Liturgiam authenticam* (2001) der Römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente musste sie ad acta gelegt werden. Dies führte zu einer weiteren, bislang unbekanntem Neuübersetzung, deren Schicksal derzeit nicht absehbar ist.

Jüngst hat Alex Stock, sprachsensibler und sprachmächtiger Theologe, eine Übersetzung von Tagesgebeten vorgelegt, die der lateinischen Editio typica folgt, ohne sich unter die Normen von *Liturgiam authenticam* zu stellen.⁹ Im Vergleich zu den Ge-

⁷ Gottfried Bachl, Wider die harmlose Redseligkeit. Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche, in: Herder Korrespondenz 45 (1991), 325–330, hier 329.

⁸ Text und Musik von Martin Gotthard Schneider, u. a. in: *Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern* (Hg.), Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München–Weimar 21995, Nr. 334.

⁹ Alex Stock, Orationen. Die Tagesgebete im Jahreskreis neu übersetzt und erklärt, Regensburg 2011.

beten des Messbuchs von 1975/1988 sind seine Übersetzungen nicht nur näher an der lateinischen Vorlage, sie sind sprachlich verdichtet und rhythmisch stärker gegliedert. Zum Vergleich zitiere ich das Tagesgebet vom 2. Sonntag im Jahreskreis:

Übersetzung aus dem Messbuch:

„Allmächtiger Gott,
du gebietest über Himmel und Erde,
du hast Macht über die Herzen der Menschen.
Darum kommen wir voll Vertrauen zu dir;
stärke alle, die sich um die Gerechtigkeit mühen,
und schenke unserer Zeit deinen Frieden.“¹⁰

Übersetzung von Alex Stock:

„Allmächtiger, ewiger Gott,
der du den Himmel lenkst und die Dinge auf Erden,
beides zugleich,
erhöre gütig die Bitten deines Volkes
und gewähre unserer Zeit deinen Frieden.“¹¹

Die sprachliche Durchformung unterscheidet sich; zudem fügt die Messbuch-Übersetzung der lateinischen Vorlage weitere Aussagen hinzu. Wie steht es mit der Wiederholbarkeit? Vermutlich werden die Meinungen auseinandergehen – wahrscheinlich auch dies nicht unbeeinflusst vom eigenen Geschmack. So oder so zeigt sich an dieser Stelle, dass lateinische Texte von hoher Qualität in volkssprachlichen Übersetzungen nicht automatisch mit dem Qualitätssiegel „wiederholbar“

versehen werden können. Sie müssen sich in einem längeren Prozess durch den Gebrauch bewähren.

Schließlich muss die dritte These ergänzt werden: Wiederholbarkeit ist ein Qualitätsmerkmal liturgischer Sprache, aber nicht alles muss wiederholbar sein. Es gibt Texte, die nur einmal oder wenige Male verwendet werden, vielleicht je nach Anlass angepasst. Sie erheben keine besonderen sprachlichen Ansprüche, legen vielmehr den Schwerpunkt auf ein bestimmtes „Thema“. Viele solche Texte finden sich in Werkbüchern und im Internet. Auch hier zeigt sich eine Entsprechung von Sprache und Feierform: Es handelt sich in der Regel um Wortgottesdienste mit bestimmten Gruppen – Kindern, Jugendlichen etc. – oder um Feiern an Werktagen.

4 Verständlichkeit

Liturgische Sprache muss verständlich sein, aber nicht jedes Wort und jeder Satz muss mit dem Verstand begriffen werden.

Der Anspruch auf verständliche liturgische Sprache ergibt sich unmittelbar aus der Forderung der Konzilsväter nach aktiver, voller, bewusster, frommer Teilnahme (vgl. SC 14 und öfter). Die Liturgiekonstitution sieht zwar das Beibehalten der lateinischen Liturgiesprache vor, nennt aber Bereiche, in denen die Muttersprache „sehr nützlich sein kann“ (SC 36,2). Bereits während und unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird sie tatsächlich über

¹⁰ Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz u. a., Kleinausgabe, Freiburg i. Br. u. a. 2007, 209.

¹¹ Alex Stock, Orationen (s. Anm. 9), 23 (Aufteilung in Zeilen G. B.).

zahlreiche Indulte erlaubt und ist wenige Jahre später der Normalfall.¹²

Verständlichkeit ist schlichtweg notwendig. Zuweilen wird daraus ein Argument, mit dem diese und jene Formulierung zurückgewiesen wird, oft zu Recht. Die berühmte berühmten „Ohren der Barmherzigkeit“ aus dem Verabschiedungsgebet im Begräbnisrituale von 2009 gehören sicher

Weiterführende Literatur:

Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2011. – Aus Anlass der Neuübersetzungen des Begräbnisrituales und des Messbuchs haben die Herausgeber eine ausgezeichnete Auswahl von Aufsätzen katholischer Autoren zu den unterschiedlichsten Aspekten der liturgischen Sprache zusammengestellt.

Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Die Sprache der Liturgie. Eine Veröffentlichung des Ateliers Sprache e.V., Braunschweig, Leipzig 2012.* – Überwiegend evangelische Theologen stellen die liturgische Sprache unter anderem in den Kontext der Gegenwartskultur (Milieu, Massen- und Populärkultur ...) und des Erlernens liturgischer Sprachkunst.

dazu.¹³ Die „Sonne der Gerechtigkeit“¹⁴ darf aber immer noch über vielen aufgehen. Auch das ist eine Metapher, jedoch eine, die durch Jahrhunderte währenden Gebrauch im liturgischen Gesangsrepertoire nicht mehr als sonderlich unverständlich erscheint, obwohl man sehr wohl fragen kann, wie denn eine Sonne in der Kirche anbrechen kann. Die Metapher ist hier Element poetischer Rede und die folgt anderen Gesetzen als Alltagssprache: Worte werden anders miteinander verknüpft, manches bleibt in der Schwebelage oder ungesagt, anderes wird durch entsprechende Stilmittel hervorgehoben. Gedichte verdichten. Verstehen wir sie? Wer sie beim ersten Hören verstanden hat, wohl kaum. Können wir auf Gedichte und poetische Rede verzichten, weil sie uns etwas zumuten? Poetische Texte sagen mehr, als sie sagen können, wenn man nur die Wörter und Sätze hört. Das macht ihren Reichtum aus und auch das Sperrige, was nichts mit literarischem Wissen zu tun hat. Es kann passieren, dass jemand ein Gedicht in einer fremden Sprache hört, nichts „verstehet“ und dennoch so berührt ist, dass man ihm das Verstehen nicht absprechen kann. Woher kommt das? Aus dem Klang dieses Sprachgebildes z. B. oder dem, was jemand durch die Art des Vortragens hineinlegt. Verstehen ereignet sich auf unterschiedlichen Ebenen.

¹² Vgl. zur Entstehung von SC 36, zur Diskussion während des Konzils und der Folgezeit die informativen Ausführungen von *Reiner Kaczynski*, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 1–227, hier 105–111; wieder abgedruckt in: *Benedikt Kranemann / Stephan Wahle* (Hg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“ (s. Anm. 1), 30–40.

¹³ „Die Ohren deiner Barmherzigkeit mögen [...] für unsere Bitten offenstehen, Herr, damit sich deinem Diener die Pforten des Paradieses auftun.“ *Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebiets*, 2. authentische Ausgabe auf der Grundlage der *Editio typica* 1969, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 39.

¹⁴ *(Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen* (Hg.), *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, Stuttgart 2013, Nr. 481.

Religiöse Sprache muss mehr sagen können als ihre Wörter und Sätze, weil der, um den es geht, Gott, sich sprachlich nicht fixieren lässt. Liturgische Sprache als eine besondere Form religiöser Rede muss deshalb (auch) poetisch sein.¹⁵ Auch liturgische Texte sagen mehr als sie sagen können, wenn man nur die Wörter und Sätze hört. Verstehen ereignet sich auch in der Liturgie nicht immer beim ersten Mal. In dieser Hinsicht können und müssen Liturgen die Zumutung der Unverständlichkeit zulassen und die Hörenden fordern. Sie ermöglichen damit ein Verstehen, das andere Schichten in den Mitfeiernden berühren und ihnen gerade so aktive und geistliche Teilnahme schenken kann. Natürlich spielen auch hier der Klang des Textes und die Art des Sprechens eine große Rolle. So muss nicht jedes Wort und jeder Satz mit dem Verstand erfasst werden. Dennoch: Die Gründe, warum etwas unverständlich erscheint, müssen geprüft werden, da es immer um die Begegnung mit Gott in der Liturgie geht.

5 Beteiligung

Die Sprachfindung der Liturgie braucht offene Diskussion und Formen von Beteiligung.

Wer entscheidet darüber, welche Sprache in der Liturgie gesprochen wird?¹⁶ Wer darf, soll oder muss liturgische Texte neu formulieren oder aus einer Sprache in eine andere übersetzen? Welche Formen von Beteiligung gibt es in diesem Prozess? Die-

se Fragen legen sich nicht nur durch den offenen Austausch im Internet nahe. Auch unter kommunikativen Gesichtspunkten gilt es, aus Betroffenen Beteiligte zu machen. Weil liturgische Sprache dem Dialog zwischen Gott und den Menschen dient, an dem die ganze gottesdienstliche Versammlung aktiv, voll, bewusst und gläubig beteiligt ist, berühren diese Fragen einen Lebensnerv kirchlichen Miteinanders.

Wieder ist es nötig, zwischen unterschiedlichen Feierformen zu unterscheiden. Über die sakramentalen Formeln kann es keinen Volksentscheid geben, über zentrale Bestandteile der liturgischen Tradition entscheiden notwendigerweise kirchliche Autoritäten. Das schloss schon bisher Beteiligung nicht aus: Kommissionen aus unterschiedlichen Fachpersonen wurden und werden eingesetzt und mal mehr, mal weniger gehört. Wo ihr Einfluss auf Entscheidungen im Bereich liturgischer Sprachentwicklung gering wird, spricht man wohl besser von Zuarbeit als von Beteiligung. Wo die Mitarbeit in Kommissionen nicht öffentlich gemacht werden darf, wo Arbeitsergebnisse verschlossen bleiben, wie beim Projekt der Neuübersetzung des Messbuchs, werden Katholikinnen und Katholiken nicht einmal durch schlichte Information zu Beteiligten, obwohl sie die am meisten Betroffenen sind. Natürlich kann es nicht sein, dass alle Betroffenen über Orationen, Akklamationen und Hochgebete diskutieren. Das garantiert weder Qualität noch Akzeptanz.

Dennoch sind auch bei der Übersetzung von weltkirchlichen liturgischen Büchern Formen von Beteiligung zwischen

¹⁵ Vgl. den Beitrag von *Hildegund Keul* auf den Seiten 22–30 in vorliegendem Heft.

¹⁶ Vgl. *Benedikt Kranemann*, Liturgie im innerkirchlichen Gesprächsprozess. Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft im Studienjahr 2010/11, in: *Liturgisches Jahrbuch* 62 (2012), 36–56, hier 38.

Gottesvolk und bischöflichem bzw. apostolischem Leitungsamt denkbar, z. B. indem in frühen Phasen einer Überarbeitung informell Mitarbeitende aus der Pastoral oder Gläubige um Einschätzungen gebeten werden, indem etwa einzelne Texte oder ganze Formulare zur Erprobung ausgewählten Pfarreien übermittelt werden, indem bei ausgereiften Entwürfen die betroffene Berufsgruppe einbezogen wird. Die elektronischen Medien bieten für diese Prozesse zahlreiche Möglichkeiten. Wie Rückmeldungen ausgewertet und wie sie bei Entscheidungen berücksichtigt werden sollen, wäre vorgängig zu klären. Eine Beteiligung pro forma macht es Mitfeiernden, Vorstehenden wie Gläubigen, schwerer, etwas als eigene Gebetsprache anzunehmen und zu gebrauchen. Dass die Neuübersetzung eines liturgischen Buches in Kraft gesetzt, dann in seiner Verbindlichkeit zurückgestuft, schließlich ein Manuale als Alternative und Ergänzung zur Seite gestellt wird, dieses Desaster mit dem Begräbnisrituale hätte sich so wohl vermeiden lassen.

Ein anderer Weg wurde beim neuen Gotteslob beschritten.¹⁷ Die Zeitschrift Gottesdienst informierte die kirchliche Öffentlichkeit während der Erarbeitung des Buchs immer wieder offen über das neue Gesangbuch. Im Entstehungsprozess wurden nicht nur zahlreiche Fachleute einbezogen, es gab Publikationen von Vorstufen zuhanden der betroffenen Berufsgruppen und Erprobungsphasen. Das Ergebnis kann sich sehen lassen. So finden sich bei Gebeten und Gesängen neben Bewährtem

ansprechende zeitgenössische Texte, mit denen sich Beterinnen und Beter vor Gott stellen können. Doch auch für diese gilt: sie brauchen Einübung. Mit dem Erscheinen des neuen Gotteslobs beginnt eine Einführungsphase, die aktive, geistliche Beteiligung ermöglichen wird.

6 Epilog: „Du bist der Schrei, der die Ruhe stört.“

Bist du Schrei? Wer bist du, dass man so etwas von dir sagen könnte? Geschrien hast du, damals am Kreuz. Die Ruhe deiner Zeitgenossen hast du gestört. Auch unsere Ruhe wirst du stören, wenn dein Wort verkündigt wird. Das ist heute. Du störst das Gerede. Du trittst in unsere Sprache ein, auf dass sie dichter wird und wir verstehen.

Die Autorin: *Gunda Brüske*, geb. 1964, verheiratet; *Theologiestudium in Göttingen, Jerusalem, München; Promotion über die Anthropologie Romano Guardinis; Publikationen: zus. mit Josef-Anton Willa, Gedächtnis feiern – Gott verkünden. Liturgiewissenschaft (Studiengang Theologie VII), Zürich 2013; Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten, hg. von den Liturgischen Instituten der deutschsprachigen Schweiz, Deutschlands und Österreichs, Freiburg/CH 2010; Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie, in: *HID* 62 (2008), 3–18.*

¹⁷ Vgl. *Franz Karl Praßl*, Gotteslob ante portas. Was das neue Gebets- und Gesangbuch bringt, in: *Wie heute Gott feiern? Liturgie im 21. Jahrhundert (Herder Korrespondenz Spezial)*, Freiburg i. Br. 2013, 20–25.

Adrian Schenker OP

Welche Sprache für die Übersetzung der Bibel?

Die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift
im Vergleich mit den deutschen Bibeln des 20. Jahrhunderts

◆ Wenn die Bibel, das Grunddokument unseres Glaubens, bei den Menschen ankommen soll, dann braucht es die „Übersetzung“ in die Sprache der angezielten Leserschaft. Wie heikel diese Aufgabe ist, weil sowohl der Grundtext wie auch das Zielpublikum ihr Recht einfordern, zeigt der Autor, Prof. em. der Universität Fribourg und ausgewiesener Spezialist in Fragen der Textüberlieferung, an einem instruktiven Beispiel aus dem Buch Jesaja. Er erläutert dabei sensibel die Vor- und Nachteile der gängigen deutschsprachigen Übersetzungen der Bibel. (Redaktion)

1 Drei herausragende deutsche Bibelübertragungen im 20. Jahrhundert

Im deutschen Sprachgebiet wurden im vergangenen Jahrhundert drei Übersetzungen der Heiligen Schrift geschaffen, die sprachlich und textkritisch neue Wege beschritten: die jüdische Übersetzung von *Martin Buber* und *Franz Rosenzweig*, die *Zürcher Bibel* von *Jakob Hausheer* und die „*Gute Nachricht*“, eine kollektive Übersetzung.¹ Neben diesen Übersetzungen entstanden weitere, verbreitete deutsche Bibeln wie die *Einheitsübersetzung*, jene von *Vinzenz Hamp*, *Jörg Stenzel* und *Josef Kürzinger*, von *Paul Riessler* und *Rupert Storr*, von *Eugen Henne* und *Konstantin Rösch* im katholischen Raum, die *Revidierte Luther-Bibel* von 1956–1984 und die *Elberfelder-Bibel* im protestantisch-reformierten Bereich.

Im Folgenden sollen in einem ersten Teil das sprachliche Profil und die Textgrundlage der drei ersten genannten, besonderen Übersetzungen umrissen werden. Der zweite Teil ist den andern erwähnten Übersetzungen gewidmet. Ein Ausblick auf die Gegenwart schließt das Ganze ab.

Ein solcher Durchgang wird anschaulicher, wenn ein Beispiel – das dem AT entnommen sein muss, damit die jüdische Bibel miteinbezogen ist – durch alle Übertragungen hindurch betrachtet und verglichen wird. Zu diesem Zweck sei der Abschnitt Jes 63,8–9 ausgewählt. Drei Gründe empfehlen dieses Wort als Prüfstein: es ist dichterische, gebundene Rede; es hat einen Bezug zu zwei gewichtigen Stellen im AT und NT: Ex 33,14 und Mt 18,10, wo Gottes Angesicht und der Engel des Angesichtes Gottes im Mittelpunkt stehen; es findet sich in dem großen Gebet von Jes

¹ Es sind hier jüdische Übersetzungen des ganzen AT und christliche Übertragungen mit ganzem AT und NT ins Auge gefasst. Daneben sind bedeutende Übersetzungen des NT allein geschaffen worden, z. B. von *Otto Karrer* oder *Fridolin Stier*, oder die Übersetzung der Psalmen von *Romano Guardini*. Sie sollen hier nicht besprochen werden.

63,7–64,11, das in Schrift und Liturgie eine bedeutende Rolle spielt.

2 Drei innovative deutsche Übersetzungen im 20. Jahrhundert

In chronologischer Reihenfolge steht die Übertragung der Bibel von Franz Rosenzweig (1886–1929) und Martin Buber (1878–1965) am Anfang. Sie entstand in den schicksalschweren Jahren von 1925–1961. Bis 1929, dem Todesjahr von Franz Rosenzweig, waren Genesis bis 2 Könige in gemeinsamer Arbeit übersetzt worden und erschienen. An Jesaja arbeiteten beide gemeinsam an der ersten Fassung, die letzte Fassung aber hat Martin Buber allein vollendet. Jesaja bis Sprüche konnten noch vor 1938 in Deutschland erscheinen. Nach langer Unterbrechung hat Buber 1959–1961 die Bücher Ijob bis Chronik übersetzt; 1954–1958 erschien die überarbeitete Fassung von Genesis bis zum Zwölf-Propheten-Buch und 1962 der Band mit den Schriftwerken (*Ketuvim* oder Hagiographen)².

Jes 63,8–9:³ Er sprach: / Sie sind gewisslich mein Volk, / Söhne – sie werden es nicht verleugnen! / Und er ward ihnen zum Befreier. / In all ihrer Drangsal / war ihm Bedrängnis, / ein Bote seines Antlitzes / hat sie befreit, / in seiner Liebe, / in seiner Milde / hat er selber sie ausgelöst, / er hub sie, / er trug sie / alle Tage der Vorzeit.

Jes 63,8–9:⁴ Er sprach: / Sie sind gewisslich mein Volk, / Söhne, dies (!) nicht verleugnen! / Und er ward ihnen zum Befreier. / In all ihrer Drangsal / wars nicht ein Herold und Bote, / sein Antlitz wars, / das sie befreit hat, usw. (wie in der ersten Fassung).

Buber hat dieses Wort in vierzehn Verszeilen gemäss der hebräischen masoretischen Satzgliederung zerlegt. Damit eilt die Leserin / der Leser nicht über den Wortlaut hinweg. Jedes Satzglied behält sein besonderes Gewicht. Die acht Verben werden auf der Zeitskala reich moduliert (Imperfekte, Futurum [welches in der zweiten Fassung zum Präsens wird], Perfekte). In der Wortwahl erscheinen altertümliche Formen: gewisslich, ward, Antlitz, er hub sie. Zusammen mit der das Tempo verlangsamenden Gliederung nimmt dieses unzeitgemässe Vokabular das biblische Wort aus der Alltagssprache heraus. Ein anderer Wirklichkeitsbereich eröffnet sich. Assonanzen zwischen verwandten Wörtern und ähnlich lautenden Formen (sowohl im Hebräischen als auch im Deutschen): Drangsal – Bedrängnis, er hub sie – er trug sie, ebenso die beiden Wendungen: in seiner Liebe – in seiner Milde, prägen die Sprache.

Sehr auffällig ist die Änderung der Neufassung von 1958 im Vergleich mit der ersten Wiedergabe aus den Dreißigerjahren. In dieser folgte Buber dem hebräischen masoretischen Wortlaut, demzufolge die Bedrängnis der Israeliten in Ägypten zur Bedrängnis Gottes selbst

² *Martin Buber*, Die Schrift und ihre Verdeutschung, in: *ders.*, Werke. Bd. 2: Schriften zur Bibel, München–Heidelberg 1964, 1092–1186, hier 1176–1180. Zu Bubers Auffassung der Bibel vgl. *Damian Pfammatter*, Die Bibel in der Philosophie von Martin Buber. Warum ist die Hebräische Bibel ein Buch für die Menschheit (Studia Friburgensia 115), Fribourg 2012.

³ Nach der Erstausgabe, Berlin o. J. [um 1931].

⁴ Nach der zweiten Fassung, Köln–Olten 1958.

führte: „in all ihrer Drangsal / war ihm Bedrängnis“. Deshalb sandte er ihnen „einen Boten seines Antlitzes“, d. h. einen Engel seines Antlitzes, der sie befreite. Engel des Antlitzes sind die höchsten Engel, welche unmittelbar vor Gott stehen und daher sein Angesicht schauen. Nichts weniger als einen dieser höchsten Engel sendet Gott, um sein bedrängtes Volk und – im Wort Jesu — um die kleinen, bedrohten Kinder zu retten (Mt 18,10). Etwa zwanzig Jahre später in seiner Neufassung hat Buber erstaunlicherweise den hebräischen Text verlassen und ihn gegen den altgriechischen Wortlaut eingetauscht! Jetzt ist es kein Bote, kein Engel mehr, den Gott zur Rettung seines Volkes aussendet. Jetzt ist es Gott selbst, nämlich sein Angesicht, das hingeht, um sein Volk aus der Bedrängnis herauszureißen.

Es lässt sich vermuten, warum Buber an dieser Stelle seinen eigenen Grundsatz preisgibt, nur den hebräischen Text zu übersetzen. Die altgriechische Übersetzung, die auf einer heute verlorenen hebräischen Vorlage beruht, entspricht Ex 33,14: Hier geht das Angesicht Gottes selbst den Israeliten auf ihrem Weg ins gelobte Land voran. Jes 63,8–9 klingt in der altgriechischen Bibel an diese Exodus-Stelle an und stellt die Verbindung zwischen Jesaja 63 und Exodus 33 her. Martin Buber hat intuitiv die Möglichkeit gesehen, diese altgriechische Fassung von Jesaja 63,8–9 könnte sehr wohl ursprünglich sein, und hat sie stillschweigend in seine Übersetzung aufgenommen.⁵ Es sei ausdrücklich

nachgetragen, dass die altgriechische Bibel eine jüdische Übertragung ist. Jesaja mag am Ende des 3. oder im 2. Jh. v. Chr. auf Griechisch übertragen worden sein.

Die zweite innovative deutsche Bibelübersetzung im 20. Jh. ist die sogenannte Zürcher Bibel. Sie wurde von der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zürich in Auftrag gegeben und erschien 1931. Sie gibt sich als Nachfolgerin der ersten in Zürich übersetzten Bibel von 1531 und als Revision der Zürcherbibel von 1868 und 1892.⁶ In Wirklichkeit ist sie praktisch eine neue Übersetzung. Der Übersetzer des AT war Jakob Hausheer (1865–1935), ein bedeutender Orientalist und Alttestamentler und ein vorzüglicher Stilist. Das erklärte Ziel der Zürcher-Bibel war es, der neuen Ausgabe den nach neuesten Erkenntnissen der Textkritik ermittelten Bibeltext zugrunde zu legen. Weniger die sprachliche Gestalt als vielmehr das textkritische Fundament war es, welches eine neue Übersetzung erforderte. Hausheer hat denn auch in seiner unter sprachlicher Hinsicht klassisch zu nennenden Übertragung reichlich Gebrauch von Textänderungen gemacht. Hier haben also Exegese und Textkritik der damaligen Zeit eine gründlich erneuerte Übersetzung veranlasst.

Jes 63,8–9 Sprach er doch: „Fürwahr, mein Volk sind sie, Söhne, die nicht untreu sein werden“, und er ward ihr Retter in all ihrer Not. Nicht ein Bote oder Engel, er selber rettete sie; er

⁵ Zur Textkritik von Jes 63,9 vgl. *Dominique Barthélemy*, Critique textuelle de l'Ancien Testament. Isaïe, Jérémie, Lamentations (OBO 50/2), Fribourg–Göttingen 1986, 434–437 (der hebr. Text ursprünglich); *Adrian Schenker*, Isaïe 63:9, le Livre des Jubilés et l'ange de la face, in: *ders.*, Studien zu Propheten und Religionsgeschichte (SBAB.AT 36), Stuttgart 2003, 12–26 (der altgriechische Text ursprünglich).

⁶ Die Heilige Schrift ... Die in Zürich kirchlich eingeführte Übersetzung aufs neue nach dem Grundtext berichtigt ... Geleitwort, Zürich 1936, 1.

selbst in seiner Liebe und Erbarmung erlöste sie. Er hob sie empor und trug sie alle Tage der Vorzeit.

Der fortlaufend wie Prosa gedruckte Wortlaut ist gehobenes Deutsch ohne auffällige Altertümlichkeit. „Fürwahr“ und „ward“ legen einen Anflug von Patina auf das Gesagte, doch ist die Sprache davon abgesehen zeitgemäß. Auch das Verb „emporheben“ an Stelle der geläufigeren Fügungen „aufheben, hochheben“ wirkt feierlich, aber nicht altertümlich. Die leichte Abwandlung „Erbarmung“ statt Erbarmen in der Wendung „in seiner Liebe und Erbarmung“ ist reizvoll. Der Stil ist schlicht und durchsichtig. Daher eignet sich diese Bibel für persönliches Lesen wie für lautes Vorlesen.

Es verwundert nicht, dass die altgriechische Bibel hier ebenfalls an Stelle des hebräischen Wortlautes tritt. Textänderungen geschehen in der Zürcher Bibel grundsätzlich und oft. Wohl um der Verständlichkeit willen hat Hausheer hier leider auf Wörtlichkeit verzichtet: „sein Angesicht rettete sie“. Damit ist der sichtbare Zusammenhang mit Ex 33,14 aufgelöst, der bei Buber klar aufscheint und welcher erklärt, warum in Jes 63,9 die hebräische durch die altgriechische Wendung ersetzt wurde.⁷

Eine dritte Bibel, welche neue Wege erkundet hat, ist „Die gute Nachricht. Die Bibel in heutigem Deutsch“. Sie beruht auf Erkenntnissen der Übersetzungswissenschaft, insbesondere von Eugene A.

Nida, einem Linguisten und Übersetzer, der in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts zahlreiche Bibelübersetzungen, welche die Bibelgesellschaften weltweit organisierten, massgeblich beeinflusst und gefördert hat.⁸ Der Grundsatz lautet: „Der Sinngehalt eines Textes in Sprache A muss in Sprache B einen *dieser* Sprache angemessenen Ausdruck finden. Um den Inhalt eines Textes wiederzugeben, muss notfalls dessen Form preisgegeben werden.“⁹ Darüber hinaus will sich diese Bibel einer verständlichen, einfachen Ausdrucksweise befleißigen. Es ist eine ökumenische Bibel, an welcher mehrere Übersetzer mitgewirkt haben. Für die Endfassung sind die Übersetzer Helmut Haug, Rudolf Kassühlke und Joachim Lange verantwortlich. Übersetzer und Berater kamen aus der evangelischen und katholischen Kirche sowie aus Freikirchen.

Jes 63,8–9 Du sagtest dir: „Mein Volk sind sie, / meine Kinder, die mich nicht enttäuschen werden.“ Darum bist du uns zu Hilfe gekommen. / Du hast uns deinen Engel gesandt, / und unserer Not ein Ende gemacht; / denn unsere Bedrängnis machte dir selber Not. / Du warst voll Liebe und Erbarmen zu uns / und hast uns immer wieder gerettet – / wie ein Vater hast du für uns gesorgt / in so vielen Generationen.

Das Wort ist als gebundene Rede in Sinnzeilen gegliedert. Die Sprache ist inklusiv („Kinder“ statt „Söhne“). Theologische Begriffe wie „erlösen“ kommen nicht vor.

⁷ In Ex 33,14 hatte Hausheer den hebräisch-masoretischen Wortlaut genau wiedergegeben: „Mein Angesicht wird vor dir hergehen.“

⁸ Eugene Albert Nida / Charles R. Taber, Theorie und Praxis des Übersetzens, unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung, Stuttgart 1969; Stefan Felber, Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz, Stuttgart 2013.

⁹ Die Bibel in heutigem Deutsch. Die gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments. Das Neue Testament, Stuttgart 1982, 299.

„Engel“ ist zwar ein Wort der theologischen Sprache, aber es gehört auch zur modernen Alltagssprache. Statt „erlösen“ und „befreien“ steht „zu Hilfe kommen“, „der Not ein Ende machen“, „retten“, „sorgen für“. Die „Vorzeit“ wurde zum alltäglichen „viele Generationen“. Der hebräische Fachbegriff „lösen“ (*ga'al*) wird umschrieben: „wie ein Vater sorgen für“. Hier ist die Grenze zwischen übersetzen und paraphrasieren vielleicht überschritten, weil „Auslösen, Loskaufen“ nicht nur Pflicht und Recht eines Familienvaters, sondern aller Verwandten waren, und weil „sorgen für“ die semantische Komponente des Freikaufs gar nicht ausdrückt. Natürlich ist im weiteren Zusammenhang Gott als Vater angerufen, wie Jes 64,7 ausdrücklich sagt. Doch das Verb „lösen“ als solches impliziert nicht „Vater“ als Subjekt des Lösens. Das „Angesicht“ Gottes ist ganz preisgegeben worden. Ist das nicht ein Verlust im Hinblick auf die Verbindungen mit Ex 33,14 und Mt 18,10?

Interessant ist, dass die „Gute Nachricht“ hier dem hebräisch masoretischen Wortlaut folgt (mit Umstellung von Satzgliedern). Dies mag die zunehmende Sparsamkeit in der Verwendung von Textänderungen in der biblischen Exegese seit etwa 1970 spiegeln.

3 Verbreitete katholische Bibelübersetzungen im 20. Jahrhundert

Im Folgenden werden bekannte, viel verwendete Übersetzungen des gleichen Zeit-

raums kurz charakterisiert. Paul Riessler (1865–1935), bekannt als Verfasser eines bedeutenden Übersetzungswerks¹⁰, übertrug 1928 Jes 63,8–9 wie folgt:

Er sprach: „Sie sind ja doch mein Volk, / sind Kinder, die nicht pflichtvergessen handeln“ / und ward darauf ihr Helfer. / In aller ihrer Not / half ihnen nicht ein Bote oder Engel, sondern ER. / In seiner Lieb und Nachsicht hat er selber sie befreit; / durch alle früheren Zeiten hob und trug er sie.

1952 lautet die Stelle:

Er sprach: „Sie sind ja doch Mein Volk, sind Kinder, die nicht pflichtvergessen handeln!“ und so ist Er ihr Helfer. Bei allem Drang gibt es kein Bangen; des Angesichtes Engel hilft ihnen ja. Er rettet selber sie in Seiner Liebe, Seiner Milde. Durch alle früheren Zeiten hub und trug er sie.

1928 war Riessler dem altgriechischen Wortlaut gefolgt, aber statt „Angesicht“ setzte er das neutrale „Er“. Der Bezug zu Ex 33,14 war verlorengegangen. In der Überarbeitung von 1952 entschied er sich für den masoretischen Text (wobei er jedoch die *ktiv*-Lesart beibehielt). Sprachlich ist die Übersetzung künstlich und archaisierend, in der Fassung von 1952 noch mehr als 1928.

Eugen Henne übertrug in der Bibel von Henne und Rösch:¹¹

¹⁰ Paul Riessler, *Die Heilige Schrift des Alten Bundes*. II. Bd. Weisheitsbücher/Psalmen/Prophe- ten, Mainz 1928; Paul Riessler / Rupert Storr, *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes*, Zürich o. J. [1952]; Paul Riessler (Hg.), *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Heidelberg 1928; ³1975.

¹¹ Eugen Henne / Konstantin Rösch, *Die Heilige Schrift*, 3 Bde, Paderborn 1939–1941. Hier Bd. 2 *Die Lehrbücher und die prophetischen Bücher* (1940).

Denn er sprach: „Sie sind ja mein Volk, Söhne, die nimmer treulos werden“ / So ward er ihnen zum Retter. / Bei all ihrer Drangsal fühlte auch er sich bedrängt, doch der Engel seines Angesichtes rettete sie. / In seiner Liebe und Nachsicht erlöste er sie, hob er sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit.

Es ist die masoretische Fassung. Wären nicht die altertümelnden „nimmer“, „ward“, „seines Angesichtes“, vermöchte die Übertragung durch ihre klare Schlichtheit zu überzeugen.

Meinrad Stenzel hat in der 1956 erschienenen Bibel, die er gemeinsam mit Vinzenz Hamp und Josef Kürzinger herausbrachte, Jesaja übersetzt.¹² Jes 63,8–9 lautet:

Er rief: „Sie sind ja doch mein Volk, Söhne ohne Betrugerei!“ Er ward ihnen zum Heiland in all ihrer Drangsal. Weder Bote noch Engel, er selbst war ihr Retter. In seiner Liebe und seinem Mitleid hat er selbst sie erlöst, hob sie auf und trug sie davon alle Tage der Vorzeit.

Stenzel hat den altgriechischen Wortlaut festgehalten, aber dabei wie Riessler 1928 das unerhörte Bild von Gottes rettendem Angesicht preisgegeben. „Betrugerei“, „Heiland“, „alle Tage davontragen“ sind wohl weniger überzeugende Wiedergaben.

Populär war und ist noch immer die *Herders-Bibel* in der Ausgabe von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler und Anton Vögtle. Diese Herausgeber überarbeiteten den Bibeltext von Herders Bibelkommentar so, dass er dem Bibeltext der *Bible de Jérusalem* in der Ausgabe in einem Band, 1. Auflage¹³ entsprach. Damit konnte das ganze Anmerkungswerk der *Bible de Jérusalem* auf Deutsch übersetzt werden.¹⁴ Diese Bibelübersetzung erschien auch ohne die Beigaben der Jerusalemer Bibel als reiner Bibeltext.¹⁵ Hier Jes 63,8–9:

Er sprach: „Sie sind ja mein Volk, sind Kinder, die nicht treulos werden.“ Darum ward er ihnen zum Retter in all ihrer Drangsal. Kein Bote und kein Engel, sondern sein Antlitz rettete sie. In seiner Liebe und Erbarmung erlöste er sie, hob sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit.

In dem nach der altgriechischen Bibel übertragenen Wortlaut wirkt die Verbalform „ward“ wie ein Fremdkörper. Der Bezug zu Ex 33,14 hängt in der Luft, weil dort Gottes Angesicht durch „ich selbst“ ersetzt und beseitigt ist. Wie Hausheer und Stenzel haben hier die Übersetzer nicht nur den Wortlaut der altgriechischen Bibel, sondern auch deren Satztrennung respektiert. Die Übertragung überzeugt durch ihren natürlichen Fluss.

¹² Die Heilige Schrift nach den Grundtexten übersetzt von *Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger*, Aschaffenburg 1957. Das AT war 1955 zuerst für sich erschienen. Hier ist die 13. Aufl. von 1961 benützt.

¹³ La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris 1956.

¹⁴ Die Bibel. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968.

¹⁵ Die Bibel, Freiburg i. Br.–Basel–Wien (mehrere Auflagen).

Das AT der Einheitsübersetzung erschien 1974.¹⁶ Hier Jes 63,8–9:

Er sagte: Sie sind mein Volk, / meine Söhne, die mich nicht enttäuschen. / Und er wurde ihr Retter in jeder Gefahr. / Nicht ein Bote oder ein Engel, / sondern er selbst hat sie gerettet. / In seiner Liebe und seinem Mitleid / hat er selbst sie befreit. / Er hat ihnen aufgeholfen und sie getragen / in all den Tagen der Vorzeit.

Die sprachliche Qualität der Übertragung springt in die Augen: „die mich nicht enttäuschen“, „in jeder Gefahr“ (statt „in all ihren Gefahren“), „er hat ihnen aufgeholfen“ sind originellere Wendungen als alles, was ihnen in den erwähnten Übersetzungen entsprach. Die Einheitsübersetzung wählt den altgriechischen Wortlaut. Leider schreckte sie vor dem Hauptgewinn dieser Textform zurück: das großartige Bild des rettenden Angesichts. Dafür hat man jetzt zweimal hintereinander das platte „er selbst“.

Die Revision der Einheitsübersetzung von 1979¹⁷ hat das empfunden. In dieser lautet Jes 63,8–9:

Er sagte: Sie sind doch mein Volk, / meine Söhne, *die nicht* enttäuschen / Er wurde ihr Retter in jeder *Not*. / Nicht ein Bote oder ein Engel, / sondern *sein Angesicht* hat sie gerettet. / In seiner Liebe und seinem Mitleid / hat er selbst sie erlöst. / Er *hat sie empor-*

gehoben und sie getragen / in all den Tagen der Vorzeit.

Gottes Angesicht wurde restituiert. Ob andere Änderungen („emporgehoben“ statt „aufgeholfen“, „nicht enttäuschen“ statt „die mich nicht enttäuschen“, „Not“ an Stelle von „Gefahr“) wirklich besser sind, sei dahingestellt.

Die im Gang befindliche Revision der Einheitsübersetzung wird den altgriechischen Wortlaut durch den hebräischen Text ersetzen. Hier die Übertragung:

Er sagte: Gewiss, sie sind mein Volk, / Kinder, die nicht treulos handeln. / So wurde er ihnen zum Retter. In all ihrer Bedrängnis war auch er bedrängt / und der Engel seines Angesichts hat sie gerettet. / In seiner Liebe und seinem Mitleid / hat er sie selbst erlöst. Er hat sie emporgehoben und sie getragen / in all den Tagen der Vorzeit.

Die Neufassung zeigt deutlich das Bestreben, nahe beim hebräischen Wortlaut zu bleiben. „Gewiss“ steht im Satz an gleicher Stelle, wo das Adverb auch im Hebräischen steht. Die Assonanz „Bedrängnis – bedrängt“ bildet die entsprechende hebräische Assonanz nach. „In all ihrer Bedrängnis“ ist wörtliche Wiedergabe. „Enttäuschen, bzw. mich enttäuschen“ der Vorgängerfassungen war eine mögliche Übersetzung und zugleich gutes modernes Deutsch, während „treulos handeln“ mehr Schreibtisch-Deutsch ist. Die neue

¹⁶ Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament, Stuttgart 1974.

¹⁷ Zur Einheitsübersetzung und ihrer ersten Revision vgl. Josef G. Plöger / Otto Knoch (Hg.), Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1979. Die revidierte Einheitsübersetzung erschien 1980: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text, Stuttgart–Klosterneuburg 1980.

Revision der Einheitsübersetzung bewegt sich tendenziell in dieser Richtung: größere textkritische Sorgfalt hinsichtlich des masoretischen Textes gepaart mit wörtlicheren Wiedergaben, mitunter um den Preis leicht verminderter sprachlicher Qualität im Vergleich mit den vorhergehenden Fassungen.

4 Ausblick auf die Gegenwart

Im neuen Jahrhundert erschien die Neuübersetzung der *Zürcher Bibel*¹⁸. Sie ist ein Gemeinschaftswerk und ersetzt die Über-

tragung der *Zürcher Bibel* von 1931, deren textliche Grundlage in mancher Hinsicht nicht mehr der heutigen Auffassung biblischer Textgeschichte entspricht, sodass „intensiv anhand der *heute* verfügbaren Grundtexte übersetzt wurde. Möglichst nahe bei diesen will die neue Zürcher Bibel sein“¹⁹. Dieses programmatische Wort könnte auch über der gegenwärtigen Revision der Einheitsübersetzung stehen, wiewohl diese keine neue Übersetzung, sondern eben eine gemäßigte Revision ist. Jes 63,8–9 liest sich in der NZB so:

Und er sprach: Sie sind mein Volk! /
Kinder, die nicht treulos handeln! /
Und so wurde er ihr Retter. / All ihre
Not war auch seine Not, / und der Bote
seines Angesichts hat sie gerettet. / In
seiner Liebe und in seinem Mitleid hat
er sie erlöst, / und er hat sie emporge-
hoben, / und alle Tage der längst ver-
gangenen Zeit hat er sie getragen.

Sprachlich gelungen sind die Wendungen „ihre Not war auch seine Not“, „alle Tage der längst vergangenen Zeit“ sowie die Umstellung der beiden Verben „und er hat sie emporgehoben und alle Tage ... hat er sie getragen“. Schade scheint nur, dass „Bote“ statt „Engel“ gewählt wurde. Der Zusammenhang mit Mt 18,10 fällt dahin. Die NZB ist eine um Nuancen weniger wörtliche Wiedergabe als die jetzige Revision der Einheitsübersetzung; beide sind sich indessen einig in der Bevorzugung des masoretischen Textes.²⁰

Weiterführende Literatur:

Josef Plöger (Hg.), *Einheit im Wort*. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1979.

Walter Groß (Hg.), *Bibelübersetzung heute*. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen. Stuttgarter Symposium 2000 (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 2), Stuttgart 2001.

Helga Kuhlmann / Ulrike Bail, *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung*, Gütersloh 2007.

Monika u. Rainer Kuschmierz, *Handbuch Bibelübersetzungen*. Von Luther bis zur Volxbibel, Witten 2007.

Bibel heute 49 (2013), Heft 193: *Bibel übersetzen*.

Bibel und Kirche 69 (2014), Heft 1: *Übersetzen – Übersetzen*

¹⁸ Zürcher Bibel 2007, Zürich 2007. Sie wird mit NZB abgekürzt (Neue Zürcher Bibel).

¹⁹ Ebd., Zum Geleit, V (Hervorhebung A. S.).

²⁰ Sogar die dem masoretischen Wortlaut grundsätzlich folgende *Elberfelder Bibel* hat in ihrer Revision von 1985 (AT) den altgriechischen Text bevorzugt und ihn auch 1992 beibehalten: Die Bibel. Elberfelder Übersetzung revidierte Fassung, 9. Aufl. der Standardausgabe 2003, Textstand Nr. 20, Wuppertal 2003 (der masoretische Text steht in Anm.).

2006 erschien die *Bibel in gerechter Sprache*²¹. Sie setzt sich das Ziel, v. a. Frauen und sozial Schwachen Gerechtigkeit auf sprachlicher Ebene widerfahren zu lassen. Zu diesem Programm gehört es auch, dass Gott nicht nur mit männlichen Namen bezeichnet wird.²² Es ist hier nicht der Ort, linguistische und übersetzungswissenschaftliche Implikationen eines solchen Programms zu erörtern. Jes 63,8–9 lautet hier:

Gott sprach: „Sicherlich sind sie mein Volk, / meine Kinder, die ich nicht belügen werde.“ / So wurde Gott ihnen zur Rettung. / In all ihrer Bedrängnis wurde es nicht zu eng, / der Bote des göttlichen Angesichts rettete sie, / mit Liebe und Schonung handelte Gott an ihnen, / hob sie auf und trug sie alle Tage und für immer.

Die Wiedergabe folgt dem hebräischen masoretischen Text, ausgenommen für die Zeile „in all ihrer Bedrängnis wurde es nicht zu eng“. Denn hier will der masoretische Text, dass man die *Qere*-Lesart „für ihn“ anstatt der Verneinung bevorzugt: „wurde er bedrängt“. Das unpersönliche: es wurde zu eng, entspricht keinesfalls dem Hebräischen. Das Adverb „sicherlich“ fällt als leicht altertümlich aus dem übrigen Stil heraus. Die Wendung im 2. Sticho: „die ich nicht belügen werde“ ist reine Vermutung (Konjektur); kein Textzeuge belegt

sie,²³ obwohl die Einleitung verspricht, nur in „ganz wenige[n] Ausnahmen“ werde der masoretische Text verlassen. Man wundert sich, denn hier gibt es gar keine Verständnisschwierigkeit.²⁴ Das ist umso misslicher, als diese Bibel nur ganz selten Angaben zu den gewählten Textformen macht. Das Interesse der Übersetzung liegt weniger an sorgfältiger Wiedergabe als an Vermeidung einer wirklich oder vermeintlich patriarchalischen Sprache.

Zusammenfassend wird bei diesem Durchgang deutlich, dass in Bibelübersetzungen Sprache und Textkritik eng ineinander verwoben sind, weil oft Textgrundlagen gewählt werden, die Geschmack und Interpretation der Übersetzer entgegenkommen.

Der Autor: geb. 1939; 1958 *Profess*; 1966–1967 an der *École biblique et archéologique, Jerusalem*; 1972 *Dr. theol., Universität Fribourg*; 1982 *Titular-Professor für Theologie des Alten Testaments*, 1991 *Ordentlicher Professor für Theologie und Exegese des Alten Testaments*; 1997 *McCarthy Lecturer am Päpstlichen Bibelinstitut, Rom*; *ehemaliges Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission, Koordinator der Herausgeberkommission der Biblia Hebraica Quinta. Publikationen: Text und Sinn im Alten Testament (1991); Knecht und Lamm Gottes (Jes 53) (2001); The earliest text of the Hebrew Bible (2003; 2008); Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments (2011).*

²¹ Ulrike Bail / Frank Crüsemann u. a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006. Hier wird die 4. Aufl. 2011 zitiert.

²² *Bibel in gerechter Sprache*, 10.

²³ Siehe *Mosheh H. Goshen-Gottstein*, *The Book of Isaiah*. Vol. 3 Chapters 45–66, Jerusalem 1993, 279–280.

²⁴ *Bibel in gerechter Sprache*, 11. Für Jes 63,8 gibt es keine Anm., 1739–1740.

Franz Segbers

Schuld und Schulden

Erinnerungen an den biblischen Schuldenerlass zur Lösung der Schuldenkrise¹

Seine Schulden zu zahlen gilt als moralische und auch rechtliche Pflicht. Doch die Selbstverständlichkeit, mit der die Rückzahlung von Schulden moralisch begründet wird, ist bereits das Problem, denn nach der ökonomischen Lehre ist die Kreditvergabe immer mit einem gewissen Risiko verbunden. Dies ist auch der Grund für die extrem hohen Risikoprämien, die Finanzmarktakteure im Vorgriff auf mögliche Probleme finanzschwacher Euro-Länder erheben. Doch nicht allein ökonomisch ist Kreditvergabe immer mit einem Risiko verbunden, es kann auch politische Gründe geben, Schulden nicht zurückzuzahlen. So haben 1953 in London 21 Staaten auf einer Schuldenkonferenz beschlossen, sechzig Prozent der deutschen Kriegsschulden zu erlassen.² Das zeigt: Man muss nicht immer alle Schulden zahlen. Ein Schuldenerlass ist nicht utopisch, sondern angesichts drückender Schulden ethisch geboten – und auch ökonomisch und politisch vernünftig.

1 Was sind Schulden?

Die Worte „Schuld“ und „Schulden“ liegen nicht nur sprachlich nah beieinander. Nach dem „Duden“ lassen sich vier verschiedene

Bedeutungsebenen für das Wort „Schuld/-en“ unterscheiden, bei denen es immer um Beziehungen der Menschen miteinander geht: Schuld hat mit der Verantwortung für etwas Unangenehmes zu tun, bezeichnet eine Tat, bei der jemand gegen Werte verstößt, sowie eine finanzielle Schuld, bei der jemand einem anderen gegenüber Schulden hat, und den Umstand, bei jemandem zu Dank verpflichtet zu sein. Darin drückt sich aus, dass das Leben eines jeden eingebunden ist in ein Netz von „Verpflichtungen“.

Ein jeder ist auf die eine oder andere Weise in seinem Leben einem anderen verpflichtet. Jedoch gibt es eine Art von Verpflichtungen, bei der jene Maßstäbe, wie sie unter ansonsten zivilisierten Menschen gelten, nicht mehr gelten. Seit frühesten Zeiten in der Antike wurden Menschen, wenn sie ihren finanziellen Verpflichtungen und Schulden nicht nachkommen konnten, bedrängt, unter Druck gesetzt, versklavt oder in Schuldknechtschaft gesteckt. In Neh 5,1–13 wird geschildert, wie Überschuldung die Männer zwingt, zuerst ihre Äcker, dann die Söhne und Töchter und schließlich die Felder und Weinberge für die Rückzahlung von Schulden einzusetzen. Heute wird kein geringerer Zwang ausgeübt. Die Politik wirft den Griechen

¹ Geänderte Fassung einer Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz am 24. April 2013.

² *Jürgen Kaiser*, 60 Jahre Londoner Schuldenabkommen. Hintergründe und Aktionen zum Jubiläum, erlassjahr 2000, in: www.erlassjahr.de

in der Schuldenkrise vor, über ihre Verhältnisse gelebt zu haben; sie hätten sich im moralischen Sinn „schuldig“ gemacht. Sie müssten wie für persönlich gemachte Schulden einstehen und die Kürzung ihrer Renten und Löhne oder Einschränkungen des Sozialstaates akzeptieren. Diese moralisch-ökonomische Schuld wiegt so schwer, dass harte Strafen auferlegt werden und es moralisch berechtigt scheint, ein ganzes Land in Arbeitslosigkeit und bittere Armut zu stürzen, nur um dessen Schulden bezahlen zu können.

David Graeber³ versteht Schulden als einen Tausch, der zunächst noch unter Gleichgestellten durchgeführt wird, denn beide verfolgen ihr Interesse bei diesem Tausch. Der eine, der Kreditgeber, hat Geld und der andere, der Schuldner, braucht Geld. Bei Schulden wird der zunächst symmetrische Tausch von Interessen in ein asymmetrisches Machtverhältnis umgeformt, das auch eine biblische Spruchweisheit zum Ausdruck bringt: „Der Reiche herrscht über den Armen, und wer ausleiht, wird Sklave dessen, der verleiht“ (Spr 22,7). Bis die Schulden beglichen sind, muss sich der Schuldner unterordnen und kann keine Gleichbehandlung mehr erwarten. Diese Unterordnung des Schuldners unter den Kreditgeber wird jedoch verschleiert, indem die Schulden moralisch als Schuld aufgeladen werden. Aus den Schulden wird eine geldliche Schuld und eine moralische Verpflichtung, die als moralische Waffe verwendet wird, um Druck und Gewalt zu legitimieren. Für David Graeber stellt die Rückzahlung der Kredite nur eine Variation des uralten Konfliktes zwischen Arm und Reich dar,

denn in einer Gesellschaft, die in Arm und Reich gespalten ist, müssen sich die einen verschulden, um überhaupt überleben zu können. Die anderen sind reich genug, Geld zu verleihen – sie profitieren obendrein. Wer seine Schulden nicht abtragen kann, der ist dieser Zahlungsunfähigkeit wegen schuldig.

2 Schuldenökonomie: Aus Schulden werden Krisen und verschuldete Menschen

Schulden und Guthaben sind die zwei Seiten einer Medaille. Vom Schuldner her sind Schulden Finanzmittel, die zurückgezahlt werden müssen, vom Gläubiger her Finanztitel, mit denen man sein Kapital mehren kann. Wird nun die Bedienung der Schulden zweifelhaft, hat der Investor ein Problem. Finanzinvestoren haben keine realen Guthaben, ihr Guthaben ist vielmehr ein Anspruch, den sie bei den Gläubigern haben.⁴ Ihr Guthaben ist zunächst nur ein fiktives Guthaben, das sie zu einem realen Guthaben machen wollen. Doch das kann nur dadurch geschehen, indem es zurückgezahlt wird und derart gesichert ist, dass die Schuld auch bedient wird. Das geschieht in der Regel mittels neuer, noch größerer Schulden, für welche die Bürger einstehen müssen. In der Finanzkrise ist es den Banken gelungen, ihre Krise in eine Staatsschuldenkrise umzudeuten. Dabei wurde auch das verantwortliche Subjekt ausgetauscht. Nicht mehr die Banken sind schuldig für ihre Krise, sondern die Bürger, die über ihre Verhältnisse gelebt haben und sich verschuldet haben. Doch ge-

³ David Graeber, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart 2012.

⁴ Vgl. dazu *Erich Kitzmüller*, *Schuldenkrise oder Guthabenkrise?*, in: *Nachrichten und Stellungnahmen der katholischen Sozialakademie Österreichs*, Nr. 1 / 2012, 1–3.

nau diese Umwandlung des Kapitalismus in einen „Pumpkapitalismus“ hat Ralph Dahrendorf in ungewöhnlich scharfen Worten kritisiert, da in ihm die „Sitten des ehrbaren Kaufmanns“ nicht mehr gelten würden.⁵ Nach Maurizio Lazzarato bringt eine solche „Schuldenökonomie“ auch einen „verschuldeten Menschen“ hervor: „Jedes neue französische Baby wird schon mit 22.000 Euro Schulden geboren. Das ist keine Erbsünde, die uns mit der Geburt gegeben ist, es handelt sich um die Schulden der vorhergehenden Generationen. Der ‚verschuldete Mensch‘ ist dem Machtverhältnis Gläubiger – Schuldner unterworfen und wird sein ganzes Leben lang von ihm begleitet, von der Geburt bis zum Tod.“⁶ Alle sind in der einen oder anderen Weise, ob als Konsument bei einem Wohnungs- oder Autokauf oder als Bürger, verschuldet, denn es gibt kein Jenseits eines Universums der Verschuldung. „Wenn es nicht die individuelle Verschuldung ist, dann ist es die Staatsverschuldung, die buchstäblich auf dem Leben aller lastet, mit der sich alle beschäftigen müssen.“⁷ Aus Bürgern werden „verschuldete Menschen“, die für die Staatsverschuldung – wie im Fall Griechenlands – haftbar gemacht werden.

Ein Kredit ist ein Versprechen auf Rückzahlung in einer mehr oder weniger weit entfernten Zukunft. Das ist auch der Grund, weshalb das „Vertrauen“ auf die Rückzahlung so zentral ist. Überall sind Politiker deshalb bemüht, das „Vertrauen der Finanzmärkte“ zu gewinnen. So hat der

Präsident der Europäischen Zentralbank Mario Draghi im *Wallstreet Journal* angekündigt, dass das Sozialstaatsmodell ausgedient habe und es nun oberstes Ziel sein müsse, das Vertrauen der Finanzmärkte wieder herzustellen.⁸ Dieses ist erschüttert, da die Finanzmärkte eine Minderung oder gar einen Verlust ihrer Guthaben befürchten. Das verlorene Vertrauen wiederherzustellen, meint deshalb substanziell, eine Politik der Vermögensvermehrung weiterhin als oberstes und einziges Ziel durchzusetzen.

3 Im kulturellen Gedächtnis Europas: Der biblische Schuldenerlass

Es gibt eine jahrtausendealte Tradition des Schuldenerlasses, die bis nach Mesopotamien zurückreicht und auch in der Bibel ihren Niederschlag gefunden hat. Der Schuldenerlass ist eine Reaktion auf das größte Problem, dem antike Gesellschaften regelmäßig ausgesetzt waren: Die nicht zurückzahlbaren Schulden. Als Antwort auf die Schuldenkrise wurde erstmals in Dtn 15,1–11 ein Schuldenerlass formuliert, der bis in die römische Zeit, also die Zeit des Neuen Testaments, seine Wirkung zeigte.⁹

Der Schuldenerlass in Dtn 15,1–11 nimmt das Sabbatjahr der Brache aus dem Bundesbuch (Ex 23,10 f.) auf und wendet es auf die Überschuldung an: Das „Brachliegen“ des Bodens (hebr.: *schmitta*) wird in ein Brachliegenlassen der Schulden umge-

⁵ *Ralph Dahrendorf*, Die verlorene Ehre des Kaufmanns, in: Der Tagesspiegel vom 12.07.2009.

⁶ *Maurizio Lazzarato*, Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben, Hamburg 2012, 35, 43 f.

⁷ Ebd., 49.

⁸ Interview mit Mario Draghi, in: *Wallstreet Journal*, 22.02.2012.

⁹ Vgl. *Franz Segbers*, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsordnung, Luzern ³1999, 187 ff.

formt.¹⁰ Beibehalten wird der Siebenjahresrhythmus. Der Schuldenerlass besteht im Verzicht darauf, den Bruder zu drängen. Der Handelskredit wird verwendet, um einen Gewinn zu erzielen. Mit dem Kredit wurden wirtschaftliche Unternehmungen wie beispielsweise die Ausstattung einer Karawane finanziert. Der Kredit ist also an ein Geschäft gebunden. Wenn die wirtschaftliche Unternehmung scheitert, dann kann der Kreditgeber nicht zurückfordern. Wenn das Unternehmen aber erfolgreich ist, wird der Kreditgeber am Gewinn beteiligt. Solche Handelskredite spielen für eine gerechte Ordnung im Lande selber keine Rolle und werden deshalb auch von den Notdarlehen unterschieden. Wenn das Deuteronomium Ausländer vom Schuldenerlass ausnimmt, ist das also keineswegs eine Diskriminierung derselben, sondern ein Hinweis darauf, dass Kreditgeschäfte zur Finanzierung von wirtschaftlichen Unternehmungen im kleinen Juda faktisch von Ausländern durchgeführt wurden. Das Ammisaduqa-Edikt (17. Jh. v. Chr.) ist ein Hinweis darauf, dass der Schuldenerlass von Notkrediten im Deuteronomium keineswegs eine Neuerung darstellt, sondern auf eine Praxis zurückgreift, die aus dem Alten Orient bekannt ist.¹¹

Die zahlreichen mesopotamischen Erlässe belegen, dass die biblischen Schuldenerlässe nicht isoliert als utopische oder gar

jenseitige Ideale zu verstehen sind, sondern sie sind vielmehr Teil einer zweitausendjährigen Tradition periodischer wie regelmäßiger ökonomischer Erneuerung.¹² Doch bildet der Schuldenerlass in Dtn 15 eine Neuerung, denn dieser formt einen unregelmäßig vorgenommenen Schuldenerlass – wie bei einem Thronwechsel – in einen turnusmäßigen Erlass der Schulden um. Damit wird der Erlass berechenbar und steht nicht mehr in der Willkür des Herrschers. Er löst das Überschuldungsproblem planbar, verlässlich und nachhaltig.

Allerdings hat der Schuldenerlass nach Dtn eine Hauptschwäche. Diese besteht darin, dass bei heranrückendem Erlassjahr kaum noch jemand bereit war, ein Darlehen zu gewähren, da er fest damit rechnen musste, es nicht zurückerstattet zu bekommen. Das Gesetz versucht durch einen theologisch untermauerten Appell an die Großzügigkeit der Kreditgeber diese Schwäche auszugleichen. (Vgl. Dtn 15,8f.)

Bis in die Zeit Jesu hinein ist das siebenjährige Erlassjahr des Deuteronomiums praktiziert worden. Indirekt wird seine Praxis aufgrund der Einführung des sog. *Prosbul* durch Rabbi Hillel, einen Zeitgenossen Jesu, bestätigt. Er ermöglicht es, durch Hinterlegung des Schuldvertrags bei einem Gericht den Schuldenerlass zu umgehen.¹³ Hillel begründet den *Prosbul* mit der zunehmenden Verschuldung der

¹⁰ Rainer Kessler, Das Erlassjahrgesetz. Ein Gebot und seine Umsetzung, in: Bernhard Emunds/Wolf-Georg Reichert (Hg.), Den Geldschleier lüften. Perspektiven auf die monetäre Ordnung in der Krise, Marburg 2013, 267–287; Claus F. Lücker, Zinsverbot und Schuldenerlass. Eine bibeltheologisch-sozialgeschichtliche Studie zur Frage nach ethischen Kriterien für Kapitalanlagen kirchlich-institutioneller Anleger in Deutschland, Frankfurt a. M. 1999.

¹¹ Vgl. dazu die Ausführungen bei Rainer Kessler, Das Erlassjahrgesetz (s. Anm. 10), 269–271.

¹² Auflistung der Erlässe in der Studie: Michael Hudson, The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellation: <http://michael-hudson.com/wp-content/uploads/2010/03/HudsonLostTradition.pdf> (Abruf: 24.07.2013).

¹³ Mischna Schebiit, 10,2–4, vgl. dazu: Franz Segbers, Auf Mose und die Propheten hören in der Lazarusgesellschaft des Finanzmarktkapitalismus, in: Arne Hilke (Hg.), Damit es unwahr werde! Festschrift für Kuno Füssel zum 70. Geburtstag, book on demand, 2011, 13–36.

Kleinbauern, da diese keinen Kredit mehr bekamen. Doch vom *Prosbul* profitierte auch die Priesterelite und die Aristokratie. Der *Prosbul* erlaubte somit zweierlei: den Schuldenerlass der Tora (Dtn 15,1) zu umgehen und gleichzeitig die Tora zu halten. Pacht-, Darlehens- und Zinserträge können trotz des Sabbatjahrs fließen. Dies hatte aber auch zur Folge, dass die überschuldeten Bauern um ihr Recht auf Entschuldung gebracht wurden.¹⁴

Die Jesusbewegung hat die Umgehungspraxis des Hillel abgelehnt und die biblische Erlassjahrtradition bekräftigt. So fordert Mt 5,42: „Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem ab, der etwas von dir borgen will.“ Und noch schärfer heißt es in strenger Anwendung von Dtn 15 in Lk 6,35: „Leih denen, von denen ihr nichts zu erhoffen habt.“ Der Schuldenerlass gehört zum Kernbestand der jesuanischen Botschaft. In Lk 4,18 f. wird „ein Gnadenjahr des Herrn“ ausgerufen, in dem die Schulden nach dem Jobeljahrgesetz Lev 25,8 ff. erlassen werden. Auch die Vater-unser-Bitte um Vergebung oder Erlass der Schulden“ (Lk 11,4/Mt 6,12) gehört in die Erlassjahrtradition der Tora.¹⁵ In Mt 6,12 wird die Sprache der Tora für den Schuldenerlass verwendet und ist „vom griechischen Wortlaut her streng monetär zu interpretieren.“¹⁶ „Schulden“ (*opheilemata*) werden außerbi-

blich eindeutig als finanztechnische Geldschuld verstanden. Eine metaphorische Verwendung wird nur vom Aramäischen her verständlich, das eine Bedeutungsweite von Geldschuld und Sünde kennt. Lk 11,4 glättet die Vater-unser-Bitte, indem die Schulden mit dem moralischen Begriff der „Sünde“ (*hamartia*) bezeichnet werden. Doch beiden Versionen ist gemeinsam, dass Jesus an der Analogie zwischen Sünde und Schulden festhält, er kehrt aber die Beziehung um: Die Schuld des Menschen vor Gott besteht darin, Schulden einzutreiben, die Menschen gegeneinander haben.¹⁷ Der Mensch wird zum Schuldner bei Gott, wenn andere Menschen seine Schuldner sind. Deshalb muss der Mensch Schulden erlassen, die andere Menschen bei ihm haben, um auch Gott gegenüber ohne Schuld zu sein. Die Vergebung Gottes ist an das menschliche Handeln gebunden, Schulden zu erlassen. Ungerecht ist es, Schulden einzutreiben, Schulden jedoch zu erlassen, ist gerecht. Wenn unbezahlbare Schulden eingetrieben werden, dann wird eine ausweglose Abhängigkeit zwischen dem Kreditgeber und dem Schuldner etabliert. Solche unbezahlbaren Schulden zerstören das Leben des Schuldners. Deshalb ist es auch ungerecht, unbezahlbare Schulden einzutreiben oder zu bezahlen.

Die aramäische Ursprungsformulierung des Vater-unser¹⁸ bezieht sich un-

¹⁴ Vgl. dazu: Franz Segbers, „Sich Freunde machen mit dem Mammon der Ungerechtigkeit.“ Eine Relecture des Gleichnisses vom „gerissenen Verwalter“ im Kontext der Finanzkrise: Lk 16,1–14 (im Erscheinen).

¹⁵ Vgl. Frank Crüsemann, „... wie wir vergeben unseren Schuldigern“. Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, in: Marlene Crüsemann / Willy Schottroff, Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 90–104.

¹⁶ Claus F. Lücker, Zinsverbot und Schuldenerlaß. Eine bibeltheologisch-sozialgeschichtliche Studie zur Frage nach ethischen Kriterien für Kapitalanlagen kirchlich-institutioneller Anleger in Deutschland, Frankfurt a. M. 1999, 224.

¹⁷ Franz J. Hinkelammert, Luzifer und die Bestie. Eine fundamentale Kritik jeder Opferideologie, Luzern 2009, 80 ff.

¹⁸ Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Band 1 (EKK I/1), Zürich-Köln 1985, 336.

zweifelhaft auf die biblische Erlassstradition. Sie proklamiert eine neue Freiheit angesichts unbezahlbarer Verschuldung. Doch nachdem in der Weltfinanzkrise sich eine „Schuldenökonomie“ mit der Figur des „auf Lebenszeit verschuldeten Menschen“¹⁹ durchgesetzt hatte, wurde der bisherige Wortlaut des Gebetes verändert. Der lateinische Text entspricht dem hebräischen (aramäischen?) Verständnis „dimittite nobis debita nostra“. Seit der ersten englischen Übersetzung von John Wycliffe (1395) wurde von einer Vergebung der Schulden („debts“) gesprochen. Auch Martin Luther formulierte in der Version von 1545 eine Vergebung der „Schulden“. Ab den 1980er-Jahren gibt es moderne Versionen, in denen nicht mehr die Rede ist von der Vergebung der Schulden, sondern von einer Vergebung der Sünden („forgive us our sins“ – ökumenische Version ab 1988) oder noch vager von der Vergebung dessen, was Schlechtes getan wurde („what we have done wrong“). Ähnliche die biblische Erlassjahrtradition verfälschende oder unsichtbar machende Neuübersetzungen mehren sich gerade seit der weltweiten Schuldenkrise. Hinkelammert kommentiert den Vorgang folgendermaßen: „Wir stellen unsere eigene Bibel her, um uns dann nach ihr zu richten. Außerdem ist es viel billiger, die Übersetzung eines Textes zu ändern als die Schulden zu erlassen.“²⁰ Um des menschlichen Lebens willen erhebt das Vater-unser in der biblischen Erlassjahrtradition dagegen Einspruch, unbezahlbare Schulden einzufordern. Die Praxis des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank, auch unbezahlbare

Schulden um jeden Preis einzufordern, ist in den modernisierten Gebetsformulierungen dann kein Gegenstand mehr in der Vater-unser-Bitte.

Der biblische Umgang mit Schulden und Verschuldung ist Ausdruck eines Grundethos, das sich in einem Schuldenerlass konkretisiert. Es besteht aus einer doppelten Vorzugsregel:

- Eine unbedingte und vorrangige Logik der Humanität gegen andere Rationalitäten: Die humanen Rechte der Schuldner und der Armen haben unbedingten Vorrang vor anderen Rechten.

Das heißt: Die Lebensrechte der überschuldeten Menschen haben Vorrang vor den Geld- und Kreditinteressen; deshalb dürfen unbezahlbare Schulden auch nicht um jeden Preis eingetrieben werden, sondern müssen erlassen werden.

- Ein Freiheitspostulat aus dem Exodusmotiv: Aufgrund der biblischen Exoduserinnerung wird danach gefragt, wie den sozial und ökonomisch Schwachen Recht und Gerechtigkeit verschafft werden kann, damit diese in Freiheit leben können. Die biblische Ethik drängt deshalb auf eine freiheits- und gerechtigkeitsstiftende Praxis. Das heißt: Der Kreditgeber übt über den Schuldner eine Macht aus, die durch einen Schuldenerlass aufgelöst wird.

4 Folgerung für eine Finanzwirtschaft, die dem Leben dient

Seit dem Ende des Bretton-Woods-Systems²¹ treten immer wieder grenzüberschreitende Krisen auf: Von der Lateina-

¹⁹ Maurizio Lazzarato, Die Fabrik des verschuldeten Menschen (s. Anm. 6), 35.

²⁰ Franz J. Hinkelammert, Luzifer und die Bestie (s. Anm. 17), 83.

²¹ Das Bretton-Woods-Abkommen wurde 1944 geschlossen, um den Wechselkurs zwischen den Währungen zu regulieren. Der US-Dollar fungierte dabei als Leitwährung. Zur Durchführung

merikakrise ab den 1970er-Jahren, über die Argentinienkrise 2000 bis zur Finanzkrise ab 2007 in den USA und Europa. Die Krisen des finanzmarktgetriebenen Kapitalismus hatten nun das ökonomische Machtzentrum erreicht. Die Befreiungstheologie fand in der Wiederentdeckung des biblischen Erlassjahrkonzeptes eine Antwort auf die lateinamerikanischen Finanzkrisen. Jetzt hat die Finanzkrise auch das politische und ökonomische Zentrum Europas erreicht, doch obzwar es zahlreiche Äußerungen der Kirchen in Europa zur derzeitigen Finanzkrise gibt, wird die biblische Erlassjahrtradition nicht zur Sprache gebracht, obschon es eine lebhafte Diskussion unter Ökonomen über einen Schuldenerlass gibt, bei dem sogar auf die antike Praxis in Mesopotamien Bezug genommen wird.²²

Die verschiedenen Rettungsprogramme haben paradoxerweise zur Vergrößerung der Schuldenlast geführt. Die „Schuldenökonomie“ zielt nicht darauf ab, Schulden abzubauen, sondern macht Politik mit Schulden. Im Umfeld der *occupy*-Bewegung sind Initiativen wie *Rolling Jubilee*²³ oder *Strike Debt*²⁴ mit dem Motto „*We are not a loan*“ entstanden. Diese Initiativen sammeln Geld, um damit überschul-

dete Menschen aus einer Schuldknechtschaft der Überschuldung zu befreien. Wie Lazzarato analysieren auch *Rolling Jubilee* und *Debt Strike* die Lage der „verschuldeten Menschen“: „Schulden sind ein Strick, der die 99% einschnürt.“ Schulden entstehen nicht, weil die „Griechen zu faul sind“ (BILD-Zeitung) oder „wir über unsere Verhältnisse leben“ (A. Merkel), sondern die „Schuldenökonomie“ des Finanzkapitalismus braucht strukturell die Verschuldung, da ohne Verschuldung der einen das Vermögen der anderen nicht vermehrt werden kann. Da Verschuldung ein notwendiger Bestandteil der „Schuldenökonomie“ des Finanzkapitalismus ist, braucht sich auch niemand persönlich in einem moralisch-ethischen Sinn schuldig fühlen, wenn er verschuldet ist. Denn Überschuldung ist immer noch nützlich für den, der aus der Kreditvergabe seinen Nutzen und Gewinn ziehen kann.

Eine europäische Schuldenkonferenz nach dem Vorbild der Londoner Konferenz über die deutschen Schulden von 1953 könnte eine tragfähige Antwort auf die Kreditkrise und das offensichtliche Scheitern der europäischen Politik sein. Auf einer solchen Konferenz sollte geklärt werden, wie das funktionale Erfordernis

des Wechselkurssystems waren die Weltbank und der Internationale Weltwährungsfonds zuständig. Da die USA durch den Vietnamkrieg hoch verschuldet waren, geriet das Währungssystem unter Druck und das Abkommen wurde in den 1970er-Jahren aufgekündigt.

²² Siehe dazu u. a.: *David Rhodes / Daniel Stelert*, Boston Consulting Group. *Collateral Damage. Back to Mesopotamia? The Looming Threat of Debt Restructuring*, o. O. 2011. (<http://www.youblisher.com/p/213286-Back-to-Mesopotamia-The-Boston-Consulting-Group/>); *Heinz-J. Bontrup*, Reiche haben in der Krise kaum verloren. Schuldenerlass jetzt, in: TAZ 18.07.2011; *Max Otte*, Stoppt das Euro-Desaster, München 2011, 30; *Sahra Wagenknecht*, Freiheit statt Kapitalismus, Frankfurt a. M. 2011, 187 ff.; Schuldenschnitt für Griechenland, Entschuldungskurier Nov. 2011, in: *erlassjahr.de*; *Harald Hau / Ulrich Hege*, Warum ein Schuldenschnitt die bessere Lösung ist, in: FAZ Nr. 215 vom 14.09.2012, 14.

²³ Vgl. *Isabell Lorey*, Das Regime der Prekarisierung. Europas Politik mit Schuld und Schulden, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 6/2013, 90–101; vgl: <http://rollingjubilee.org> (Abruf: 24.07.2013)

²⁴ <http://strikedebt.org> (Abruf: 24.07.2013)

des Schuldendienstes einerseits und das moralische Problem der Schulden, die immer mehr Staaten überfordern, ausbalanciert werden könnte.

Es ist unnötig zu betonen, dass die gegenwärtige Krise gewiss umfangreichere Regelungen verlangt, als sie aus der biblischen Tradition bekannt sind. Dennoch kann die Befassung mit der biblischen Schuldenerlasstradition Impulse bei der Suche nach Lösungen geben. Der US-amerikanische Ökonom Michael Hudson resümiert in seiner Schrift *The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellation*: „Die Idee eines modernen Jubeljahrs findet hauptsächlich bei Fundamentalisten Beachtung, während die ‚Befreiungstheologie‘ (gemeint ‚liberale‘ Theologie, F.S.) sich von der biblischen Vorstellung von Freiheit (deror) in ihrem grundlegenden Sinn als finanzielle Freiheit von unbezahlbaren Schulden verabschiedet hat. [...] Was einst als Mitte sozialer Erneuerung und religiöser Ethik galt, ist heute undenkbar geworden.“²⁵ Die Rückgewinnung dessen, was Hudson die „Mitte sozialer Erneuerung und religiöser Ethik“ nennt, könnte ein Beitrag der theologischen Ethik zur Lösung der Schuldenkrise sein: Ein Schuldenerlass würde diejenigen, die an der Verschuldung profitiert haben und deshalb tatsächlich schuld an der Verschuldung sind, in Pflicht nehmen. Der Schuldenerlass würde dabei lediglich jenen Stand wiederherstellen, der vor dem Vermögensboom bestand. Er ist ethisch und moralisch begründbar, denn das Unmögliche, unbezahlbare Schulden zu zahlen, kann nicht verlangt werden. Die

Forderung nach einem Schuldenerlass ist aber auch ethisch legitimiert, da in einer „Schuldenökonomie“ Menschen in eine moderne Version von Schuldknechtschaft gezwungen werden.²⁶

Die Auseinandersetzung um die Verschuldung ist ein Machtkampf zwischen den Interessen der Bürger sowie den Interessen der Gläubiger und Finanzinvestoren. Schuldenerlass ist deshalb kein ökonomisches Problem, sondern ein Machtproblem, das ganze Völker in Armut, Not und Elend bringt: Haben die humanen und sozialen Lebensrechte der Menschen oder die Interessen der Kreditgeber Vorrang? Mit der biblischen Ethiktradition des Schuldenerlasses ist deshalb zu fragen: Wessen Ansprüche haben Vorrang? Wessen humane Freiheit wird verletzt, wenn die Kapitalinteressen sich durchsetzen können? Die biblische Tradition gibt für diese Zielkonflikte eine Orientierung, sich am Vorrang der Würde des Menschen und seiner Freiheit auszurichten. Der biblische Schuldenerlass will gestörte soziale Beziehungen heilen und egalitär-geschwisterliche Beziehungen wiederherstellen. Wenn zur Wahrung der Kapitalinteressen die Lebensbedürfnisse der Menschen, der soziale Frieden und die kulturellen, ja zivilisatorischen Errungenschaften des Sozialstaates geopfert werden sollen, erinnert die Bibel an die Befreiungstradition des Schuldenerlasses. Um des Lebensrechts der Überschuldeten willen sucht die biblische Tradition nach einer Lösung, die sich nicht vorrangig auf die Interessen der Kreditgeber bezieht, sondern das Lebens-

²⁵ <http://michael-hudson.com/wp-content/uploads/2010/03/HudsonLostTradition.pdf>, 45 (Abruf 24.07.2013).

²⁶ Kuno Füssel, Die Zinsen fressen das Leben der Armen, in: *ders.* u. a. (Hg.), „... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen.“ Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise, Fribourg 1989, 222 f.

recht der überschuldeten Menschen zum Ausgangspunkt aller Überlegungen macht. Deshalb ist es Zeit, an die alte Weisheit der biblischen Tradition zu erinnern und einen Schuldenerlass für die Menschen durchzuführen, die in der Schuldknechtschaft gebunden sind.

Der Autor: Dr. Franz Segbers, apl. Prof. für Sozialethik, Universität Marburg; Veröffentlichungen: *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische*

Wirtschaftsethik, Luzern 1999 (32002); *Die Hungerkrise und eine Eucharistische Vision für die ganze Ökumene*, in: *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag*, hg. von Michaela Geiger, Christl M. Maier, Uta Schmidt, Gütersloh 2009, 330–345; zus. mit Peter-Ben Smit, *Katholisch in Zeiten der Globalisierung. Erinnerung an den Märtyrerbischof Alberto Ramento, den Bischof der Arbeiter und Bauern*, Luzern 2010 (übers. ins Niederländische, Englische, Französische).

Hermann Hold

Profane Todes-Gläubigkeit oder religiöse Sterbe-Kultur?

Joseph Ratzinger konstatiert in seinem Lehrbuch zu „Eschatologie – Tod und ewiges Leben“¹ als Problemstellung, die seine Ausführungen zur „Theologie des Todes“ eröffnen, ein „auf den ersten Blick merkwürdig widersprüchliches Verhältnis zum Tod in unserer Gesellschaft. Auf der einen Seite gibt es die Tabuisierung des Todes [...]; dem steht aber auf der anderen Seite ein Zur-Schau-Stellen des Todes gegenüber [...]“². Als Erklärung für diese Widersprüchlichkeit wird verwiesen auf: „Die bürgerliche Welt verbirgt den Tod.“ Auf der anderen Seite käme es zu einer „materialistischen Bagatellisierung des Todes [...]“. Im Fernsehen tritt der Tod als Spektakel auf; er wird zum Nervenkitzel [...]“³. „Im Letzten geht es freilich in dieser Versachlichung des Todes um das gleiche wie vor dem im bürgerlichen Todestabu: Dem Tod soll der Charakter der Einbruchsstelle des Metaphysischen genommen werden.“⁴

Ratzinger bedauert diese Entwicklung, weil er damit nicht gewährleistet sieht, dass

der Mensch „die letzte Wegstrecke bewusst durchwandert“⁵. Die Frage ist freilich, ob nicht dieses bewusste Durchwandern der letzten Wegstrecke gerade durch das Todesverständnis der Moderne verunmöglicht wird! Verhindert nicht eben gerade diese „Einbruchsstelle des Metaphysischen“ den Sterbevorgang? Ist es nicht so, dass – wenn der Tod zu einer das Leben beendenden Größe wird – er auch das Leben⁶ und vor allem die letzten Tage letal prägt und damit ein ‚Leben bis Zuletzt‘ verunmöglicht?

Denn: „Einem Leben, das die Lebensfülle des unendlichen Gottes nicht mehr als Richtung gebend wahrnimmt, bleibt nur noch die Sicht des gegenwärtigen Daseins als der buchstäblich ‚letzten Gelegenheit‘. Doch diese radikale Engführung seiner maßlosen Lebenssehnsucht führt den naturhaft unendlichen Menschen in die *existentielle Fundamentalaporie*. Er muss nun versuchen, so viel Leben als möglich in seine begrenzte Zeit zu packen, um sie dem Tod abzutrotzen.“⁷ Die „existentielle

¹ *Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007, Neuausgabe der 6. Auflage von 1990 im Verlag Friedrich Pustet erschienen.

² Ebd., 65.

³ Ebd., 66.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ *Hermann Hold, Tod und Sexualität: Die Verschränkung der Dispositive ‚Zerfall‘ und ‚Kontakt‘ in der Neuzeit*, in: *Museum Österreichischer Kultur* (Hg.), *Triumph des Todes? Katalog zur Ausstellung im Museum Österreichischer Kultur (Eisenstadt) vom 12. Juni – 26. Oktober 1992*, 43–63, bringt unter „Letal-Dispositionen“: „Fixierung auf Geschlechtlichkeit“, „Versinnlichung des Morbiden“ und „Funktionalisierung der Sexualität auf eheliche Fruchtbarkeit“.

⁷ *Hermann Stinglhammer, Eschatologie als Lebensstil*, in: *Geist und Leben* 85 (2012), 331–340, hier 332.

Fundamentalaporie“ beruht also auf einer Todes-Gewissheit. Der Tod wird zu einer Größe, die das Leben beherrscht. Bezüglich dieser Größe theologisch zu fragen, kann zu der These hinführen, dass dem Tod damit eine quasi göttliche Mächtigkeit zugeschrieben wird.

Diese philosophisch-theologischen Erwägungen bleiben nicht auf die wissenschaftlich-theoretische Ebene beschränkt: in ihrer unheimlichen Plausibilität und in ihren Auswirkungen werden sie erkennbar etwa bei ärztlicher Diagnose von Krebs bzw. der Prognose der noch verbleibenden Lebenszeit! In einem Artikel unter dem Titel „Der unvertraute Körper“ erzählt Petzold, Arzt und Therapeut, von „einer Patientin“ folgende, leider wohl sehr häufig vorkommende Geschichte, die alle Charakteristika eines Todes-Urteils nennt: „Eine Mutter von drei Kindern hat mit 42 Jahren schlagartig ihr Vertrauen in ihren Körper verloren, als sie vom Frauenarzt die Diagnose ‚Gebärmutterhalskrebs‘ bekam. Es sollten schon Lymphknoten im Bauchraum befallen sein. Dabei hatte sie vorher noch geglaubt, dass sie ihrem Körper vertrauen könne. Jetzt war es weg, das Vertrauen. Jetzt war in ihrem Körper ein Krebs gewachsen, der ihr Leben bedrohte. Nicht nur ihr Vertrauen in ihren Körper war verschwunden, auch ihr Vertrauen in Gott war ihr nicht mehr sicher.“⁸ Fragt man: „Wodurch kam es zu diesem sowohl den eigenen Körper als auch Gott adressierenden Vertrauensverlust?“, so wird man den Stellenwert der Aussage „Krebs“ als einer ärztlichen Diagnose nicht über-

gehen können: sie ‚erschlägt‘ Vertrauen in den Körper und in Gott. Und: Dieses Geschehen kann mit ‚bösem Geschick‘ bzw. einem Tod, der gewaltsam zuschlägt, ‚erklärt‘ werden. Noch heftiger ist diese Bedrohung im Film „Halt auf freier Strecke“⁹: Ein 44-Jähriger wird nicht nur mit seiner Krebsdiagnose konfrontiert; sondern: der entdeckte Hirntumor ist nicht operabel, wie ihm sein Arzt im Krankenhaus mitteilt. So werden dem Familienvater ‚nur noch wenige Monate gegeben‘. Aus dem allgemeinen „mors certa, hora incerta“ ist eine „certa hora mortis“ geworden.

Sieht man die Thesen Ratzingers zusammen mit obigen ärztlichen Krebs-Todes-Urteilen, so zeigt sich, dass ihnen ein bestimmtes Todes-Verständnis gemeinsam ist: der Tod als das das Leben beendende Prinzip.

Die Frage ist freilich, ob man den Tod zu einem Prinzip machen soll! Das macht z.B. ein Hinweis auf das hochmittelalterliche ‚Memento mori‘ deutlich, das ein ‚Memento moriendum esse‘ meint und nicht zu übersetzen ist mit: „Gedenke des Todes!“, sondern eben des Sterbens als eines Aufrufs zur Weltentsagung und Vorbereitung auf das Jüngste Gericht, also ein sich vom Diesseitigen absetzendes Sterben, das nicht aber Tod meint.

Wenn man nun das Augenmerk auf das Sterben und nicht auf den Tod lenken will, mag es sinnvoll sein, zu fragen: Wie ist es dazu gekommen, dass dem Tod eine so große Bedeutsamkeit eingeräumt wurde bzw. wird? Diese Frage nach den Ursachen für die Dominanz unseres das Leben be-

⁸ Theodor Dirk Petzold, Der unvertraute Körper. Entwicklungspsychologische und physiologische Aspekte der Leiblichkeit, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 160 (2012), 339–348, hier 339f.

⁹ „Halt auf freier Strecke“ ist ein Spielfilm des deutschen Regisseurs Andreas Dresen aus dem Jahr 2011.

setzenden Todes-Verständnisses ist theologisch ungemein brisant: Es scheinen – so meine Hypothese – wesentliche Gottes-Attribute in säkularisierter Form im modernen Todesverständnis vorhanden zu sein (deshalb ist wohl auch eine „Theologie“ des Todes möglich).

Ansätze dafür zeigen sich im Spätmittelalter – um 1400 wird eine Begrifflichkeit des Todes als eines Gegners des Menschen, dem er einen geliebten Menschen entreißt, im „Ackermann“ erkennbar. Dieser Gegner ist übermächtig – wie selbst Gott am Ende des Verfahrens feststellt: „Tod, habe Sieg! Jeder Mensch ist pflichtig, dem Tod das Leben [...] zu geben.“¹⁰ Gott ‚resigniert‘ – nicht mehr er ist Herr des Lebens, sondern der Tod, dem auf diese Weise Gottesattribute wie Allmächtigkeit und Allgegenwärtigkeit (auch das Neugeborene kann – wie die spätmittelalterlichen ‚Totentänze‘ zeigen – geholt werden) übertragen werden.¹¹

Bereits ein halbes Jahrhundert vor dem „Ackermann“ wird die situative Verortung dieser theologischen Thanatologie im – nach langer Pause erfolgenden – Auftauchen der Pest in Europa erkennbar. Nach Bulst ist sie „noch immer die größte Katastrophe, die die in Europa lebenden Menschen je getroffen hat“¹², raffte sie doch im Durchschnitt ein Drittel der Bevölkerung hinweg, in den Städten noch weit mehr, bis zu vier Fünfteln. Die Kognition der sich hier zeigenden Todes-Macht ist nach der Ohler'schen Charakteristik der Zeugnisse

zu den Jahren 1348 bis 1350 zu erfassen als Erlebnis von „unerhört Neuem“; dann – als die Pest „in immer neuen ‚Wellen‘ auftrat und Millionen hinwegraffte“ – als nachhaltige Prägung des Denkens der Menschen.¹³

„Tod“ und „Gott“ sind also gerade in der Katastrophen-Situation mit ihrer umfassenden Bedrohung eng zueinander gerückt. Näherhin wird man sagen können, dass sich deren Verständnisse (jedenfalls damals) in einem System befinden, das deutliche Grenzen und damit bloß ein begrenztes inneres Ausmaß aufweist. Daher: Verändert sich die Bedeutung des einen Begriffs, so impliziert dies die Änderung des anderen. Dies wird deutlich anhand von Entwicklungen seit dem Spätmittelalter: Gibt es doch ein „Gott um den Tod bitten“ – also a) Gott um den Tod des Feindes bitten, das sog. „mortbeten“ (also das an Gott gerichtete Gebet, er möge einem Feind, der einem nach dem Leben trachtet, bevor dieser seine Absicht realisiert, das Leben nehmen) und b) auch – wenn Leid als unerträglich erscheint – Gott um den eigenen Tod zu bitten; hier (und auch bei oben erwähnter Buße/Bittgebet) erscheint Gott als Herr des Todes, Gott als der, der den Tod (z. B. als Strafe) schickt, aber auch Gott, als der, der den Tod reglementiert (zumindest nicht jetzt schickt); Gott ist hier Herr des Todes. Dann: Gott als der Todes-Gewährer: Gott ist hier jener, der auf den Menschen (dessen Todes-Bitten) reagiert (so wird verständlich, dass von einem „guten

¹⁰ *Johannes von Tepl*, *Der Ackermann und der Tod*. Text und Übertragung herausgegeben von *Felix Genzmer*, Stuttgart 1984, 65.

¹¹ Im Unterschied dazu steht das Verständnis der „mors“, wie es die vierte Strophe der mittelalterlichen Sequenz „Dies irae, dies illa“ zeigt: „Mors stupebit et natura, Cum resurget creatura, Iudicanti responsura.“ Beim Jüngsten Gericht wird die „mors“ „verblüfft“, „betäubt“ sein – demnach hat die „mors“ nicht das letzte Wort.

¹² *Neithard Bulst*, *Der Schwarze Tod*. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347–1352, in: *Saeculum* 30 (1979), 45–67, hier 45.

¹³ *Norbert Elias*, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt a. M. 1982, 8.

Tod“ gesprochen werden kann; sowohl für Gott als auch für den Tod wird dabei die gleiche Qualifikation verwendet¹⁴); auch hier verfügt Gott (noch) über den Tod. Und ein drittes: Gott überlässt dem Tod das Leben der Menschen; hier zeigt sich ein deistisches Gottesverständnis. Der Tod und nicht Gott erscheint als Herr des Lebens.¹⁵

Der letztgenannte Typus setzt sich dort durch, wo der Tod immer mehr zur Person wird. In den spätmittelalterlichen Totentänzen ist es der „Knochenmann“, dessen Tat es ist, den Menschen, egal welchen Standes bzw. Alters, das Leben zu nehmen. „Diesen ‚Tod‘ hat bekanntlich Jan Huizinga im ‚Herbst des Mittelalters‘ gemeint, wenn er sein Todeskapitel mit dem Satz beginnt: ‚Keine Zeit hat mit solcher Eindringlichkeit [...] den Todesgedanken eingepägt, wie das fünfzehnte Jahrhundert.‘¹⁶ Der Tod nahm die Gestalt des apokalyptischen Reiters oder Sensenmannes an, entfachte eine makabre Phantasie und produzierte ‚ein neues, erregend phantastisches Element [...], einen Schauder, der aus den Bewusstseinschichten von grau-

siger Gespensterfurcht und feuchtkaltem Schrecken emporstieg.‘¹⁷

Verständlich, dass dieser Tod als im Leben „anwesend“ empfunden wird. So auch die Kennung, die Ratzinger in seinem systemischen Bedenken von „drei Gestalten von Tod“¹⁸ für die ersten beiden bringt: „1. Tod ist anwesend als Nichtigkeit einer leeren Existenz, die auf ein Scheinleben hinausläuft. 2. Tod ist anwesend als der physische Prozeß der Auflösung, der das Leben durchzieht, in der Krankheit spürbar wird und im physischen Sterben zum Abschluss kommt.“ Dieses „Anwesen“ des Todes im Leben¹⁹ scheint an die Stelle Gottes zu treten: auf diese Weise kann es gut mit Deismus und auch Atheismus korrelieren.

Freilich – wer glaubt an diesen „Tod“ bzw. wieso wird an diesen „Tod“ geglaubt? Hier ist nun zwar zu unterscheiden, ob dieses Anwesen des Todes interpretativ (etwa in pädagogisierender Absicht) gesetzt wird, oder ob, wie oben angesprochen, „Tod“ als Todes-Gefahr (wie bei der Pest-Pandemie des Spätmittelalters) oder im „Tod“ des Anderen/im „Tod“ eines geliebten Men-

¹⁴ Siehe dazu z. B. die Charakteristik von „Ideal und Realität“ des „Sterben[s] im Mittelalter“, die überschrieben sind mit: „du guoter töt“ (du guoter tót. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität. Akten der Akademie Friesach: „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach [Kärnten], 19.–23. September 1994, hg. Markus J. Wenninger, Klagenfurt 1998).

¹⁵ „Geht man etwa ein halbes Jahrtausend zurück, so entdeckt man [...] einen zunehmend gesprächiger werdenden Tod: zunehmend hört man auf ihn – und zwar auch hinsichtlich des Sexuallebens. Die Beziehung zwischen den Geschlechtern wird in der Neuzeit zunehmend durch den Tod konditioniert. Der Tod wird schließlich zur das Bewußtsein dominierenden Größe [...]“ (Hermann Hold, Todesverständnisse und die Beziehung zwischen den Geschlechtern in der Neuzeit, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 88 (1993), 711–764, hier 714).

¹⁶ Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jhdts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart ¹¹1975, 190.

¹⁷ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 661 f.

¹⁸ *Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger, Eschatologie* (s. Anm. 1), 84.

¹⁹ Ein Eindringen des Todes ins gesamte Leben zeigt Ariès für die Zeit ab dem Spätmittelalter auf: Der ehemals vertraute Tod wird nun zu einer Größe, die im Bereich des Lebens ‚wildert‘, er ist nicht mehr nur in bestimmten Situationen, sondern lebenslang nahe (Philippe Ariès, *Geschichte des Todes*, München–Wien 1980, 379 ff.)

schen (wie beim „Ackermann“) erlebt wird: Aber – wenn an den Tod geglaubt wird – ist in all diesen Fällen Angst der eigentliche Charakter der *fides qua*.

Kann man bezüglich eines solchen Todes-Verständnisses (Typ 1 und 2) den „Einbruch des Metaphysischen“ wünschen? In seinem „Weg durch das Leid“ anhand des Buches Ijob geht Ludger Schwienhorst-Schönberger auch auf Kap. 41, Vers 4–16 ein, also auf die Beschreibung des Verhaltens und des Aussehens des Krokodils, und zwar unter der Überschrift: „Todesmeditation“. Er verweist darin auf „die im Kern richtige Einsicht, dass es zum Reifungsprozess eines Menschen gehört, in seinem Leben dem Tod zu begegnen.“ Konfrontiert man diese These mit dem etwa die zwischenmenschliche, aber auch Selbst-Liebe vergessenden und statt dessen von Ego-Rettungs-Versuchen geprägten Verhalten in Pest-Zeiten, so wird man allerdings kaum „Reifungsprozesse“ entdecken können – sie treten jedenfalls nicht *eo ipso* ein. Aber: „In geistigen Übungen christlicher und zen-buddhistischer Tradition spielt die Wahrnehmung, die ‚Realisation‘ des Todes, des eigenen Sterbens eine Schlüsselrolle. Äußerlich zeigt sich das bisweilen an extremen Formen der ‚Übung‘, am langen Sitzen in der Stille, mitunter so lang, bis das ‚Ich‘, das den Schmerz erleidet, nicht mehr ‚existiert‘. Auch das (frühe) christliche Mönchtum kannte und kennt Extremformen der Übung, der Askese, des geistigen Kampfes. In all dem zeigt sich die im Kern wahre Einsicht, dass nur derjenige ins (wahre) Leben findet, der den Tod überwindet.“²⁰ Die Frage ist freilich, ob es

nicht zutreffender wäre, die letztgenannten Übungen mit „Sterben“, nicht aber mit „Tod“ zu benennen (dies auch deswegen, weil bei diesen auch „Achtsamkeit“ eine große Rolle spielt).

Wenn man nun überlegt, „Sterben“ und „Tod“ zu differenzieren, so stellt sich die Frage, ob es nicht sinnvoll wäre, den alltäglichen Sprachgebrauch, wonach das Sterben mit dem Tod ende, auf seine Eingebundenheit in einen deistisch/atheistischen Horizont zu prüfen. Das kann aber nicht in diesem Aufsatz geschehen. Vielmehr geht es hier um die Frage, welche Auswege angesichts eines Todes-Verständnisses als in das Leben hineinreichendes Lebens-Ende gesucht bzw. praktiziert werden.

Wenn nun also Gott bezüglich des Todes deistisch schwach erscheint, so liegt es – bei Todesgefahr – nahe, zu Ersatzgöttern, z. B. „Göttern in Weiß“, zu greifen. Im Totentanz hat ein solcher ‚Gott‘ – wie Stefenelli in seiner Untersuchung der (mittelalterlichen) „Begegnung des Arztes mit der Gestalt des Todes“²¹ zeigt – mit dem Tod „[...] nicht nur über sein eigenes Schicksal, sondern auch und vor allem im Namen und im Auftrag aller ihm Anvertrauten zu verhandeln. Von ihm erwartet man den vollen Einsatz und viel Geschick. Mit dem Erfolg oder Scheitern seiner Bemühungen als Anwalt, Verhandler oder Verteidiger steht und fällt die verzweifelte Hoffnung des Menschen, dem übermächtigen Tod zumindest entgegentreten zu können.“ Allerdings: „Wenn der Mensch zum Helden, zum Übermenschen wird, ersetzt er Gott und wirft den untergeordneten Anderen

²⁰ Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Ein Weg durch das Leid*. Das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007, 254–256.

²¹ Norbert Stefenelli, *Die Begegnung des Arztes mit der Gestalt des Todes*, in: *Museum Österreichischer Kultur* (Hg.), *Triumph des Todes?* (s. Anm. 6), 20–23.

in die Welt der heroischen Dominanz.“²² Dieses ‚Zum-Helden-Werden‘ kommt aber nicht allein aus dem Anspruch des Arztes, sondern – wie die Totentänze weiters zeigen –: „Der Notlage und Verzweiflung des vom Tode Bedrohten entsprechend sind die Hoffnungen und Erwartungen, die er in die Hilfe des Arztes setzt, über die Grenzen der Vernunft hinaus überzogen.“ Und – mit Blick auf die Gegenwart formuliert: Es scheint, „als ob Medizin und Gesundheit zu Feuerbachschen Gottheiten fetischiert worden wären, denn in Fragen von Leben und Tod sind sie es, in die wir unsere größten Hoffnungen projizieren.“²³ Allerdings zeigen die Totentänze auch Erfahrungen mit diesen ‚Hoffnungen‘: Sie führen „zu einem Vertrauensvorschuß, der nach Scheitern aller Bemühungen häufig Ausbrüche der Feindseligkeit gegen den Arzt und seinen Beruf zur Folge hat. In Beschimpfungen und Verhöhnungen, welche im Totentanz häufig vorkommen, entladen sich Ängste und die Verzweiflung über die Ohnmacht gegenüber dem Tod.“ So ergibt sich: in den Totentänzen „gibt ausnahmslos der Tod den Ton an. [...] Wegen der Nutzlosigkeit seiner Bemühungen wird (der Arzt) aufgefordert, seine Tätigkeit aufzugeben. ‚Herr Doctor, dein berühmte Kunst, dem Tod zu wehren, ist umsonst.‘“

Ein zweiter Weg sei daher angesprochen: Gegenüber einem derart mächtigen Tod könnten Sterbesakramente die Auf-

gabe einer „rituellen Bemächtigung des Todes“ (so bezeichnet es Markschieß) bekommen.²⁴ Im Anschluss an obige Differenzierung zwischen „Sterben“ und „Tod“ ist freilich zu fragen, ob Sterbe(!)-sakramente nur als Bemächtigung des das Leben-nehmenden-Todes verstanden wurden (werden). Waren (Sind) sie nicht auch Begleitung des Sterbenden, also dessen, der sich in all seiner Bedrängnis konfrontiert sieht mit der Frage der Gültigkeit von Gottes- und Nächsten-Liebe? Hier ist etwa zu verweisen auf Petrus Damiani, dessen *Commendatio* in das 1614 auf Veranlassung Papst Pauls V. zuerst erschienene *Rituale Romanum* als *Ordo commendationis animae* aufgenommen wurde:²⁵ „Commendo te omnipotenti Deo, karissime frater N., eique te cuius es creatura committo, ut, cum humanitatis debitum morte interveniente persolveris, ad auctorem tuum, qui te de limo formaverat, revertaris.“ Gott erscheint hier als der Allmächtige und der Sterbende als sein Geschöpf; damit korreliert, dass der Tod nur als „humanitatis debitum“ erscheint – ihm kommen keine göttlichen Attribute zu.

Der Tod ist vielmehr das, wovon Christus zu befreien vermag: „Eripiat te a penis Christus, qui pro te passus et, liberet te a cruciatu Christus, qui pro te crucifixus et, liberet te a morte Christus, qui pro te mori dignatus est.“²⁶ Die Befreiung vom Tod geschieht also durch Christi Sterben.

²² Wolfgang Treitler, *Kein Diener zweier Herren! Der einzige Gott und viele Gegengötter. Eine Fundamentaltheologie*, Frankfurt a. M. 2010, 38.

²³ Stephan van Erp, *Heilende Lehre. Auf dem Weg zu einer Theologie der Gesundheit und der Medizin*, in: *Concilium* 42 (2006), 238–247, hier 243.

²⁴ Beim 3. Workshop (17.–18. Juni 2005) des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (Wien) zu: „Die Bedeutung des Todes in der Gesellschaft heute“ (siehe unter http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=375&Itemid=308; Abruf: 29.1.2008).

²⁵ Kurt Reindel (Hg.), *Die Briefe des Petrus Damiani. Teil 4: Nr. 150–180. Register* (*Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV/4*), München 1993.

²⁶ Ebd.

So ergibt sich: In religiöser Sterbe-Übung, nicht aber in profaner Todes-Begegnung kann man das wahre Leben finden.²⁷ Und ein Zweites: Ist es – wenn es um das Finden des Lebens geht – nicht adäquater, von „Sterben“ als von „Tod“ zu sprechen?²⁸

Diese Frage führt zum von Ratzinger als drittes Todesverständnis Genannten: „Tod begegnet im Wagnis der Liebe, die sich selbst zurückläßt und an den anderen weggibt; er begegnet in der Preisgabe des eigenen Vorteils zugunsten von Wahrheit und Gerechtigkeit.“ Hier ist nicht – wie oben bei Todes-Typ 1 und 2 – die Rede vom „Anwesen“ des Todes, sondern von „Begegnung“, die sich möglicherweise ereignet. Also dann, wenn – um etwa ein Beispiel aus aktuellen Diskussionen zu nennen – ein überaus gut verdienender Manager, obwohl es ihm vertraglich zustünde, „zugunsten von Wahrheit und Gerechtigkeit“ auf Prämien verzichtet. Hier schließt sich allerdings die Frage an, ob es adäquat ist, dieses Verhalten als „Todes-Begegnung“ zu verstehen. Ist es nicht zutreffender – wie es Ratzinger in den anschließenden Passagen auch bringt – stattdessen von „Selbstent-eignung“ zu sprechen, die „verschmelzen (kann) mit der Grundgesinnung eines auf Liebe geschaffenen Wesens, das sich gerade im Vertrauen auf [...] Liebe unbedingt

geborgen weiß.“ Statt „Todes-Begegnung“ wäre dann – mit Ratzinger – von einem Sieg über den Tod zu sprechen: „Der Tod, der Feind des Menschen, der ihn berauben, ihm das Leben stehlen will, wird besiegt, wo der Mensch dem Raubzug des Todes mit der Gesinnung der vertrauenden Liebe entgegentritt und so den Raub umwandelt in ein Mehr an Leben.“²⁹ Hier zeigt sich Sterben (nicht aber: der Tod), etwa das der Habgier – und dies in der religiösen Haltung „der vertrauenden Liebe“.

Der Autor: Hermann Hold, geb. 1949, *Studien der Geschichte und der Katholischen Theologie in Wien, seit 1976 Univ.-Ass. an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Wien, Lehrtätigkeit im Rahmen der Theologischen Kurse der Erzdiözese Wien, seit 1990 Assistenzprofessor, 2002 Habilitation und ao. Univ.-Prof. für Kirchengeschichte; Publikationen: Todesverständnisse und die Beziehung zwischen den Geschlechtern in der Neuzeit, in: Revue d'histoire ecclésiastique 88 (1993), 711–764; „Alltagsgeschichte“ – ihre Relevanz im Rahmen der Kirchengeschichte, in: Rupert Klieber / Hermann Hold (Hg.), Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes, Wien-Köln-Weimar 2005, 225–241.*

²⁷ Damit korreliert ein Glaubens-Verständnis, näherhin eine Evidenz des Glaubens, „die ihm allein ursprünglich zu eigen ist: dass alle Lebenskontingenz aufgenommen und gehalten ist von jener Wirklichkeit, die wir stammelnd ‚Gott‘ nennen.“ (Franz Gruber, Glaube als Kontingenzbewältigung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 160 [2012], 381–391, hier 390).

²⁸ Sowohl die ‚Tod – Gott‘-Konnotations-Auflösung als auch die Sterbe-Akzeptanz kann biblisch-theologisch eröffnet werden, wenn man dem Hinweis Gishert Greshakes („Tod. Systematisch-theologisch“, in: LThK 10, ³2001, Sp. 73) folgt: „Wenn [...] Lehramt und Theologie [...] von einem paradisischen Urzustand sprechen, in dem der Mensch die ‚pränaturale‘ Gabe der Unsterblichkeit besaß [...], so muß dies gerade nicht heißen, daß ‚im Paradies‘ das in die Evolution eingeschriebene Gesetz vom Werden und Vergehen auf miraculöse Weise dispensiert war. Vielmehr ist die Sinnspitze solcher Aussagen die Überzeugung, daß der [...] dunkle, destruktive, sinnwidrige Charakter des Todes nicht Gottes gutem Schöpfungsplan entspringt.“

²⁹ Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger, Eschatologie (s. Anm. 1), 85.

Das aktuelle theologische Buch

◆ 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.

In dem, was Jesus nach den Evangelien „getan und gelehrt hat“ (Apg 1,1) – im Erzähl- und Redestoff – zeigt sich die besondere Bedeutung von Wundererzählungen und Gleichnissen. Dementsprechend lässt Ruben Zimmermann, Neutestamentler der Evangelisch-Theologischen Fakultät Mainz, dem „Kompendium der Gleichnisse Jesu“ (2007; XIII, 1101) nun den Band über Jesu Wunder folgen. Aufbau, methodische und hermeneutische Weichenstellungen stimmen weitgehend überein: (a) Der Herausgeber eröffnet jeweils mit einer *Hinführung* zu Gleichnissen bzw. Wundererzählungen und einer *Lesanleitung* zu Methoden und Aspekten der Auslegung. (b) Den Hauptteil bilden die *Einzelauslegungen* der Gleichnisse bzw. Wundererzählungen, nach Quellenschriften (Logienquelle, kanonische und apokryphe Evangelien) geordnet. Jedes Gleichnis bzw. jede Wundererzählung wird – in einheitlicher Grundstruktur – von einer/ einem anderen Exegetin/Exegeten ausgelegt. Am „Gleichnisband“ waren 47, am „Wunderband“ 65 evangelische und katholische Autor/inn/en beteiligt – ein „Prozess der kollektiven Exegese“ (3), in dem sich um der *Einheit in der Vielfalt* willen alle Mitwirkenden zu „methodischen Weichenstellungen“ verpflichteten, „die historisch-traditionsgeschichtliche, sprachlich-narratologische und rezeptionsästhetisch-theologische Aspekte“ (3) einbeziehen. (c) Im Schlussteil stehen jeweils umfangreiche *Indices* (Literatur, Abkürzungen, [Bibel-] Stellen, Sachen, Abbildungen), die den Gebrauchswert der Bände erhöhen. – Neben den Gemeinsamkeiten fallen zwei *Unterschiede* auf: Im „Wunderband“ sind zwischen *Hinführung* und Hauptteil *thematische Artikel* zu historisch-realienkundlichen und hermeneutischen Fragen eingeschaltet, und Band 1 „Die Wunder

Jesu“ wird (im Frühjahr 2014) mit *Band 2* „Die Wunder der Apostel“ fortgesetzt.

Nach dem Prolog, der konstatiert, dass Wunder(motive) in heutiger Populärkultur „in“ sind, behandelt die *Hinführung Grundfragen zu den frühchristlichen Wundererzählungen* (7–49). In der *Forschungsgeschichte* (1.1) wurde versucht, Wunder(erzählungen) zu *erklären*: historisch als Anpassung an das Weltbild des 1. Jh., rationalistisch als den Naturgesetzen nicht widersprechend, existentialistisch als Vehikel für tieferliegende (theologische) Aussagen. Dem steht ein literaturwissenschaftlicher *Neuansatz* gegenüber, der „gerade in dem Moment der Verwunderung ein die Texte konstituierendes Element“ erkennt. „Es wegzuerklären, wäre falsch und unproduktiv [und] würde [...] das wesentlich gattungskonstitutive Merkmal der Wundererzählung ausmerzen.“ (12) Das Sich-Wundern, Staunen und Erschrecken über das Durchbrechen von Normalität und Erwartbarem soll auf die Leser/innen überspringen und zum Erkenntnisgewinn führen. – *Literaturwissenschaftlich* betrachtet (1.2), gibt es keine übergreifenden griechischen Termini für ntl. Wundererzählungen. Dennoch lassen sich diese aufgrund typischer Elemente einer Gattung zuordnen. Die für das Kompendium maßgebliche *Gattungsdefinition* lautet: „Eine *frühchristliche Wundergeschichte* ist eine faktuale mehrgliedrige Erzählung von der Handlung *Jesu oder eines Jesusanhängers* an Menschen, Sachen oder Natur, die eine sinnlich wahrnehmbare, aber zunächst unerklärbare Veränderung auslöst, textimmanent und/oder kontextuell auf das Einwirken göttlicher Kraft zurückgeführt wird und die Absicht verfolgt, den Rezipienten/ die Rezipientin in Staunen und Irritation zu versetzen, um ihn/sie damit zu einer *Erkenntnis über Gottes Wirklichkeit zu führen* und/oder *zum Glauben bzw. zu einer Verhaltensänderung zu bewegen*.“ (32; Hervorhebungen im Original) – Wie geht man mit dem *Anspruch* von Wundergeschichten um, *faktuale* (nicht fiktionale) *Erzählungen* zu sein, d.h. vergangene *Wirklichkeit* zu erzählen (1.3)? – Gegenüber der Frage nach Faktenreferenz („Geschichte jenseits der Geschichten“, 33) zeigt die narratologische Wende der Geschichtswissenschaft, dass die Erzählung Grundform der Vergangenheitsdar-

stellung ist („Geschichte in den Geschichten“, 36). Wundergeschichten als „phantastische Tatsachenberichte“ (38) enthalten realistische und phantastische Elemente und wollen erzählte Vergangenheit als gegenwärtig relevant erweisen. Insofern bietet auch die „Geschichte der Geschichten“ (40), Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte, interessante Einsichten. – Überlegungen zur *Hermeneutik* (1.4) (vgl. Kollmann/Zimmermann [Hg.], *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen* [WUNT], Tübingen 2014) runden die Hinführung ab: *Welchen Sinn hat es, Wunder zu erzählen?* Wundererzählungen verfolgen theologische und christologische Absichten, bzw. werben in der Mission für die Gemeinde, „die dem Unheil entronnen ist“ (46). Sie sind *Protest- und Hoffnungsgeschichten* mit Tiefenwirkung: Durch die Spannung faktualer Erzählmodus – fiktiver Erzählinhalt „wird die gewohnte Weltordnung in Frage gestellt“ (48) und auf Gottes Wirklichkeit verwiesen, die „realistische Möglichkeiten der Veränderung in ausgewogenen Situationen“ (48) bereithält.

Die *Lesanleitung* (50–63) begründet unter anderem die *Auswahl der Texte*. Neben einer Reduktion – nur Wundererzählungen mit menschlichen Wundertätern werden ausgelegt – waren zwei Ausweitungen leitend: (a) Synoptische Parallelen werden aufgrund der Maxime der Vielfalt mehrfach besprochen, wenn es größere Abweichungen gibt (gegenseitige Bereicherung, aber auch Wiederholungen und Unausgewogenheiten!). (b) Auch Texte aus apokryphen Evangelien werden ausgelegt, um die „Vielfalt der Wundersorten“ (782), etwa in Kindheitsevangelien (z. B. Heilung durch Jesu Windeln oder Badewasser!), zu demonstrieren.

Um in den Einzelauslegungen Wiederholungen zu vermeiden, sind acht übergreifende *Themenartikel* vorangestellt (69–162), von denen sechs ihren Schwerpunkt auf die Einordnung der Wunder(erzählungen) bzw. des Wundertäters Jesus in die *ntl. Umwelt* legen. D. Dormeyer (69–78) schreitet die Themenbereiche geozentrisches Weltbild und Dämonen, Heilstätten des Asklepios, „göttlicher Mensch“ und „Vorzeichen“ ab. E. E. Popkes (79–86) geht auf die antike Medizin ein, vor allem Asklepios-Heiligtümer als Gebets- und Heilungs-

stätten und Hippokrates von Kos. B. Kollmann (87–93) ist den Krankheitsbildern in Wundergeschichten, Blindheit, Lähmung, Aussatz und Taub(stumm)heit und ihren sozialen Folgen auf der Spur. U. Poplutz (94–107) untersucht, ausgehend von synoptischen Exorzismuserzählungen, antike Austreibungsrituale und -techniken und verweist auf Jesu „reduziertes Technikrepertoire“ (104) ohne Beschwörung, Herabrufung Gottes oder magische Hilfsmittel. A. Merz (108–123) sieht Jesus im Spektrum antiker Wundertäter, besonders jüdischer Zeichenpropheten und Wundercharismatiker sowie paganer Thaumaturgen (Apollonius von Tyana, Vespasian). Charakteristikum Jesu sei ein „thaumaturgischer Synergismus“ (119), der die Ausbreitung des Reiches Gottes mit dem prophetischen Wundertäter Jesus (Lk 11,20) und dem Glauben der Geheilten in Verbindung bringt. B. Kollmann (124–139) entdeckt zwar Parallelen der Wunder Jesu zu Magie und Schamanismus, Jesus war jedoch ein „Magier der ganz besonderen Art“, „Werkzeug Gottes im Horizont der sich Durchbruch verschaffenden Gottesherrschaft“ (138). – Die beiden abschließenden Artikel wenden sich *hermeneutischen Fragen* zu: C. Münch denkt nach, wie „Wundererzählungen heute unterrichten“ gelingen kann (140–155), und geht u. a. auf bibeldidaktische Konzepte von Baldermann und Alkier ein. W.-J. Grabner, H. Kasparick und G. Metzner (156–162) benennen Kriterien für das Predigen über Wundererzählungen: Sie sind Ausdruck der Hoffnung, sie provozieren, sind Metaphern und ermutigende „Überschussgeschichten“, die nicht vorschnell ethisch zugespitzt werden sollten.

Die *Einzelauslegungen* der Wundergeschichten sind nicht nach Gattungen, sondern nach den *Quellenschriften* angeordnet, in losem zeitlichen Raster: Q, Mk, Mt, Lk, Joh und Apokryphen. *Hinführungen* zu den Quellenschriften erörtern die Abfolge, „Erzählfaden“ sowie literarische Gestaltung und theologische Rolle der Wundergeschichten und schließen mit tabellarischen Überblicken. Besonders lesenswert ist die lebendige Nacherzählung des Erzählfadens der 18 Wundergeschichten in Mk durch D. Dormeyer (193–202), der den „Vertrauensglauben an Jesu anfanghafte Realisierung der Königsherrschaft Gottes“ (201) betont.

Die *Einzelauslegungen* haben eine *einheitliche Struktur*: Das Grundraster ist nicht eine Schrittfolge, sondern vereint sprachliche (b+c), historische (d+e) und rezeptionsästhetische (f+g) „Sehepunkte“ (55). Statt einer Vers-für-Vers-Kommentierung werden zentrale Erzählzüge bzw. Punkte der Auslegung prägnant (Artikel mit durchschnittlich 8–10 Seiten), übersichtlich gegliedert und in einer wohlthuend unprätentiösen, verständlichen Sprache dargestellt. – Nach der *Überschrift* (a) aus „kreativem Titel“ („Leseanreiz“ [55] und oft Pointe der Auslegung), „klassischem Titel“ und Stellenangabe steht die jeweils eigens angefertigte *Übersetzung* (b), leider nicht in Sinnzeilen und – mit wenigen Ausnahmen (359, 444, 583 f., 690) – auch nicht in Absätze gegliedert, was gerade für die narratologische Analyse hilfreich wäre. Darauf folgt die *sprachlich-narratologische und pragmatische Analyse* (c) unter Einbeziehung des literarischen Kontextes (z. B. Figuren[konstellation], Handlungssequenz, Erzählperspektive etc.), die zu eigener Textbeobachtung anregt. Manche Skizze bzw. Tabelle (leider selten, z. B. 446 f., 221, 560) hätte zur Verdeutlichung beigetragen. Vielleicht hätten hier Gattungskritik bzw. formgeschichtliche Erwägungen einen fixen Platz bekommen sollen. Die Analyse des *sozial- und realgeschichtlichen Kontexts* (d) rekonstruiert eine „mögliche Welt [...], wie sie uns durch antike Quellen zugänglich ist“ (58) bzw. legt das für das Verständnis der Perikope relevante enzyklopädische Wissen dar, stets in kluger und kundiger Auswahl. Die Analyse des *traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrundes* (e) betrachtet Deutungstraditionen bestimmter Phänomene und Motivtraditionen in hellenistisch-römischer Umwelt, AT, Judentum und frühchristlicher Tradition, bisweilen auch in anderen Kulturen (z. B. Indien, 459 f.). Besonders wertvoll und inspirierend ist der

Abschnitt „*Deutungshorizonte*“ (f), der für jede Wundererzählung mehrere (mindestens drei) „sinnstiftende Auslegungen“ (60) anbietet. Hier finden sich als *Deutungsfokus* unter anderem historisch-kritische, sozialgeschichtliche, christologische, ekklesiologische, ethische, kerygmatische, symbolisch-existentialen, (tiefen-)psychologische (mit häufigen Verweisen auf Drewermann), feministische und befreiungstheologische Perspektive (vgl. Tabelle, 62 f.). So ehrenhaft die Absicht ist, Deutungsvarianten ohne Bewertung nebeneinander zu stellen, bisweilen irritiert doch, dass abseitig wirkende Deutungen ohne mögliche Gegenargumente referiert werden (z. B. die These, der Zenturio Mt 8,5–13 sei Päderast gewesen). – Eine Skizze der *Wirkungsgeschichte* (g) der Perikope („Kostproben“: synoptische Parallelüberlieferungen, Zeugnisse der Liturgie und Patristik, der Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte) sowie eine *Literaturliste* (h) schließen die jeweilige Einzelauslegung ab.

Den Herausgeber/innen und Autor/inn/en ist ein beeindruckender „*Reiseführer*“ in die uns heute oft *fremde Welt der Wunder* in den Evangelien gelungen, der auf den Geschmack bringt, Wundergeschichten zu lesen, selber nach ihrem Sinn zu suchen, sie ins Gespräch zu bringen und ihr Potenzial fürs Leben zu entdecken, und der vielleicht auch die „Begrenztheit der eigenen Wirklichkeitsdeutung im Licht dieser Texte erkennen“ lässt (1). Sein großes Plus ist die transparente Darlegung der Methoden und die entsprechend gut nachvollziehbaren Einzelauslegungen, die das Buch gerade auch für Praktiker/innen in Pastoral, Schule und Erwachsenenbildung tauglich und empfehlenswert machen. Es zahlt sich aus, 7,5 cm Platz im Buchregal zu machen (... und wenn Sie das „Kompendium der Gleichnisse Jesu“ noch nicht haben, vielleicht noch weitere 6 cm!).

Linz

Michael Zugmann

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

◆ Bollig, Michael (Hg.): *Christ sein in einer Kirche der Zukunft*. Echter Verlag, Würzburg 2012. (606) Pb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-429-03492-4.

In der Tat, die Kirchen in Deutschland wissen sich derzeit einem tiefgreifenden, oft schmerzlichen Wandel unterworfen, der auf allen ihren Ebenen seine Spuren hinterlässt. Dabei greifen mit Blick auf ihre hiesige Zukunft eine gewisse Ratlosigkeit und Unsicherheit um sich, die bisweilen die Grundfesten der christlichen Existenz zu berühren, wenn nicht zu erschüttern drohen. Wie lässt es sich „unter den Bedingungen unserer Zeit und angesichts der Herausforderungen der Gegenwart als Christ überzeugend leben?“, ja wie vermag Kirche überhaupt zu überleben, „wenn liebgewordene Strukturen aufgegeben und neue Organisationsformen gefunden werden müssen“? (13) Gewichtige Fragen, die einer Antwort harren und denen nachzugehen Michael Bollig, Regens des Interdiözesanen Seminars St. Lambert zu Lantershofen, gleichsam Dozent für Dogmatik und Spirituelle Theologie ebenda, anlässlich der Feier des 40-jährigen Bestehens der ihm anvertrauten Einrichtung im Jahre 2012 mit der Herausgabe dieser 33 Beiträge umfassenden Festschrift anzuregen sucht. Fest im Blick bleiben bei diesem aus fünf unterschiedlichen Perspektiven beleuchteten Unterfangen der Beteiligten, teils ehemalige DozentInnen, die Alumnus des Hauses, die sich auf dem dritten Bildungsweg, dem „Lantershofer Weg“ (11, 34), dem Studium der Theologie widmen, und von denen bis dato nicht weniger als 450 die Priesterweihe empfangen durften. Auf ihm, dem *Priester*, der nicht als „Auslaufmodell unserer Zeit“ missverstanden werden, „sondern ein überaus spannender und für die Menschen

und die Gesellschaft heute und in Zukunft notwendiger Lebensentwurf“ (14) sein will, ruht denn zunächst das Hauptaugenmerk. Nachdem die ersten beiden Beiträge dem Leser/der Leserin einen Einstieg in Entwicklung und Ausrichtung der Priesterausbildung in Lantershofen ermöglichen, widmen sich die nächsten fünf Aufsätze aus „Biblischer Perspektive[]“, insbesondere unter Berücksichtigung alttestamentlich-prophetischer sowie paulinischer Theologie, dem Christ- und Priestersein in dieser Zeit, bevor zwei, als „Historische Perspektive[]“ qualifizierte Beiträge die Aufmerksamkeit des Lesers auf Schenute von Atripe einerseits und die bolivianische Chiquitania andererseits zu lenken versuchen. Aus „Systematischer Perspektive[]“ ergründen die weiteren acht Aufsätze ein breites Spektrum, das von Henri de Lubacs ‚Catholicisme‘ über fundamentaltheologische Erwägungen zum Volk-Gottes-Begriff bis hin zu den grundlegenden Fragen nach der Sinnhaftigkeit des Philosophie- und Theologiestudiums sowie einer Erläuterung der dialogischen Ausrichtung des Glaubens und des Begriffs der ‚Praxis‘ reicht. Wie gut hätte in diesem Zusammenhang auch der Blick auf die Ökumene getan. Der weitere Verlauf bietet einer Sammlung aus acht Beiträgen der „Pastoralen Perspektive[]“ den gebührenden Raum, die wiederum Themen verschiedener Couleur umgreifen, wie die Frage nach einer missionarischen Kirche und Pastoral, einer zukünftigen Priesterausbildung sowie der sog. ‚transformationalen Persönlichkeit‘ und nicht zuletzt der aktuellen, in diesem Kontext leider untergehenden Thematik der Wiederverheiratet Geschiedenen. Den Abschluss des Bandes bildet ein ebenfalls acht Beiträge umfassender Abschnitt unter dem Titel „Spirituelle Perspektiven“, in dem neben Pilgern und Engelglaube, Priestersein und Zölibat, auch – und hier fällt der Bezug zu den Ausgangsfragen besonders schwer – Bernhard Schlinks Roman „Der Vorleser“ ins Blickfeld gerät.

Am Ende präsentiert sich der Band – dessen Anlass mehr als erfreulich, sein Ansinnen nicht weniger löblich ist – in seiner inneren Ausrichtung als ein bunt gewürfeltes, „ebenso wissenschaftlich fundiert[es] und aktuell orientiert[es] wie geistlich begründet[es]“ (14), in seinen Übergängen jedoch manchmal holprig anmutendes Potpourri, das als mögliche Anleitung und „Ermutigung“ (14) zum Christ- und

Priester-Sein in dieser Zeit bzw. einer Kirche der Zukunft durchaus erwähnens- und lesenswert ist.

Münster

Philipp Thull

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.

In der Öffentlichkeit für Wert, Würde und Schönheit von Ehe und Familie einzutreten, gehört gegenwärtig zu den vordringlichen Anliegen der katholischen Kirche. Dem steht jedoch entgegen, dass Ehe und Familie in der Theologie erst vereinzelt als eine spezifische Form der Teilhabe am Christumysterium wahrgenommen und reflektiert werden. Das Zweite Vatikanum hat zwar die Abkehr von einer Sicht der Ehe als Zugeständnis an die nicht im Stand der Vollkommenheit lebenden Laien besiegelt und Koordinaten für ihre theologische Neubewertung – Berufung aller Getauften zur Heiligkeit (LG 32), Betonung des personalen Charakters (GS 48) und Wiederaufnahme des Begriffes der Hauskirche (LG 11; AA 11) – festgelegt, doch erfordert das Fehlen eines breiteren Traditionsstromes insbesondere im Bereich der Theologie und Spiritualität der Familie die Erkundung von theologischem Neuland. Ihr widmen sich zurzeit vor allem Autoren, welche die Gottebenbildlichkeit des Menschen von der Trinität her zu verstehen suchen, wie z. B. Piero Coda, Angelo Scola oder der derzeitige Präfekt der Bischofskongregation, Marc Ouellet. Sie können dafür u. a. auf die Vorarbeiten von Papst Johannes Paul II., Hans Urs von Balthasar, Klaus Hemmerle oder Walter Kasper zurückgreifen.

Ouellets Überlegungen zu einer trinitarischen Anthropologie der Familie und der aus ihr resultierenden Spiritualität sind Gegenstand des vorliegenden Bändchens, das vier Vorträge aus dem Jahr 1996 in deutscher Übersetzung zugänglich macht. Sie verstehen sich als Vorarbeit für eine künftige theologische Synthese und verfolgen das Ziel einer „Darstellung der

Familie als Hauskirche in trinitäts-anthropologischer Perspektive“ (10).

Die Entfaltung der Problemstellung ruht auf komplexen hermeneutisch-methodologischen Vorentscheidungen auf: Sie verfolgt erstens eine katalogische Sichtweise, die – selbstverständlich unter Voraussetzung der Offenbarung – das Geschaffene von Gott her betrachtet. Ihr entspricht zweitens eine christologische Bestimmung der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Durch sie erschließt sich der Weg zu einem „konsequent personalistischen Denkansatz“ (22) und damit zu einem Verständnis der *imago Dei* als einer *communio personarum*, die durch den Ehebund in Christus in den dreieinigen Liebesaustausch einbezogen und so zum Ausdrucksmittel der trinitarischen *communio*, zur Hauskirche und zum Sakrament der Trinität, werden kann. Drittens impliziert ein solches Denken die Option für ein Trinitätsmodell, das die Einheit Gottes von der Unterschiedenheit der Personen her versteht, sodass ihre liebende Hingabe aneinander als Ursprung, Lebensraum und christologisch-pneumatologisch vermitteltes Ziel der Schöpfung erscheint.

Weil eine solche Konzeption der von Augustinus und Thomas geprägten Traditionslinie entgegensteht, zeigt Ouellet auf, dass die Analogie von Familie und Trinität seit dem vierten Jahrhundert in der kirchlichen Überlieferung verankert ist – verwiesen sei hier nur auf Gregor von Nazianz, Richard von St. Victor, Bonaventura und Scheeben – und dass sich Ansatzpunkte für sie auch bei Augustinus (Io. tr. ev. XXXIX,5) und in der exegetischen Forschung finden lassen. Der theologiegeschichtliche Durchgang führt aus katalogischer Perspektive zu dem Ergebnis, dass sich die familiäre „*communio personarum*“ als geschöpflicher Widerschein der dreifaltigen Liebesgemeinschaft, ja sogar als geschöpfliche Teilhabe an ihr“ (66) erweist. Letztere findet ihren konkreten Ausdruck in der sich in der Gemeinschaft der Familie ereignenden Entfaltung und Reifung aller in ihr verbundenen Personen zur aufrichtigen Hingabe ihrer selbst und im Kind, das als Frucht des ehelichen Aktes zugleich mit der Gottebenbildlichkeit beschenkt ist.

Um die Fruchtbarkeit der bisher auf der Ebene des Geschaffenseins entfalteten Analogie für den Zusammenhang zwischen theologischer Anthropologie und Ekklesiologie argu-

mentativ aufzuweisen, übernimmt Ouellet den theologischen Personbegriff Balthasars, demzufolge die Person von der Relation her, näherhin durch die freie Annahme und Verwirklichung der dem Geschöpf je-konkret zugeordneten Teilhabe an der Sendung Christi konstituiert wird. In ihr ereignet sich – unter Aufnahme und Vertiefung des in der Schöpfung Grundgelegten – die Entprivatisierung und Verkirchlichung der menschlichen Geistsubjekte, sodass deren „kirchliche Verbundenheit [...] die *circum-cessio* der trinitarischen Personen [...] gewissermaßen leiblich darstellt“ (93). Die Familie verkörpert diese personalisierende Gemeinschaft der Kirche im Kleinen, denn spezifisch für das Ehesakrament ist, dass die gegenseitige menschliche Hingabe als gemeinsame Hingabe an Christus vollzogen wird. Die Liebe, welche die Ehepartner einander geloben, besitzen sie folglich nur als eine enteignete, als ein Geschenk Christi, der „ihre Liebe durch sein Paschamysterium und durch die Gabe des Heiligen Geistes verbürgt“ (98). Weil der Ehebund in Christus in den ewigen Liebesaustausch einbezogen wird, ist es das Wesen der durch ihn begründeten Lebens- und Liebesgemeinschaft, Ausdrucksmittel der trinitarischen *communio* und somit „wirksames Zeichen der menschgewordenen trinitarischen Liebe“ (99) zu sein, aber ebenso Selbstverwirklichung der menschlichen Person.

Für die Spiritualität der Familie heißt dies, dass ihre spezifische *missio* mit dem Vollzug ihres eigenen Wesens in eins fällt. Dieser ruht auf der Gottesbeziehung der einzelnen Familienmitglieder auf und konkretisiert sich in der uneingeschränkten gegenseitigen Selbsthingabe der Ehepartner bis zum „Ein-Fleisch-Werden“, in der Offenheit des ehelichen Aktes für das Geschenk neuen Lebens und damit für den Heiligen Geist (vgl. 123) sowie in der gemeinsamen, sakramentalen Vergegenwärtigung der Liebe Christi zur Kirche und des dreieinen Gottes zur Welt im Beziehungsgeflecht des Alltags und wird darin zur „bereichernden“ Gabe für Gott selbst.

Ouellets Entwurf veranschaulicht am Beispiel der Theologie der Familie die – auch für diesen Themenbereich – noch keineswegs ausgeschöpfte Fruchtbarkeit eines trinitarisch-katalogischen Denkens, aber ebenso die ihm eigene Komplexität, die sich aus der Not-

wendigkeit ergibt, die dynamische Einheit und Unterschiedenheit von Gott und Geschöpf beständig im Blick zu behalten und innerhalb der trinitarischen Relationen zu verorten. In ethisch-spiritueller Hinsicht lädt er dazu ein, das Miteinander in Ehe und Familie von den Möglichkeiten Gottes her zu betrachten, es auf sie hin zu öffnen und ihnen in der Welt Gestalt zu geben.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

BIBELWISSENSCHAFT

Selten nur geschieht es, dass innerhalb gut eines Jahres gleich mehrere (Bibel-)Hebräisch Wörterbücher in deutscher Sprache erscheinen. Dies sei zum Anlass genommen, kurz auf die jeweiligen Besonderheiten und anwenderInnen-orientierten Aspekte der einzelnen Lexika hinzuweisen. Eine Würdigung aus hebraistischer Perspektive kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Die Reihung in der Vorstellung erfolgt nach dem Umfang.

◆ Arnet, Samuel: Wortschatz der Hebräischen Bibel. 2500 Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet, mit Register deutsch-hebräisch. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2012. (344) Pb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 32,00. ISBN 978-3-290-17649-5.

Da von den ca. 8500 hebräischen Vokabeln der Bibel fast ein Drittel nur einmal vorkommt (Hapaxlegomena), 47 Lexeme jedoch über tausendmal vorkommen, scheint eine Auswahl für Anfänger sinnvoll zu sein. Arnet geht mit seinen 2500 Vokabeln über einen Grundvokabelschatz von durchschnittlich 800 Stück weit hinaus. Dabei ist er ein Meister der Beschränkung, jedoch auf Wesentliches.

Im ersten Teil findet sich eine alphabetische Auflistung der hebräischen Lexeme – jeweils mit wenigen dt. Übersetzungen. Bei Verbformen wird zumindest eine vokalisierte Grundform von „Perfekt“ und „Imperfekt“ geboten. Ergänzt werden Hinweise zur Häufigkeit als auch eine ausgewählte Bibelstelle bei seltenen Belegen.

Der zweite Teil – und das ist wohl die große Besonderheit des Buches – ist ein thema-

tisch gegliederter Wortschatz. Bei den Eigennamen (A) findet man nicht nur Personen (nach Kanonteilern), sondern auch Völker, Orte, Berge u. a. Die Verben (B) gliedern sich u. a. in solche des „Sagens und Mitteilens“ als auch „des negativen menschlichen Umgangs“ sowie des „Entstehens und Vergehens“. Die weitere Gliederung ist vielfältig; u. a. finden sich: Natur, Bekleidung und Schmuck, Leben und Gesellschaft oder Kult. Alle Kategorien sind weiter untergliedert, so z. B. finden sich unter dem Lexem „Mensch“ auch „Emotionen“ sowie Begriffe zu „Sitte und Moral“. Gerade dieser Teil lädt zum eigenen Schmökern und Herumblättern und somit zum neugierigen Lernen ein. Zudem stellt die vorgelegte Systematisierung eine Hilfe bei semantischen Analysen dar.

Im Anhang bietet der Wortschatz kleinere Hilfsmittel wie eine Darstellung der Personalpronomina und Pronominalsuffixe, der Numeralia, als auch die Traktate der Mischna. Gegenüber vorherigen Auflagen erweist sich das deutsch-hebräische Register am Ende als hilfreiches Mittel des Übersetzens.

Sowohl vom niedrigsten Preis in seiner Klasse, als auch von den gebotenen Möglichkeiten ist dieses Buch eine gute Option für „Starter“.

◆ Dietrich, Walter / Arnet, Samuel (Hg.): *Konkise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament*. In Zusammenarbeit mit Manfred Dietrich, Viktor Golinets, Regine Hunziker-Rodewald, Dirk Schwiderski. Brill Verlag, Leiden–Boston 2013. (XXI, 711) Geb. Euro 129,00 (D) / Euro 141,90 (A). ISBN 978-90-04-09966-1.

Dieses Wörterbuch basiert auf dem zwischen 1967 und 1995 erschienenen „Koehler/Baumgartner“ (HALAT), rafft aber dessen über 1800 Seiten (daher auch KAHAL). Der umfangreiche Textbestand wurde gekürzt, Fehler behoben, Verweise auf Sekundärliteratur sowie Formen und Stellenangaben, die aufgrund von Textkonjekturen erschlossen wurden bzw. nicht in der BHS belegt sind (z. B. Sir), gestrichen. Neu erarbeitet wurden die etymologischen Angaben, um den neuesten Wissensstand und eine kürzere und einheitlichere Gestaltung zu bieten. Hierbei haben sich besonders Manfred Dietrich, Viktor Golinets, Regine Hunziker-Rode-

wald und Dirk Schwiderski (aram.) verdient gemacht. Die Eigennamen werden nun auch in Umschrift angeführt, jedoch ohne auf die Etymologie einzugehen. Dankbar werden Suchende auf die durch Ina Willi-Plein nach den Studien von E. Jenni neu systematisierten Bearbeitungen zu den Präpositionen Beth, Kaph und Lamed zurückgreifen.

Die Benutzerfreundlichkeit wurde besonders auf der Ebene des Druckbildes ungemein gesteigert. Die Seiten wirken nicht überfüllt, die gewählten Schriften (SBL Hebrew und „Brill“) sind klar, die Gliederungsebenen sind rasch und deutlich erfassbar. Zudem wurde am linken und rechten Seitenrand ein (hebr.) alphabetisches (Griff)Register mitgedruckt (wodurch auch der aramäische Teil deutlich ausgewiesen wird). Die so geschaffene hervorragende Übersichtlichkeit erleichtert ein rasches Auffinden der gesuchten Lexeme ungemein.

Damit ist KAHAL ein sorgfältiges, bedacht arrangiertes und zugleich handliches Lexikon und wird somit zur wirklichen Übersetzungshilfe. Um es auch einem größeren Interessentenkreis zugänglich zu machen, wäre eine etwas günstigere Preisgestaltung sehr wünschenswert.

◆ Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Gesamtausgabe. Bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner. Springer Verlag, Berlin–Heidelberg ¹⁸2013. (XLVIII, 1624, 1 s/w Abb.) Geb. Euro 79,99 (D) / Euro 82,23 (A) / CHF 100,00. ISBN 978-3-642-25680-6.

„Der Gesenius“ ist als unveränderter Neudruck seiner 1915/1921 erschienenen 17. Auflage Generationen von Hebräischlernenden zum Inbegriff des Hebräischlexikons geworden. Die 18. Auflage erschien von 1987 bis 2012 in sieben Teilbänden, welche nun in unveränderter Form mit einer kleinen Liste der „errata und corrigenda“ als Gesamtausgabe vorgelegt wird. Eine Überarbeitung der 17. Aufl. war ja angesichts der semitistischen Neuerkenntnisse (u. a. Ugaritisch) und weiterer Textfunde (Qumran oder Ben Sira) notwendig geworden. Herbert Donner, der Rudolf Meyer nachfolgte, hat mit Udo Rütterswörden und Johannes Renz über Jahrzehnte diese „Knochenarbeit“ geleistet, wofür allen aufrichtiger Dank und Anerkennung gebührt! Deutlich ist das Bemühen zu erkennen,

die Vorzüge des „alten“ Gesenius weiterwirken zu lassen: übersichtliche Gliederung der Artikel, relative Ausführlichkeit bei der Wiedergabe von Formen und Zitaten mit Übersetzung, Benutzungsmöglichkeit z.T. auch als Konkordanz, Auswahl an Wortformen der außerbiblischen Literatur (u.a. Sir, Q, Inschriften) als auch ein dt.-hebr. Wörterverzeichnis (obwohl Donner von dessen Nutzen nicht unbedingt überzeugt ist). Bei den Etymologien wurden nun nur mehr Umschriften der alten Sprachen verwendet. Der Umfang ist freilich um ca. 600 Seiten angewachsen. Nun liegt aber – in einem imposanten Band vereint – die ganze Fülle des Wissens auch in durchaus für breitere Kreise noch erschwinglicher Form vor. Der Gesenius¹⁸ hat gerade auch in seiner Ausführlichkeit und Gründlichkeit wieder das Potenzial zu einem Standardwerk, das von vielen als solides Werkzeug des Übersetzens dankbar genutzt werden wird, so wie seine Vorgänger-Ausgabe.

Linz

Werner Urbanz

◆ Alkier, Stefan: Neues Testament (UTB basics 3404). Verlag A. Francke, Tübingen–Basel 2010. (XI, 313) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-8252-3404-1.

Der schlichte Titel und das Fehlen eines Untertitels, der das „literarische Genre“ beschreiben würde, machen neugierig. Der Autor, evangelischer Neutestamentler in Frankfurt a. M., legt ein „Gesamtkonzept neutestamentlicher Lehre“ (VII) vor und will „einen umfassenden und zugleich elementarisierten Einblick in den Gegenstand und die Arbeitsfelder des Faches Neues Testament“ (1) für StudienanfängerInnen geben.

Die *Einleitung* (Kap. 1; 1–12) gibt eine „Gebrauchsanweisung“ zu Inhalten und formaler Gestaltung – am Ende der Abschnitte finden sich Arbeitsaufgaben, Infoboxen bieten elementarisierende Überblicke, Stichworte am Seitenrand sind gliedernde Lesehilfen – und verweist auf das zugehörige Webportal www.nt-basics.de. – Seit „linguistic turn“ und „cultural turn“ werden Bibeltexte wie andere literarische Texte gelesen. Dabei müssen ihre historische und religionsgeschichtliche Verortung und die Rolle der Exegese im Rahmen der Theologie,

d.h. ihr „Beitrag [...] für die theoretische Reflexion der Praxis des Glaubens“ (7) im Blick bleiben. Sehr wichtig ist dem Verfasser die rezeptionsorientierte Perspektive, d.h. „die Frage nach der Relevanz biblischer Schriften für die gegenwärtigen Lebenszusammenhänge“ (8f.).

Kap. 2 „*Die Bibel – Wissenswertes über einen Bestseller*“ (13–63) behandelt Entstehung und Umfang des Kanons (2.1) – als „Leseanweisung“ verändert er „das Sinnpotential der in ihn eingefügten Schriften“ (15) – Bibelübersetzungen, empfehlenswerte Kinderbibeln (!), die Textkritik mit Lk 2,14 als Beispiel (2.2) und den Zusammenhang biblischer Schriften (2.3): Nach Luthers Prinzip „*scriptio sui interpretis*“ sind biblische Schriften durch ihren Konnex im Kanon zu interpretieren. Die „Bibel ist ein intertextueller Verweisapparat, ein Intertext, der niemals durch nur eine Lektüre ausgeschöpft werden kann.“ (40f.) Der Kritik der Aufklärung am Kanon steht seine Wiederentdeckung in „canonical approach“, biblischer Theologie und Intertextualität gegenüber. Eine narrative Grundstruktur und „lebensnahe Dialogizität“ (51) hält die Texte der Bibel zusammen (2.4): Das AT erzählt die Geschichte Gottes mit seinem Volk, das NT, intertextuell auf das AT bezogen, die Jesus-Christus-Geschichte. – 2.5 bietet einen Ausblick auf die ntl. Apokryphen und die Apostolischen Väter, 2.6 Argumente gegen eine fundamentalistische Vereinnahmung der Bibel.

Kap. 3 „*Die Bibel heute*“ (64–103) zeigt die Relevanz biblischer Schriften für gegenwärtige Lebenskontexte. Ethisch reflektierte Bibelwissenschaft fragt, wie etwa Postcolonial Biblical Studies zeigen, nach ihrer gesellschaftspolitischen Verantwortung (3.1). Die Bibel hat „Grund-legende Bedeutung“ für Glaube und Kirche (3.2); von ihr lässt sich für den Dialog der Religionen (3.3) lernen, weil im Blick auf beide die hermeneutische Frage gilt: „Wie lassen sich vom je unhintergehbaren eigenen Standpunkt aus fremde Welten erkunden, ohne dem anderen die eigene Welt überzustülpen?“ (76) Dafür bedarf es einer „Hermeneutik der Behutsamkeit“ (ebd.). Abschnitt 3.4 „biblische Texte in Medien der Gegenwartskultur“ legt den Schwerpunkt auf „Exegese im Kino“: Jesulfilme und ihre Wunderinszenierungen als „narrative Kommentare zu den biblischen [...] Texten“ (89) werden kritisch reflektiert. Sie können

auch zur Exegese „im Filmblick“ (R. Zwick) anregen.

Die in Kap. 4 erörterten „*Methoden der Bibelauslegung*“ (104–184) gewinnen gerade auf dem Hintergrund der in Kap. 3 geschilderten Relevanz der Bibel in der heutigen pluralen Welt hohe Bedeutsamkeit. Alkier definiert eingangs Methoden als kommunikative Spielregeln, die „intersubjektiv kommunizierbare Interpretationsprozesse“ (109) ermöglichen (4.1), und wählt aus der Vielzahl exegetischer Methoden „den entwicklungsgeschichtlich orientierten historisch-kritischen und den kommunikationstheoretisch orientierten semiotisch-kritischen Ansatz“ (106). Beiden Ansätzen, obwohl in Zielen und Verfahren unterschieden, ist eine „interpretationsethische Grundposition“ gemeinsam (4.2): Der Text „soll als Eigenes durch die Interpretation überhaupt erst in den Blick geraten [...], ohne ihn mit [...] Vorurteilen zu belasten“ (112). – Der *historisch-kritischen Methode* (4.3) geht es um Leben und Denken des Urchristentums; sie wendet vor allem drei Methodenschritte an: Literarkritik rekonstruiert älteste schriftliche Quellen (Beispiel: synoptische Frage); Formgeschichte bestimmt Gattungen und deren „Sitz im Leben“ (Beispiel: Gleichnisse); Redaktionsgeschichte erschließt hypothetisch die Entwicklung eines Textes (Beispiel: Evangelisten als „reflektierte Schriftsteller und Theologen“, 136). – Die *semiotisch-kritische Methode* (4.4) – der Begriff stammt von Alkier – erforscht „die Erzeugung vom Zeichenbestand des Textes ermöglichter Textsinne“ (141) im Rahmen von Diskursuniversum (Welt, die ein Text [voraus]setzt) sowie Enzyklopädie (übergreifender kultureller Zeichenzusammenhang) und unterscheidet drei Bereiche: Die *intratextuelle Interpretation* analysiert den Text syntagmatisch (Textpartitur, Motifemanalyse, Aktantenmodell), semantisch und pragmatisch; *intertextuelle Interpretation* „erforscht Sinnfekte, die durch die Beziehung mindestens zweier Texte entstehen und keiner der beiden Texte allein betrachtet ermöglicht“ (163; begrenzte und unbegrenzte, produktions- und rezeptionsorientierte Intertextualität; Beispiele: Tempelaktion Jesu; mt Genealogie); *extratextuelle Interpretation* berücksichtigt intermediales enzyklopädisches Wissen, etwa aus Archäologie bzw. Numismatik (Beispiel: „Denar“ in Mk 12,13–17).

Kap. 5 „*Herrscher, Reiche, Religionen: Historische Kontexte der neutestamentlichen Schriften*“ (185–258) bietet einen prägnanten, gut lesbaren Abriss der ntl. Zeitgeschichte. 5.1 „Politische Kontexte“ schildert u. a. als Hintergrund des NT und seiner religiösen Zeitdeutung das „goldene Zeitalter“ unter dem als Retter Roms, Heiland und Friedensbringer verehrten Augustus (202–209). Von der jüdischen Geschichte werden die Diaspora, die Hasmonäer und Herodes ausführlicher, jüdische Gruppen sehr kurz beschrieben (Infobox: 223). 5.2 behandelt Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 5.3 Religionsgeschichte (Tempel in Jerusalem; Charakteristika hellenistisch-römischer Religionen).

Kap. 6 „*Auf dem Weg zu einer Theologie des Neuen Testaments*“ verortet die ntl. Schriften, die „Erinnerungen an Jesu Worte“ (263) voraussetzen, historisch ca. 50–120 n. Chr. (Infobox: 266) und fasst Grundgedanken der Paulusbriefe und Evangelien zusammen (6.1). Dabei wird u. a. auf das Judesein des Paulus („New Perspective on Paul“) verwiesen und seine Rechtfertigungslehre nachgezeichnet; das JohEv wird mit H. Thyen als „Lektüeranweisung“ für die Synoptiker und „theologische[s] Korrektiv jedes historischen Zugangs zu Jesus“ (278) gedeutet. 6.2 skizziert, ausgehend von Jesu Kreuzestod und Auferweckung, eine theologische Interpretation des NT bzw. der Jesus-Christus-Geschichte und benennt als deren intertextuelle Voraussetzung die Heiligen Schriften Israels, die den unverfügbaren, treuen Schöpfergott bezeugen. Gottes Geist bewirkt, sich von der Jesus-Christus-Geschichte „ergreifen und bestimmt sein zu lassen, das eigene Leben ganz im Geist dieser Geschichte zu verstehen“ (292), was besonders in der Feier des Abendmahles deutlich wird.

Alkiers Buch ist eine gelungene Mélange aus Bibelkunde, Einleitung ins NT, Einführung in die Methoden der ntl. Bibelwissenschaft, ntl. Zeitgeschichte und Bibeltheologie des NT, und es ist – das ist im Vergleich zu ähnlichen Studienbüchern zu loben – optisch leserfreundlich aufbereitet. Wenn auch manches nur episodisch behandelt wird, bietet das Buch doch „einen ebenso umfassenden wie kurzweiligen Einblick“ (so die Rezension von Sandra Hübenal in SNTU 36 [2011], 209) in Fragestellungen bzw. Zugangsweisen der ntl. Wissenschaft. Sehr wertvoll – nicht nur für StudienanfängerInnen! – sind die grundlegenden Orientierungen und

Reflexionen zum Kanon, zur Interpretationsethik und Methodenfrage, die man allen AuslegerInnen des NT zum Weiterdenken ans Herz legen möchte.

Linz

Michael Zugmann

BIOGRAFIE

◆ Beutel, Albrecht: Gerhard Ebeling. Eine Biographie. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2012. (XVII, 606) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 65,90. ISBN 978-3-16-150447-1.

Aus Anlass des 100. Geburtstags von Gerhard Ebeling (1912–2001) legte Albrecht Beutel, Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, eine umfassende Biographie vor, die das Lebenswerk eines Theologen darstellt, der als einer der bedeutendsten Lutherforscher sowie als Initiator der „hermeneutischen Theologie“ gilt. Der Verfasser nimmt die Leserinnen und Leser dieses Werks auf eine beeindruckende Zeitreise mit, die zugleich eine ungemein spannende Einführung in die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts bildet. Theologie ist bereits für den jungen Studenten Ebeling eine Faszination; in Marburg setzt er sich intensiv mit Rudolf Bultmann auseinander. In seiner Heimatgemeinde Berlin-Steglitz wird er 1934 in den Kreis der Bekennenden Kirche aufgenommen und gerät früh in den „Kirchenkampf“, den Ebeling vor allem als hervorragender Prediger zu führen versucht. 1938 promoviert er mit einer Arbeit über die Hermeneutik Luthers in Zürich; diese Studie weist ihn als ungemein gründlichen und kompetenten Kenner der Theologie Martin Luthers aus. Kurz darauf erfolgt die Ordination. Ein Jahr später heiratet Gerhard Ebeling in Zürich Kometa Richner. Nach den dramatischen Ereignissen des Kriegsendes, das Ebeling als Sanitätssoldat erlebt, und einer Zeit der Trennung von seiner Familie beginnt die akademische Tätigkeit Ebelings – buchstäblich auf dem Schutt des Zweiten Weltkriegs: 1945 wird er Assistent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen, 1946 habilitiert er sich im Fach Kirchengeschichte, und bereits 1947 wird er zum Professor für Kirchengeschichte in Tübingen ernannt. Es folgen

Jahrzehnte einer ungemein schöpferischen Tätigkeit, die Ebeling von Tübingen (1947–1956) nach Zürich (1956–1965), dann wieder kurz nach Tübingen (1965–1968) und schließlich endgültig nach Zürich (1968–1979) führen. Bereits 1954 war Ebeling vom kirchengeschichtlichen auf den systematisch-theologischen Lehrstuhl gewechselt und legte profunde Studien zur Theologie Luthers sowie innovative Beiträge zur systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit aktuellen Entwicklungen vor. Der zentrale Begriff des „Sprachgeschehens“, den Ebeling 1955 einführte (vgl. 259), wurde zum Brennpunkt einer hermeneutisch-kritischen Theologie, die viele junge Studierende anzog (darunter übrigens auch den jungen Franz Schupp, der in den späten 1960er-Jahren bei Ebeling in Tübingen Vorlesungen hörte und einige seiner Überlegungen aufgriff). Das 1962 in Zürich eröffnete „Institut für Hermeneutik“ (vgl. 227) wurde zum Kristallisationspunkt einer Weise theologischer Verantwortung, die schon früh die Erschöpfung und Entfremdung theologischer Sprache wahrnahm und zu einer neuen „Wortverantwortung“ aufrief. Bei alledem gab es für Ebeling, der bei Bultmann studiert hatte (und ihn später mit Hanns Rückert angesichts eines Lehrzuchtverfahrens verteidigte) und bei Bonhoeffer das berühmte Predigerseminar in Finkenwalde besucht hatte, nur *einen* theologischen Lehrer: „Wenn ich eines Schüler bin“, so Ebeling, „dann am ehesten Luthers“ (475).

Neben vielen Details, (theologie-)historischen Hintergründen und auch einigen Anekdoten, die der Verfasser mit großer Genauigkeit, ja Akribie aufbereitet, sind es vor allem zwei Fragestellungen, die über Ebelings Biografie hinaus von Interesse sind: Erstens das Verhältnis von Kirche und akademischer Theologie, das bei Ebeling eine interessante Dialektik aufweist: zum einen ist Theologie für Ebeling, einstmals Pastor der bekennenden Kirche, zutiefst mit einer kirchlichen Existenz verbunden; zum anderen ist es gerade eine kritische, durchaus widerständige Form von Theologie, die der Kirche am meisten dient, wie Ebeling einmal in einem Brief betonte: „Nicht jeder Artikel brauche ‚jedem Pfarrer bei der ersten Lektüre evident‘ zu erscheinen“ (232). Zweitens ist auf die Spannung zwischen einer „bekennenden“ und einer „zeitgemäßen“ Weise des Theologietrei-

bens hinzuweisen. Ebelings Anmerkung, dass der Prozess einer Aktualisierung christlichen Denkens „durch die Dialektische Theologie und die Folgen des Kirchenkampfes verhängnisvoll retardiert worden sei“ (419), lässt die Ambivalenz „politischer“ Theologie deutlich werden: so notwendig der Kampf gegen (kirchen-)politische Fehlentwicklungen war und ist (in Ebelings Fall: die „Deutschen Christen“), so verhängnisvoll kann es sein, wenn sich der Habitus einer theologischen Gegenkultur perpetuiert und mögliche Weiterentwicklungen blockiert. Vieler dieser mehrdeutigen und dialektischen Prozesse hat Ebeling scharfsinnig analysiert und seine Stimme immer wieder gegen manche theologischen Trends erhoben. Zuletzt machte Gerhard Ebeling von sich reden, als er im sogenannten „Votum der Hochschullehrer“ im Jänner 1998 gegen die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ Stellung bezog, weil er diese als einen weitgehenden Abschied von wesentlichen Positionen eines reformatorischen Glaubensverständnisses ansah (vgl. 471–474).

Diese umfangreiche Biografie ist spannend von der ersten bis zur letzten Seite und macht nicht nur mit dem – im katholischen Bereich nach wie vor eher unbekanntem – Theologen Gerhard Ebeling vertraut, sondern erschließt entscheidende Zusammenhänge der deutschsprachigen evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts auf profunde Weise. Von daher ist dieses Buch nicht nur ein (theologie-)historischer Rückblick, sondern könnte auch als „Vorausblick“ auf das kommende Gedenk- und Jubiläumsjahr 2017 gesehen werden: als Auseinandersetzung mit einem Theologen, der so deutlich wie kaum ein anderer die „Sache“ der konfessionellen Differenz zwischen zwei christlichen Traditionen thematisierte – und damit reformatorische und katholische Theologie zur Auseinandersetzung mit ihrer je eigenen Identität nötigte.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

DOGMATIK

◆ Beinert, Wolfgang / Kühn, Ulrich: Ökumenische Dogmatik. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (XXXIV, 846) Geb.

Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 105,00. ISBN 978-3-7917-2473-7. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012. ISBN 978-3-374-03076-7.

Es ist vorweg die Bemerkung angebracht, dass Wolfgang Beinert durch seine lange und kontinuierlich praktizierte Herausgebertätigkeit – in Zusammenarbeit mit kompetenten Mitherausgebern und Autoren – vor allem hinsichtlich der theologischen Handbuch-Literatur eine entsprechende Aufmerksamkeit verdient. (Beinert, Wolfgang/Petri, Heinrich [Hg.], Handbuch der Marienkunde. Bd. 1: Theologische Grundlegung – Geistliches Leben, Regensburg 1996 [2. völlig neu bearbeitete Auflage]; Bd. 2: Gestaltetes Zeugnis – Gläubiger Lobpreis. Regensburg 1997; Beinert, Wolfgang/Stubenrauch, Bertram [Hg.] Neues Lexikon der Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012. Hinzuzufügen ist ferner die Erwähnung, dass W. Beinert als Mitglied des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“, als Mitglied des Beirats des „Johann-Adam-Möhler-Instituts“ sowie als Mitherausgeber der Zeitschrift „Catholica“ die ökumenische Szene kennt. Mit dieser Fachkompetenz ist gleichfalls Ulrich Kühn ausgestattet, der sich als evangelischer Theologe schwerpunktmäßig mit der Rechtfertigungslehre beschäftigt und diese im Horizont der ökumenischen Theologie für einen kommunikativen Dialog – vor allem mit der katholischen Tradition – aufbereitet und kommuniziert hat.

An der thematischen Ordnungsstruktur des vorliegenden Bandes lässt sich bereits der Modus der Zusammenarbeit beider Autoren ablesen, die sich verständlicherweise auf die Reflexion konstatierbarer Konsense sowie aufspürbarer Dissense zwischen der katholischen und lutherischen Konfessionalität konzentrieren. Die thematische Gliederung entspricht weitgehend dem traditionellen Schema dogmatischer Handbücher, angefangen mit den Einleitungsfragen und der Verortung von Grundbegriffen wie *Glaube* und *Wissen*, Rede von *Offenbarung*, Begründungsinstanzen (*Schrift*, *Tradition*, *Lehramt*) für die Geltungsansprüche von Glaubenswahrheit usw. Die Zuordnung der Autoren zu den einzelnen Traktaten wie *Gotteslehre*, *Schöpfung* usw. erfolgt nicht nach dem Prinzip einer konfessionsspezifischen Sieger- und Verlierergeschichte, sondern gleicht einem Schema

neutraler Auffädung, dem *Katholiken* folgt der *Lutheraner*, diesem wiederum der *Katholik* und es endet, wo die scholastische Ordnungsdisziplin am Ende war, nämlich bei der Eschatologie. Um freilich den bescheidenen Bruch nicht zu übersehen, dient ein Zitat: „So erschien es den Verfassern des Buches hilfreicher, wenn der systematische Teil des Kirchentraktates in zwei Fassungen, der katholischen und der evangelischen, vorgelegt würde, die dann auch nebeneinander stehen bleiben sollten.“ (Vorwort, VI) Auf diese *Abweichung* Bezug nehmend, gilt es ebenso für W. Beinert, dass trotz der mühevollen und am Konsens interessierten Diskurse der beiden Konfession sich „gerade auf dem Gebiet der *Ekklesiologie*, der Lehre von der Kirche, hartnäckig Lehrpunkte als nach wie vor ökumeneresistent zeigen“. (415)

Es ist nicht zu übersehen, dass beide Autoren ihre verfassten Kapitel „gegengelesen haben“, sodass hinsichtlich der klassischen Traktaten-Stoffe sowohl Redundanzen wie auch Auslassungen vermieden werden konnten, wie beispielsweise an den hintereinander gereihten Traktaten „Schöpfung“ (U. Kuhn) und „Theologische Anthropologie“ (W. Beinert) ersichtlich wird, wobei natürlich auch Interessen der Autoren eingespiegelt sind, um in der Bündelung der theologiegeschichtlichen Traditionen die Gewichtung der neuzeitlichen Akzente nicht zu vergessen. Wie W. Beinerts Beitrag *Theologische Anthropologie* zeigt, ist der Duktus der Themenführung vertraut: „Grundzüge der biblischen Lehre vom Menschen“, Aufgliederung der problemgeschichtlichen Fragen unter systematischer Perspektive: „Leib-Seele-Problem“, Diskurse zum Thema „Personalität“ und „Freiheit“, zum säkularen und theologischen Ort der Rede von „Menschenrechten“ wie auch die Bezugnahme auf paradigmatische Figuren der patriarchalistischen Traditionen im Licht der Gegenwartshorizonte „feministischer Theologie, stets begleitet vom Bewusstsein der Dringlichkeit, sich am aktuellen Wissensstand der Exegese und Schrifthermeneutik nicht vorbeiswindeln zu dürfen.

Mit den wiederholten Verweisen auf Autoren der lutherischen und reformatorischen Theologenzunft wird übrigens dem Rechnung getragen, dass sich mit der Thematik der „theologischen Anthropologie“ stets auch eine Arena der Konfrontationen konfessioneller Profile an-

geboten hat. „Wie jemand Gott und die Welt“ – so W. Beinert – „existenzbezogen wahrnimmt, hängt ganz und gar vom anthropologischen Grundverständnis ab. J. A. Möhler hat es richtig gesehen: Hierin gibt es zwischen der traditionellen Kirche und den Reformatoren eine tiefe Differenz.“ (277) Damit ist klar, dass es nicht ohne Behandlung der Frage nach dem *sündigen Menschsein*, zumal der „Erbsünde“ gehen kann, wodurch die Tür zur Perspektiven- und Verständigungsdifferenz der konfessionellen Streitgeschichte über Rechtfertigungslehre konsensorientiert aufgemacht wird. So kurz der „Exkurs: Zur Exegese von Röm 5,12“ als Abschluss des Traktates auch ausgefallen sein mag, das „griechische εὐφ' ᾧ“ holt beide Konfessionen ins gemeinsame Boot.

Um die profilmanifesten und zugleich differenzüberwindenden Absichten zu bestätigen, muss unbedingt noch ein Blick auf den VIII. Traktat geworfen werden, dessen Titel ja schon verdeutlicht, dass der „Protestant“ U. Kühn als Verfasser in Frage kommt: „Das Heil – Gnade und Rechtfertigung“. Klar: „Ist die Frage der Rechtfertigung doch die Frage, an der recht eigentlich die Einheit der abendländischen Christenheit im 16. Jahrhundert zerbrochen ist. Für Martin Luther war der Artikel von der Rechtfertigung der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* (dt. der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt).“ (367) Schien diese Positionierung durch das Konzil von Trient besiegelt, gestattet die am 31. Oktober 1999 veröffentlichte „*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER) mit der *Gemeinsamen Offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche*“ mit der Feststellung eines *differenzierten Konsenses* (vgl. dazu ebd., 389 u. 367) eine neue Wegmarke für die Ökumene. Methodisch wird das Thema wiederum in der gewohnten – klassisch-theologiegeschichtlichen – Weise abgehandelt: die Punkte zur „Geschichte der Soteriologie“ sind gereiht als Aufweis biblischer Modelle, „altkirchlicher“ Theoriebildungen, von Theologien des Mittelalters und doktrinalen Fixierungen zu Trient, gefolgt von Skizzierungen reformatorischer und protestantischer Selbstvergewisserungen durch die „Rechtfertigungslehre“. Dass U. Kühn nicht vorschnell um der ökumenischen Konsenspriorität beim protestantische Profil zurückstecken möchte, ist zu erwarten, das heißt aber nicht, dass durch

Theologie der Liturgie



BENJAMIN LEVEN / MARTIN STUFLESSER (HG.)

Ostern feiern

Zwischen normativem Anspruch
und lokaler Praxis

THEOLOGIE DER LITURGIE, BAND 4

Die Beiträge zeigen an lokalen Beispielen Tendenzen und Entwicklungslinien in der Feier des Ostertriduum auf, stellen sie in den Kontext aktuell geführter Diskussionen und leisten damit einen Beitrag zur Erforschung der praktischen Rezeptionsgeschichte der Liturgiereform.

376 S., kart., ISBN 978-3-7917-2537-6
€ (D) 39,95 / € (A) 41,10
auch als eBook



GORDON LATHROP / MARTIN STUFLESSER (HG.)

Liturgiereformen in den Kirchen

50 Jahre nach »Sacrosanctum Concilium«

THEOLOGIE DER LITURGIE, BAND 5

Ein internationales Autorenteam aus verschiedenen christlichen Kirchen untersucht, wie sich der Gottesdienst in der Vergangenheit entwickelt hat, und widmet sich auch der Frage, vor welchen Herausforderungen die Liturgie heute steht.

224 S., kart., ISBN 978-3-7917-2536-9
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80
auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

die unweigerlich andrängende säkulare Überschreitung einer konfessionellen Binnenperspektive nicht doch die Angemessenheit einer differenzierteren Beurteilung wahrgenommen wird. „Die Behauptung der Unmöglichkeit, das Heil aus eigener Kraft zu erlangen, muss gegenwärtig allerdings im Blick auf die bereits erörterte Frage der Heilsmöglichkeit von Nichtchristen noch einmal neu buchstabiert werden.“ (402) Soweit einige Momentaufnahmen zur Linienführung der „Ökumenischen Dogmatik“.

Die klassische und umfassende Themenorganisation, die Konsens- und Dissenserörterungen, die Präsentation von theologiegeschichtlichen Interpretationsleistungen, die übersichtliche Gliederungsstruktur, die kurzgefassten Verweise auf Quellen und Dokumentationen, seien es lehramtliche oder theologische Erklärungen, das ausführliche Namen- und Sachregister (819–846) machen den Band für Studierende empfehlenswert, nicht zuletzt wird auch vermittelt, dass die Auseinandersetzungen mit den Glaubensstraditionen nicht nur auf Macht- und Gewaltgeschichten zu reduzieren sind, sondern auch daraus resultieren, was Thomas Kuhn „Krisen und Auftauchen wissenschaftlicher Theorien“ (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1962) genannt hat.

Weil der Rezensent es nun einmal nicht immer „besser“ weiß, hat er zum Schluss noch eine Frage: Sollte es auf Seite 477 (Traktat IX: Ekklesiologie) wirklich „ökonomische“ These oder doch nicht vielmehr „ökumenische“ heißen?

Bad Ischl

Walter Raberger

ETHIK

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

Metal und Christentum: das ist wahrlich keine Liebesbeziehung. In christlichen Kreisen wird Metal oftmals pauschal als „unchristlich“, gar als satanistisch abgestempelt. Auf diesem Hin-

tergrund wirkt die Frage des Theologen und bekennenden Metalers Berndt, mit welchen berechtigten Anfragen an das Christentum bzw. die Theologie Metal aufwartet, als geradezu aberwitzig.

Nach der Darlegung des Forschungsstandes sowie der weiteren Methodik beginnt Berndt mit einer vielschichtigen und überzeugenden phänomenologischen Definition des Musikstils Metal. Die anschließenden geschichtlichen Ausführungen bestechen durch Klarheit als auch Ausführlichkeit.

Methodisch soll eine adaptierte Variante der Methode Transversalität mit den Schritten Apologetik (85–231), Korrelation (233–256), Selbstevangelisierung (257–292) und Prophetie (293–336) die Vermittlung der beiden Welten Christentum und Metal ermöglichen. Ihr entsprechend werden zunächst die klassischen Vorwürfe gegenüber Metal (Satanismus, Neuheidentum, Rechtsextremismus, Gewalt und Sex, Drugs & Rock'n'Roll) behandelt, wobei sich die meisten als unzutreffend erweisen. Metal ist legitime Anfrage an die unplausibel gewordenen lebensweltlichen Antworten des Christentums.

Als korrelierende Erfahrung, die Metal und Christentum teilen, verdeutlicht Berndt die Apokalyptik. Mit ihr lassen sich die Provokationen des Metal erklären: Es geht darum, bewusst „grundlegende gesellschaftliche Annahmen infragezustellen [...], um aus persönlicher Betroffenheit [...] die Gesellschaft anzuklagen und jedes einzelne Individuum zur Rechtfertigung, zur bewußten Reflexion über sein Leben, seine Identität und sein Weltverhältnis herauszufordern.“ (255)

Hinsichtlich des Selbstverständnisses des Metal geht Berndt zunächst auf das Ethos des Metal ein, welches „an sich nicht satanistisch oder antichristlich“ (270) ist und daher auch (!) christlich interpretiert werden kann. Als „Kern der inneren Logik des Metal“ (273) führt Berndt Überschreitung (Transgression) an, wobei „das Überschreiten von Grenzen als Grenzen“ diese nicht auflösen, sondern vielmehr errichten soll, um „aus der Freiheitserfahrung der Überschreitung Individualität, (Selbst-)Kontrolle und Kraft zu ziehen“ (273). Mit seiner Darstellung des Bösen als Böses leistet Metal damit eine „ganzheitliche Reflexion“ (281) dieses gesellschaftlich vernachlässigten Themas.

Im letzten Abschnitt der Arbeit geht Berndt auf die Implikationen für den christlichen Glauben ein, welche aus der Anfrage des Metal erwachsen. Die Reduzierung der Frage nach dem Bösen auf die Theodizee-Problematik sowie die Vorstellung eines „lieben“ Gottes blende die „konkrete Erfahrung des Bösen“ (311) weitgehend aus. Berndt skizziert eine christliche Glaubensperspektive, welche die „relative Eigenständigkeit“ (312) des Bösen gebührend berücksichtigt und deren Pointe im Erdulden und Ausleiden des Bösen liegt.

Berndts Arbeit überzeugt einerseits formal: Der Ansatz der Transversalität erweist sich als äußerst fruchtbar, sprachlich besticht er durch Verständlichkeit und Präzision – was Szeneunkundigen gewiss sehr zugute kommt. Inhaltlich beeindruckt Berndt nicht nur durch enormes Detailwissen. Sachlich und souverän vermittelt er zwischen den beiden Welten Christentum und Metal, ohne dabei die Eigenheiten und Unterschiede zu nivellieren. Dennoch ist auch Kritik angebracht:

Formal irritiert, dass Berndt wiederholt in Fazits nicht die Kernpunkte zuspitzt, sondern inhaltlich Neues präsentiert.

Inhaltlich ist anzuführen, dass er im Teil Apologetik zwar einen theologischen Begriff von Satanismus verwendet, jedoch die klassischen Anschuldigungen diskutiert, welche mit einem anderen Satanismusbegriff operieren. Damit kann er zeigen, ob die genannten Beispiele im theologisch Sinn satanistisch sind oder nicht – mehr jedoch nicht.

Beim Thema Gewalt behandelt Berndt Cannibal Corpses' Album „Butchered at Birth“, welches sicherlich ein Extrembeispiel ist – jedoch eher hinsichtlich der Reaktionen, nicht so sehr inhaltlich. Während Cannibal Corpses (in diesem Fall) deskriptiv bleiben, wird in vielen anderen Fällen der Modus des Imperativ eingenommen (siehe etwa Dismembers „Skin her alive“ oder auch Manowars „Hail and Kill“).

Wesentliches Argument im Teil Apologetik ist das Stilmittel des ästhetisch Bösen: Böses wird *als* Böses dargestellt. Obwohl berechtigt, benötigt dieses Argument Grenzen (andernfalls wäre jegliche ethische Diskussion obsolet). Insbesondere beim Thema Rechtsextremismus erahnt Berndt diese Problematik, verabsäumt es jedoch, grundsätzlich darauf einzugehen.

Diese Kritikpunkte sollen jedoch nicht über die Qualität der Arbeit hinwegtäuschen: Beachtliches zum „weitgehende Schweigen der Theologie“ (32) über Metal.

Linz

Georg Winkler

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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

Anlässlich der Emeritierung des Wiener Fundamentaltheologen Johann Reikerstorfer im Jahre 2011 hat ihm sein Kollegen-, Freundes- und SchülerInnenkreis eine Festschrift gewidmet, die nicht nur dem Geehrten die verdiente Ehre erweist, sondern auch der theologischen Reflexion einen wichtigen Impuls verleiht. Diese Festschrift ist nämlich keine mehr oder weniger gelungene Sammlung divergierender Beiträge, sondern sie nimmt den „Lebensnerv“ der Theologie Reikerstorfer auf und führt ihn als roten Faden durch den gesamten Sammelband: nämlich die Frage des Leidens, die nie zur Ruhe bringende Anfrage der Existenz und der Rettung der Opfer der Geschichte, und die damit sich unvermeidlich aufdrängende Frage nach Gott und dem Leid, nach Gott und der Geschichtszeit. Diese Festschrift verdankt deshalb ihr Thema nicht nur dem Geehrten, sondern vor allem auch dem Werk von Johann Baptist Metz, der diese Fragen unermüdlich und unerbittlich seit Jahrzehnten ins Wort hebt und in seiner Wiener Zeit auch Johann Reikerstorfers Theologie wesentlich angeregt hat. Diese biographischen und theologiegeschichtlichen Umstände finden deshalb in diesem Buch auch ihren Niederschlag, insofern Reikerstorfer selbst mit „Thesen zu einer anamnetischen Christologie“ den thematischen Auftakt der Festschrift gibt, und Johann Baptist Metz als Mitherausgeber mit einem an den geehrten Freund und Kollegen gerichteten „Brief-Essay“ am Schluss des Buches zu Wort kommt.

Innerhalb dieser Um-Rahmung findet der Leser, die Leserin eine Fülle von Artikeln, die in neun Kapitel gegliedert einerseits sich mit den Thesen Reikerstorfers (die Beiträge von *J. Wohlmuth, J. Werbick, J.-H. Tück* und *P. Zeilinger*), mit Motiven der neuen Politischen Theologie (*B. Mičkovic, J. Deibel*), mit so genannten „Dialogischen Konstellationen“, also Themen im Umkreis der politischen Theologie (*B. Casper, M. Th. Igric, R. Kaisler, S. Pittl, S. Gugerel, Ch. Schnabel*) auseinandersetzen, andererseits aber auch neue Ansätze zum fundamentaltheologischen Diskurs der Gegenwart (*M. Epis, G. Larcher*), Deutungen zu G. Agambens biblischen Messianismus (*K. Appel, H.-J. Höhn*), Interpretationen der Philosophie Schellings (*A. Franz, Ch. Wagnsonner*) und der Phänomenologie von Michel Henry (*R. Kühn, A. Navigante*), Reflexionen zum Verhältnis von Religion und säkularer Gesellschaft (*L. Nagl, H. Nagl-Docekal*) einbringen. Ein eigenes Kapitel widmet sich schließlich dem Werk von Johann Reikerstorfer (*J. Kreiml, F. Eichinger*). In einem Anhang wird zuletzt der Lebenslauf, die Bibliographie und das Verzeichnis der vierunddreißig betreuten Dissertationen und vier begutachteten Habilitationen von Reikerstorfer dokumentiert.

Wer sich durch diesen 500seitigen Band hindurchliest, findet eine thematisch breite, gedanklich innovative, diskursiv kritische und theologisch originelle Sammlung von Artikeln, die engagiert, ringend, schöpferisch und auf hohem Niveau dem Anspruch des Titels der Festschrift, „dem Leiden ein Gedächtnis zu geben“, gerecht zu werden versuchen. Weil im Rahmen dieser Besprechung eine willkürliche Selektion einzelner Artikel und Aspekte den Autoren und Autorinnen nicht angemessen ist, soll vielmehr in einem abschließenden Zitat das Grundmotiv von Reikerstorfers Theologie in seinen eigenen Worten in Erinnerung gerufen werden: „Christliche Hoffnung gründet (1 Kor 3,11) in einer Geschichte, durch die der Menschheit eine universale Rettungsverheißung eingeschrieben wurde. Diese Geschichte im Gang durch die Zeiten transparent zu erhalten und begründungsfähig zu vertreten ist Aufgabe des Christentums und seiner Theologie. Doch weiß sich diese Hoffnung heute in der dramatisch gesteigerten Anschaulichkeit der Geschichte als Leidensgeschichte neuen Bedrohungen aus-

setzt.“ (15) Es ist dieser Anspruch der Leiden der Vergangenheit und der Bedrohungen unserer Zukunft, denen sich die Theologie heute stellen muss. Es ist das Verdienst des Wiener Fundamentaltheologen, dass er in Lehre und Forschung ein Lebenswerk hinterlässt, das zukunftsfähig ist, weil leidvolle Vergangenheit in der Gegenwart als bedrängende Frage nach dem Gott der Geschichte erinnernd.

Auch wenn die Stimme dieser leidens- und theodizeesensiblen Denkform oft überhört und übergangen worden ist, wenngleich ihre Thesen und Begründungen um eine angemessene und konzise Sprache sichtbar ringen, wenngleich sie ihre eigentliche Wahrheit nur im solidarischen Mit-Sein mit den Leidenden unter Beweis stellen kann, so ist diese theologische Denkform der neuen Politischen Theologie vielleicht der wichtigste Beitrag der gegenwärtigen Theologie für die Orientierung unserer Kultur. Ihren Impuls weiterzutragen wird die Aufgabe jener sein, die sich der Theologie von Reikerstorfer (und Metz) verpflichtet wissen. Möge diese Publikation dazu beitragen, dass diese Bedeutung erkannt wird und das fundamentaltheologische Denken weiterhin an- und aufregt. In diesem Sinne weiß sich auch der Rezensent in dankbarer Kollegialität dem Werk des geschätzten Wiener Fundamentaltheologen verbunden.

Linz

Franz Gruber

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Zinnhobler, Rudolf: Aus meinem Leben. Wagner Verlag, Linz 2013. (89) Pb. Euro 14,00 (D, A) / CHF 20,90. ISBN 978-3-902330-77-2.

Im Frühjahr 2013 erschien im Wagner Verlag in Linz Rudolf Zinnhoblers 89-seitige reich bebilderte, höchst informative Broschüre als Autobiographie: „Aus meinem Leben.“ Damit hat Zinnhobler eine wegweisende Art von Festschrift kreiert, die zugleich ein solennes Quellenwerk kirchlicher Zeitgeschichte markiert. Vorangestellt ist ein vierfaches Vorwort, drei sehr ehrenvolle: von Diözesanbischof Dr. Ludwig Schwarz, von Landeshauptmann Dr. Josef Pühringer und vom Verleger DDr. Helmut Wagner. Im vierten erfahren wir vom Autor den Hintergrund seiner Titelgebung. Unser beider

Kollege und Freund, der Rektor des Campo Santo Teutonico und Professor für Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Erwin Gatz, war der Inspirator. Zugleich lässt uns Zinnhobler sein Publikationsanliegen ohne Umschweife offen und ehrlich wissen: „In der vorliegenden Publikation die Erinnerungen an mein eigenes Leben aufzuzeichnen und meine vielseitigen Tätigkeitsbereiche darzulegen.“

Die Autobiographie umfasst zwei Abschnitte: „Stationen des Lebens“ (19–64) und „Forschungsprojekte“ (65–78). Das Nachwort mit einem detailliert aufgeschlüsselten Anhang rundet die autobiographische „Festschrift“ ab. Vorweg sei annotiert, Zinnhoblers präzise Formulierungskunst lässt uns die Broschüre nicht aus der Hand geben, ohne sie ganz gelesen bzw. rezipiert zu haben.

Seine Kindheit im Nationalsozialismus führt uns nicht nur in die dunkelste Zeit des 20. Jh., sondern der Menschheitsgeschichte überhaupt. Neben allen Misslichkeiten und Schikanen erzählt uns Zinnhobler auch seine pflichtgemäße Aufnahme in die Hitlerjugend (HJ), d. h. in das „Deutsche Jungvolk“ (DJ) am 20. April 1942, „Führers Geburtstag“, sowie seine ihn prägenden positiven Erlebnisse: Ende der konfessionellen Schulen mit Kennenlernen und Zusammentreffen mit protestantischen Mitschülern als Klassenkameraden auf der gleichen Schulbank. Mit dem Erleben der Gleichwertigkeit der Anderen mutierte seine Intoleranz zur Toleranz. Das zweite tief prägende Erlebnis war die Jugendwallfahrt nach Maria Scharn am 14. Mai 1939. Zinnhobler wörtlich: „Ein kirchliches Ereignis, dessen Bedeutung ich damals als Achtjähriger allerdings nicht abzuschätzen vermochte“ (24). Der bahnbrechende Theologe der Katholischen Aktion (KA), Ferdinand Klostermann, habe bei dieser „zündenden“ kirchlichen Feier die Festpredigt gehalten. Klostermanns Laientheologie war auch stets Zinnhoblers Leitlinie, sowohl im pastoralen als auch im historisch-wissenschaftlichen Bereich. Dem folgend engagierte er sich ausschließlich in kirchlichen Laienorganisationen und ließ Kontakte zu „bloß“ katholischen Vereinen, Verbänden und Verbindungen außer Acht.

Nach dem Theologiestudium mit Priesterweihe 1955 finden wir Zinnhobler als Kaplan im Bereich Grein und Mondsee, ehe er, vom Bischof beauftragt, sich dem Lehramtsstudium

aus Deutsch und Englisch zuwandte. Dieses Zweitstudium absolvierte er in Wien, London, Graz und Innsbruck. Diese exquisite Ausbildung kam dem Kirchenhistoriker höchst zu statten. Nach seiner kirchenhistorischen Promotion 1957 in Graz, folgte 1968 die Habilitation bei Univ.-Prof. Dr. Karl Amon, ebenfalls in Graz.

Über seine akademischen Aktivitäten hielt Zinnhobler selbstbewusst fest: „1974 und 1976 wurde ich jeweils für zwei Jahre vom Professorenkollegium der Kath.-Theol. Hochschule Linz (Studienjahr 1974/75 bis 1977/78) zum Dekan gewählt. In dieser Zeit gelang es, nach intensiven Verhandlungen, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die Philosophisch-Theologische Hochschule der Diözese Linz in den Rang einer Päpstlichen Fakultät erhoben wurde (25. Dezember 1978, definitive Anerkennung des neuen Status 15. November 1988).“

Das II. Vatikanum (1962–1965) empfand er als „balzo innanzo“, als Sprung der Kirche nach vorn. Als Impulsträger für diese Entwicklung aus Linz nennt er Ferdinand Klostermann für das Laienapostolat und Bischof Franz S. Zauner für die Liturgie.

Für die Nachkonzilsära, besonders für das lange Pontifikat von Papst Johannes Paul II., vermerkt Zinnhobler die „sehr umstrittenen Bischofsernennungen, besonders in Österreich und Deutschland [...] Besondere Betroffenheit löst der ‚Fall Wien‘ aus. Dort wurde 1986 Hans Hermann Groër zum Erzbischof bestellt, der 1987 Kurt Krenn (von 1991 bis 2004 Bischof von St. Pölten) als Weihbischof erhielt“ (44). Diese kritisch-lapidaren Feststellungen erweisen Zinnhobler, nicht zuletzt für den Rezensenten, als gleich ehrlichen wie scharfsinnigen, paradigmatischen Kirchenhistoriker, der nicht nach kirchlichen Ehrungen und Anerkennungen schielt. Vielleicht haben sich solche gerade deshalb eingestellt (60). Direktor des Linzer Diözesanarchivs, Redakteur und Chefredakteur der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift (ThPQ) und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der Professoren der Kirchengeschichte an den Kath.-Theol. Fakultäten und Hochschulen in Österreich markieren mehr Arbeit als Anerkennung und Ehre. Von seinen zahllosen Forschungsprojekten nennt Zinnhobler bloß sechs namentlich, wobei der Rezensent sein wissenschaftliches sechsban-

diges Hauptwerk „Passauer Bistumsmatrikeln“ auf den Leuchter stellt.

Von seinen zahlreichen Begegnungen mit illustren Persönlichkeiten hebt der Autor vor allem den weltberühmten Künstler Alfred Kubin, den er in Zwickledt besuchte, hervor. Zinnhobler teilt uns auch mit, dass mehrere vorzügliche Skizzen aus dem grafischen Oeuvre des Künstlers in seiner Wohnung hängen. Mit der zweiten außergewöhnlichen Persönlichkeit, Josef Ratzinger, dem emeritierten Papst Benedikt XVI., verbindet Zinnhobler ein förmliches Vertrauensverhältnis. Noch als Präfekt der Glaubenskongregation habe Ratzinger Tür an Tür mit ihm im „Campo Santo“ gewohnt und gefrühstückt. Wörtlich: „Negativ fiel mit an Ratzinger auf, dass er einem nie direkt in die Augen blickte, positiv seine Bescheidenheit. Auch als Kardinal ging er in schwarzem Talar über den Petersplatz und trug eine Pullmannmütze auf dem Kopf.“

Annex: Unter „Anschluss“ im März 1938 wurde bis zum Staatsvertrag 1955 meist die Anexion Österreichs (19) verstanden, seit damals lautet der völkerrechtlich gültige Begriff „Okkupation“, dem schließlich auch das Pacelli-Dollfuß-Konkordat von 1933 Gültigkeit verlieh.

Graz

Maximilian Liebmann

KULTURWISSENSCHAFT

◆ Fritz, Elisabeth / Rieger, Rita / Kasper, Nils / Köchel, Stefan (Hg.): *Kategorien zwischen Denkform, Analysewerkzeug und historischem Diskurs* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 307). Universitätsverlag Winter Verlag, Heidelberg 2012. (332; 26 Abb.) Geb. Euro 46,00 (D) / Euro 47,30 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8253-6047-4.

Der Sammelband „Kategorien zwischen Denkform, Analysewerkzeug und historischem Diskurs“ geht auf die Tagung des Graduiertenkollegs „Kategorien und Typologien in den Kulturwissenschaften“ zurück, die von 27.–28. Mai 2011 an der Karl-Franzens-Universität in Graz stattfand. WissenschaftlerInnen aus den unterschiedlichen Disziplinen, die der Kulturwissenschaft zuzuordnen sind oder ihr nahe stehen, zeigen Reflexionen zu „Kategorien“ und zum Unternehmen der Kategorisierung auf.

Bei diesem Oberthema sticht ins Auge, dass die HerausgeberInnen auf eine offensichtliche und eindeutige Kategorisierung der achtzehn Beiträge, beispielsweise mittels einer Strukturierung der Artikel in übergeordnete Themenkomplexe, verzichten. Begründet wird dies in der Einleitung (9–23) einerseits damit, die vielfältigsten Zugangsmöglichkeiten zum Materialobjekt, welche sich in den einzelnen Artikel teilweise überlappen, nicht einzugrenzen (also das Wort „zwischen“ im Titel des Sammelbands stark zu machen) sowie mit der dem/der LeserIn dadurch ermöglichten Freiheit wahlweise von einem Artikel zum nächsten zu springen und „dadurch auch Erkenntnis über das eigene Lektüerverhalten und die diesem zugrundeliegenden Ordnungsformen zu erlangen“ (14). Die/der nach Disziplinen strukturierende LeserIn wird sich dabei beobachten können, den jeweiligen Beitrag mit Hilfe der kurzbiographischen Angaben im AutorInnenverzeichnis (327–332) innerhalb bestimmter Denktraditionen verorten zu wollen.

Christian Driesens, Stefan Köchels, Jan Urbichs, Andrei Pops und *Ulrich Richtmeyers* Annäherungen an die Kategorie als solche können der philosophischen Reflexion zugeordnet werden. *Oliver Jahraus* gibt Aufschluss über die Grenzen der Kategorisierungen mittels Erkenntnissen der „Präsenztheorie“ (119). *Christian Kirchmeier* reflektiert den Umgang mit Kategorien innerhalb der Geschichtswissenschaften anhand konkreter Beispiele. *Stefan Hartmann* bedient, wie der spätere Beitrag von *Constanze Zürn*, den linguistischen Zugang zum Thema. *Martina Allen* zeigt auf, dass literarische Gattungen „[...] in erster Linie [nicht; S.T.] restriktiv [...], sondern vor allem produktiv“ (176) zu denken sind und „einen erheblichen Einfluss auf unsere Konzeption der Realität“ (ebd.) haben. *Michael Fuchs* legt eine wenig überzeugende Bearbeitung der Gattung Horrorfilm dar. Schon der erste Blick auf die formale Arbeitsweise irritiert, da Diagramme nicht eindeutig beschriftet sind und die Basis der empirischen Studien nicht ansatzweise offengelegt wird. *Claudia Steinhardt-Hirsch* zeigt die Verformbarkeit von Kategorien anhand der Veränderung von Raumkonzepten auf. Die Überschneidung von künstlerischen und sozialen Kategorien in zeitgenössischer Kunst behandelt *Elisabeth Fritz* auf beeindruckende

Weise. *Ralf Konersmann* sieht die Kategorisierungsfunktion von Metaphern als kulturellen Prozess. *Natalie Moser* behandelt detailliert die Kategorie der Erzählung am Beispiel „Hastenbeck“ von Wilhelm Raabe. In Auseinandersetzung mit historischen Analysemethoden der Epilepsie arbeitet *Johannes Kassar* die konstitutive Hervorbringung von wissenschaftlichen Fakten und Wahrheiten heraus. *Katharina Ecks* kunstwissenschaftlicher Beitrag bleibt v. a. aufgrund des ungewöhnlichen Materialobjekts in Erinnerung: Mit Blick auf französische Bildtapeten zeigt sie auf, wie sich gewisse Materialobjekte eindeutigen Kategorisierungen entziehen. Dieses Sich-Entziehen wird auch im letzten Beitrag von *Albert Coers* deutlich. Er bespricht die Kategorien „Ausstellungskatalog“ bzw. „Künstlerbuch“ und benennt Kriterien, die jeweilige Zuordnungen ermöglichen können.

Fast alle Artikel des Sammelbandes bestehen durch ihre Prägnanz. So wird ein kurzweiliger, zeiteffizienter Einblick in Arbeitsweisen, Historie und Interessen außertheologischer Fachbereiche ermöglicht. Die vielfältig aufgezeigten wissenschaftlichen Zugänge zu dem für jede Wissenschaft zentralen Metathema „Kategorie“ regen dazu an, die eigenen Kategorisierungsunternehmungen bewusst wahrzunehmen und im interdisziplinären Diskurs eingehender vor dem/der VertreterIn der jeweiligen anderen Disziplin zu verantworten.

Linz

Sibylle Trawöger

LITURGIE

◆ Heinemann, Christoph (Hg.): *Gottes Wort im Kirchenjahr 2014. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 8. Sonntag.* Echter Verlag, Würzburg 2013. (240) Pb. Euro 15,90 (D) / Euro 16,40 (A) / CHF 21,10. ISBN 978-3-429-03661-4.

Christoph Heinemann OMI legt zusammen mit den Autorinnen und Autoren sowie dem Redaktionsteam einen ersten Band des neuen Jahrgangs „Gottes Wort im Kirchenjahr 2014“ vor. In gewohnter Weise bietet der Band für die Sonn- und Festtage des genannten Zeitabschnittes Anregungen und Texte zur Liturgie, Liedvorschläge aus dem Gotteslob – das neue

Gotteslob findet bereits Berücksichtigung (Abkürzung nGL) –, Einführungsworte in die Eucharistiefeier und die Wort-Gottes-Feier, Hinführungen zu den Schriftlesungen sowie je eine Predigtvorlage zur Lesung (AT/NT im Wechsel) und zum Evangelium. Ebenso findet sich jeweils eine Kurzpredigt als Lesepredigt für die Wort-Gottes-Feier. Weitere Texte und Anregungen zur Gestaltung der Eucharistie- wie Wort-Gottes-Feier ergänzen die betreffenden Abschnitte. Ein Gottesdienst-Modell (Krippenfeier) sowie Texte zu besonderen Gelegenheiten (Jahresabschluss, Weltgebetsoktav, Fastnacht, Taufe, Begräbnis, Predigt im Seniorengottesdienst – um nur einige zu nennen) ergänzen den vorgelegten ersten Band.

„Auf ein Wort unter uns“ nimmt grundlegende Gedanken der Enzyklika „Lumen fidei“ von Papst Franziskus hinsichtlich der Verkündigung auf. Der Glaube müsse Konsequenzen im Alltag haben. Papst Franziskus zeige dies auf beeindruckende Art in seiner persönlichen Bescheidenheit, in seiner offenen und herzlichen Art, Menschen zu begegnen, nicht zuletzt in der Mahnung, sich den Armen zuzuwenden. Solidarität sei neu zu denken. Diesem Thema geht Johannes Hoffmann, emeritierter Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a. M. in einem ersten Teil unter ökologischer, sozialer und kultureller Hinsicht nach. Weitere Teile seiner Ausführungen folgen in den noch zu publizierenden Jahrgangs-Bänden.

Kurz wird auf eine technische Neuerung hingewiesen: Die Texte des Werkbuches sind ab dem neuen Jahrgang als App für Apple- sowie Android-Tablets beziehbar. Diese technische Neuerung soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Eigenliches in der Begegnung geschieht!

Rutzenmoos

Bernhard J. Kagerer

PÄDAGOGIK

◆ Heinzlmaier, Bernhard: *Performer, Styler, Egoisten. Über eine Jugend, der die Alten die Ideale abgewöhnt haben.* Archiv der Jugendkulturen Verlag KG, Berlin 2013. (196) Geb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-943774-43-6.

Bernhard Heinzlmaier, renommierter österreichischer Jugendforscher mit Wahlheimat Hamburg, diagnostiziert in zehn thematischen Schwerpunkten (Bildung, Werte, Freizeit, Medien, ...) aktuelle Gesellschaftszustände und zeigt deren Folgen für die jüngere Generation auf. In weiten Teilen ist sein vorliegendes Buch eine Abrechnung mit dem Neoliberalismus, dessen ökonomische Logik mittlerweile so viele Bereiche des Lebens erfasst hat, dass nicht mehr die Wirtschaft in soziale Beziehungen eingebettet ist, sondern die sozialen Beziehungen in das Wirtschaftssystem. Unter den Bedingungen einer materialistischen Wertedominanz, die vor allem Sicherheit, Konsum, sozialen Aufstieg, Nutzenorientierung und Affirmation der gesellschaftlichen Verhältnisse postuliert, werden Ethik und moralisches Handeln sekundär, Denken und Handeln sind auf den instrumentellen Nutzen in einem wirtschaftlichen Sinn ausgerichtet.

Pointiert und mit durchaus zynischem Unterton stellt Heinzlmaier u. a. die verheerenden Langzeitfolgen einer Marktlogik in Bildungstheorie und Bildungsinstitution dar. Bildungseinrichtungen mutieren zu Ausbildungsgängen, die nutzbringend zu verwertende Fähigkeiten und Fertigkeiten vermitteln. Jugendliche werden dem Denken in politischen Zusammenhängen dermaßen entfremdet, dass sie gesellschaftliches Engagement gar nicht mehr als Möglichkeit des Handelns in Betracht zu ziehen vermögen. Zunehmend werde auf eine „halbierte Vernunft“ (Oskar Negt) gesetzt, welche eine betriebswirtschaftliche Vernunft als bestimmend für das Ganze hält, und „am Ende verlässt schön verpacktes und gut portioniertes Humankapital die bildungsökonomisch hoch effizienten Ausbildungsstätten“ (12). Im Grunde sind die „gut ausgebildeten Ungebildeten“ jedoch ängstliche Kreaturen, weil sie wenig über die Welt wissen und ihr Übermaß an Fachkompetenz mit einem Mangel an Allgemein- und Herzensbildung korrespondiert. Reflexionsfähigkeit und Deutungswissen, die andere Hälfte der Vernunft, werde der Ökonomisierung geopfert. Der „neuen Elite von Ungebildeten“ sitzt jedoch „die Angst im Nacken, von anderen, ebenso ‚coolen‘ Charakteren wie sie selbst übervorteilt und aus dem Feld geschlagen zu werden“ (ebd.).

Heinzlmaier positioniert sich als glühender Verfechter humanistischer Bildungsideale und

einer emanzipatorischen Pädagogik, deren Ziel mündige BürgerInnen sind, die es schaffen, „sich ihres Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (Kant). Sein eindringlicher Ruf nach Umkehr in der Bildungspolitik wird begleitet von einem werbenden Verständnis für junge Menschen, die mit eigenen Strategien dem Druck begegnen, dem sie ausgesetzt sind. Gerüstet zum Funktionieren wurden vielen von ihnen Ideale sukzessive abgewöhnt.

Empirische Untersuchungen zeigen, dass Jugendliche und junge Erwachsene sich in unserer Gesellschaft unter permanenten Druck gesetzt fühlen, wobei der Druck besonders intensiv in Arbeit, Studium und Schule empfunden wird. Heinzlmaier verweist auf den französischen Psychiater Alain Ehrenberg, der in seinem Buch „Das erschöpfte Selbst“ angibt, dass der postmoderne Mensch nicht primär an bedrückenden Normen und beengenden Regulativen leidet, sondern an den ständig weit geöffneten Räumen des Möglichen, die er gestalten muss, ohne über ausreichende Vorgaben, Vorlagen und Führung zu verfügen. Heinzlmaier weist darauf hin, dass gerade Jugendliche, die in hohem Maße damit beschäftigt sind, sich selbst und ihren Platz in einer komplexen soziokulturellen Welt zu finden, von den überall rund um sie herum offenen Möglichkeitsräumen besonders überfordert sind.

„Vielfach ohne auf ein Vorbild zurückgreifen zu können und mit nur wenig Unterstützung von Erwachsenen müssen sie sich eine eigene Identität, ein individuelles und unverwechselbares Persönlichkeitsprofil erarbeiten. Die Zahl der Jugendlichen, die damit nicht mehr zurechtkommen, wird immer größer. Wenn man nicht das aus sich machen kann, von dem man glaubt, dass es gesellschaftlich erwünscht ist, wenn man die offenen Räume nicht mit Ideen und Projekten füllen kann, wie es die Gesellschaft von einem selbstständig autonom entscheidenden und handelnden Individuum erwartet, kann Verzweiflung und Depression die Folge sein“ (122). Der Umstand, dass der Jugend alles möglich ist, dieses Mögliche aber nur durch selbstverantwortliche Eigeninitiative erschlossen werden kann, ist einer der wichtigsten Gründe, warum sich die postmoderne Jugend gestresst und unter Druck bis hin zur depressiven Handlungsunfähigkeit fühlt. Damit gründet die Krise der postmodernen Jugend

auch in der Überforderung durch Eigenverantwortung und im nicht enden wollenden Selbstverwirklichungs- und Selbsterschaffungsdruck des postmodernen Individualismus.

Heinzmaiers kritische und literaturgestützte Gesellschaftsanalyse regt zum Nach- und Weiterdenken an – möge sein Plädoyer für eine Erstarkung humanistischer Bildung nicht ungehört verhallen und wir nicht erst die Zeit erleben müssen, „wo wir uns von den gut ausgebildeten, aber ungebildeten Mitmach-Maschinen fürchten und uns den umfassend, im Hinblick auf ein ganzheitliches Menschsein gebildeten Menschen zurückwünschen werden“ (13).

Linz

Ilse Kögler

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.

Die vor einigen Jahren begonnene Reihe, biblische Gestalten aus der Sicht der Kirchenväter zu beschreiben, geht zügig voran. Mit dem vorliegenden Band wird König David dargestellt, der zweifellos neben Abraham und Mose zu den bekanntesten Personen des AT gehört. Wie in früheren Bänden wird in einem ersten Teil die Lebensgeschichte in den Blick genommen; durch die umfangreichen Überlieferungen in den Samuel- und Königsbüchern ist sehr viel Stoff vorhanden, dessen Behandlung vor allem durch Ambrosius, Johannes Chrysostomus und Theodoret von Cyrus eingehend besprochen und auch ausführlich zitiert wird. Die Verfasserin gliedert diesen Abschnitt in fünf Punkte: Herkunft (1.1), Jugend (1.2), Verfolgungszeit (1.3), Königtum (1.4) und Alter, Tod und Grab (1.5), wobei dem Königtum naturgemäß das größere Gewicht zukommt.

Den zweiten Punkt bildet die Gottesbeziehung, wobei die Kirchenväter sich vor allem einerseits mit den Tugenden (2.2), andererseits aber nicht weniger mit der Sünde Davids (2.3)

beschäftigen und in jedem Fall versuchen, den Hörern und Lesern ihrer Auslegungen das Vorbildliche in den Gegensätzen vor Augen zu führen: bei den Tugenden ist es vor allem die Großmut, in der Sünde jedoch das Einbekenntnis und die Umkehr, wodurch David Gottes Erbarmen erlangte.

Im dritten Punkt wird David als Dichter und Sänger der Psalmen vorgestellt, wie ihn die Kirchenväter sehen. Im Vordergrund steht David als der vorbildliche Beter in den verschiedenen Situationen seines Lebens, welche in den Überschriften als Leselenkung angeführt werden (3.4). In den erlittenen Leiden und Verfolgungen ist er zugleich ein Vorbild Christi, sodass sein Beten darüber hinaus prophetisch vom kommenden Christus kündigt. Diese Perspektive leitet über zum vierten Punkt, in welchem David als der Träger der Verheißung behandelt wird. Im Zentrum steht dabei die Natanverheißung als der Angelpunkt für alle weiteren messianischen Hoffnungen (4.1), wie sie in den Psalmen (4.2) und in den Worten der Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel ertönen (4.3). Damit ist der Boden bereitet für den fünften und letzten großen Abschnitt, in welchem vom Neuen Testament her die Beziehung Jesu zu David, einerseits als ein Sohn Davids (5.1), andererseits aber vor allem als Davids Herr, besprochen wird (5.2). Wenn schließlich von Jesus als dem ‚neuen David‘ die Rede ist (5.3), dann kommt die typologische Auslegung der Kirchenväter in den verschiedenen Punkten (Jesus als Hirte, König, Sieger, Bräutigam der Kirche u. a.) voll zur Entfaltung, die in manchen Fällen, wie die Verfasserin da und dort vermerkt, eine Form annimmt, die für heutige Leserinnen und Leser schwer nachvollziehbar ist.

Im abschließenden sechsten Punkt resümiert die Verfasserin noch einmal kurz die ‚Bedeutung Davids‘, wie sie sich aus den Schriften der Kirchenväter erheben lässt. Für all die Mühe, die hinter der Sammlung, Übersetzung und systematischen Aufarbeitung der vielen Texte steckt, ist der Verfasserin ausdrücklich zu danken. Bibliographie und Register beschließen den wiederum sehr lesenswerten Band.

Linz

Franz Hubmann

PHILOSOPHIE

◆ Uhl, Florian: *Gott, Glück und Solidarität. Philosophische Spurensuche zwischen Religion und Gesellschaft* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 8). Parerga Verlag, Graal-Müritz 2010. (286) Pb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 48,50. ISBN 978-3-937262-72-7.

Philosophie sieht sich nicht selten dem Verdacht ausgesetzt, sich in den akademischen Elfenbeinturm zurückzuziehen. Über zeitlose Wesenheiten reflektierend und kulturübergreifende Begrifflichkeiten entwickelnd, scheint sie der Verstrickung in tagesaktuelle Herausforderungen und praktischer Anwendung entzogen. Diesem Klischee einer von den Fragen der Zeit entlasteten Philosophie wird durch die vorliegende Aufsatzsammlung des gerade emeritierten Professors für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz der Boden entzogen. Vielmehr stellt der Verfasser die „zeitdiagnostische[] Aufgabe der Philosophie“ (7) in den Vordergrund. Dieses Anliegen bildet die formale Klammer seiner einzelnen Abhandlungen. Mit dem Mut zur Systematisierung lassen sich drei Themenkomplexe ausmachen:

Die *ersten Beiträge* können in der *Praktischen Philosophie* verortet werden. Sie sind sozialphilosophischen und ethischen Fragestellungen gewidmet. Im interdisziplinären Zugriff, der in souveräner Manier wesentliche Perspektiven der Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften integriert, beleuchtet der Verfasser Solidarität in Zeiten der Individualisierung, weist überraschende Parallelen von Lust und Religion auf, zeigt die brennende Aktualität von M. Foucaults Analysen von Überwachungsmechanismen und reflektiert über Zeit unter den Bedingungen rasender Beschleunigung. Der Verfasser unterzieht zudem eine deterministische Neurobiologie einer scharfen philosophischen Kritik und skizziert Verbindungslinien von subjektivem Glücksempfinden und intersubjektiv geltender Moral.

Der *zweite Themenkomplex* ist im engeren Sinne *religionsphilosophisch* ausgerichtet. Seinen zeitdiagnostischen Hintergrund bildet die dialektische Gleichzeitigkeit von Säkularisierung einerseits und zunehmender Bedeutung

von Religion andererseits, die wir in der heutigen „postsäkularen“ Konstellation (J. Habermas) zu gewärtigen haben. Vor diesem Hintergrund spült ein neuer, weil mit ungewohnter Aggressivität auftretender Atheismus das Thema Religion *ex negativo* auf die Tagesordnung intellektueller Debatten. Der Verfasser richtet gleich in zwei Aufsätzen sein Augenmerk auch auf das in vielerlei Kontexten (Religion, Politik, Jugend- und Alltagskultur ...) boomende Phänomen der Rituale, die eine solch „wesentliche anthropologische Dimension“ (184) darstellen, dass zeitgenössische Philosophie und andere Geisteswissenschaften nicht auf ihre reflexive Durchdringung verzichten können.

In einem *dritten Themenschwerpunkt* widmet sich der Verfasser gewissermaßen der *Metareflexion* seiner Disziplin, indem er über das Tun der (Religions-)Philosophie selbst nachdenkt. Dies tut er exemplarisch anhand der im philosophischen Diskurs bisher kaum rezipierten Religionstheorie G. Simmels, durch seine Reflexion über den Wissenschaftscharakter der Theologie und einen abschließenden Beitrag über Humor, in dem es zugleich um die (Selbst-)Ironie in Philosophie und Theologie geht.

Das Besondere an dieser thematisch vielfältigen Aufsatzsammlung ist das sie tragende Philosophieverständnis. Zunächst geht es dem Verfasser um *Zeitanalyse*, um den zeitdiagnostischen Beitrag gerade dieser Grundlagendisziplin, die wie keine andere dafür prädestiniert ist, Begrifflichkeiten, Denkvoraussetzungen und normative Vorentscheidungen in aktuellen Debatten aufzudecken. „Es gehört zu den Aufgaben des Philosophen, Begriffe zu klären, Texte und Kontexte historischer, soziopolitischer und systematischer Art zu analysieren, die hermeneutischen und ideologischen Voraussetzungen sowie die Orientierungsleistung von Deutungsmodellen der Wirklichkeit als Ganzer und bestimmter Dimensionen derselben – *im Dialog mit den Wissenschaften vom Menschen* – zu befragen.“ (139) Allerdings bleibt der Verfasser bei der kenntnisreichen Zeitdiagnose nicht stehen. Er bemüht sich zugleich um eine „gesellschaftskritisch orientierte philosophische Analyse“ (106). So münden die philosophischen Reflexionen nicht selten in *Zeit- und Gesellschaftskritik*: Nicht nur die Begrifflichkeit von Solidarität wird seziert. Der Verfasser diagnostiziert und

kritisiert zugleich „deren fortschreitende[] Erosion“ (29). Und eine „Reflexion über Zeit wäre gehalten, durch die Entlarvung solcher [durch rasende Beschleunigung gekennzeichneten, A.K.] Zeitstrukturen und der sie bedingenden gesellschaftlichen Verhältnisse Möglichkeiten ihrer Veränderung in den Blick zu bringen“ (78). Im Panorama der Aufsätze entsteht so das Bild einer zeitdiagnostisch wachen, interdisziplinär ausgerichteten, komplexe Sachverhalte verständlich aufschließenden und gesellschaftskritisch engagierten Philosophie. Angesichts dieses offensichtlichen philosophischen Programmes wünschte man sich freilich eine noch stärkere ausdrückliche Reflexion auf den hier dargebotenen philosophischen Habitus.

In Summe stellt das Werk ein beeindruckendes Plädoyer für den *Lebens- und Praxisbezug der Philosophie* dar, der gerade bei der philosophischen Reflexion auf Religion unerlässlich ist. Zu Recht fordert der Verfasser – von der franziskanischen Tradition des Mittelalters geprägt und in der Wortwahl an L. Wittgenstein angelehnt – von Theologie und Religionsphilosophie das Format einer „*scientia practica*“, einer *praktischen* Wissenschaft. Denn: „Das *Wie* des religiösen Sprachspiels, seine Grammatik und Semantik, ist nur zu erkunden, indem man sich auf diese Lebensform einlässt, sich in sie hineinbegibt und sie einübt. Erst im Kontext der Praxis eröffnen sich Bedeutungszusammenhänge; aus der Praxis und deren vorausliegenden Bedingungen wird ersichtlich, wie das spezifische Sprachspiel des Religiösen funktioniert.“ (125 f.)

Linz

Ansgar Kreuzer

SOZIALETHIK

◆ Büchele, Herwig: *Zum Gleichnis vom barmherzigen Vater. Der Traum von Gerechtigkeit und Friede.* Wagner Verlag, Linz 2013. (71) Pb. Euro 7,00 (D, A) / CHF 10,50. ISBN 978-3-902330-82-6.

Der renommierte Sozialethiker Herwig Büchele SJ hat zwei kleine Bücher geschrieben, in denen er sich mit biblischen Texten befasst, die sowohl für das Selbstverständnis des Christseins als auch für Fragen der Entwicklung unserer Gesellschaft von zentraler Bedeutung sind. Bü-

chele greift dabei keineswegs den Exegeten ins Handwerk, denn die Auslegungsmethode, die er wählt, ist existenziell-hermeneutisch. Es geht ihm um das Dasein des Menschen angesichts der Bedrohungen durch Unfreiheit und Gewalt. Im Hintergrund zeigt allerdings der Autor sehr wohl, dass er die biblischen Fachkommentare eingehend konsultiert hat.

Die Freiheit ist die Leitthematik der Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Vater. Existenziell einfühlsam und sozialethisch konkret legt P. Büchele das „tiefste und bedeutendste Gleichnis des Neuen Testaments“ (9) aus. Die Konstellation des Vaters, seiner Söhne und seiner Knechte lässt sich als „Drama der Freiheit“ (ebd.) auslegen. Indem er auslegungstechnisch ständig die Perspektiven wechselt und somit alle Personen über den Verlauf des Gleichnisses immer wieder zur Sprache kommen lässt, entsteht ein beeindruckender spiritueller Zugang zum Gleichnis. Die Problematik beider Brüder wird auf den folgenden Punkt gebracht: Beide verfehlen die Herausforderung verantworteter Freiheit, sei es beim jüngeren durch seine Flucht in die Willkürfreiheit, sei es beim älteren durch den Verzicht, ein Leben in Freiheit zu wagen. Gleichsam zwischen den Zeilen, zwischen den Interpretationen des Gleichnisses platziert der Autor seine zahlreichen Bezugnahmen zu den großen sozialethischen Themen wie Geiz, Verschwendung, Kapital, Arbeit, Gemeinwohl, Beziehung, Verantwortung.

◆ Büchele, Herwig: *Der Seher von Patmos. Grundgedanken zum Buch der Offenbarung.* Wagner Verlag, Linz 2013. (80) Pb. Euro 7,00 (D, A) / CHF 10,50. ISBN 978-3-902330-83-3.

In seiner Auslegung des gleichwohl schwierigeren Buches der Offenbarung beschränkt sich P. Büchele auf eine Auswahl von zentralen Perikopen, die das Grundgerüst des komplexen Buches der neutestamentlichen Apokalypse ausmachen. Die hochsymbolischen Texte verlangen von jedem Ausleger, überhaupt erst einmal die symbolhaltige Semantik freizulegen. Darum ist leider der Umfang der existenziellen Interpretation in dieser Publikation kleiner ausgefallen. Umso wichtiger scheint mir deshalb, dass die theologische Aussage der Offenbarung des Johannes vom Autor klar und deutlich herausgestrichen wird: „Gott ist ein gewaltfrei-

er Gott. Er ist ein Gott, der Gewalt und Lüge nicht will.“ (59) Die Offenbarung ist zutiefst bestimmt von der Vision einer vom Bösen geheilten und befreiten Welt, denn nichts verdunkelt so sehr den Sinn der Geschichte und des Zeitgeschehens wie die Existenz des Bösen.

Besonders Lob ist dem Layout der kleinen Bücher auszusprechen. Die Form einer knappen, aber konsequenten Absatzführung der einzelnen Sätze und Gedankengänge laden ein, langsam und nachdenklich zu lesen. In dem Sinne eigenen sie sich auch ausgezeichnet zu einer meditativen Lektüre.

Linz

Franz Gruber

SPIRITUALITÄT

◆ Ambrosius von Mailand: *Über das Paradies* (Christliche Meister 55). Johannes Verlag Einsiedeln Verlag, Freiburg i. Br. 2013. (101) Pb. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 18,00. ISBN 978-3-89411-415-2.

Gerade ernsthafte Versuche einer Annäherung an die heiligen Schriften von Christen und Juden scheitern oft bereits an den ersten Kapiteln der Genesis. Verständnisschwierigkeiten bereitet nicht nur die mythologische Bild- und Vorstellungswelt. Auch die Aussagen der Texte erscheinen häufig fremd, widersprüchlich und unglaubwürdig. Diese Schwierigkeiten sind freilich alles andere als neu und sie forderten insbesondere die in der exegetischen Tradition des Origenes stehenden Kirchenväter dazu heraus, nach dem gottwürdigen Sinn der Schrift zu forschen. Als Weg dazu dienen ihnen nicht nur die genaue Beachtung des Wortlautes und die allegorische Deutung, sondern vor allem eine ganzheitliche Sicht des göttlichen Heilswirkens, sodass die Schriften des Alten Bundes immer schon vom umfassenden Christusereignis her und auf dieses hin gelesen werden.

Ambrosius greift für die Erklärung von Gen 2,8–3,19 in der 374 entstandenen Frühschrift *Über das Paradies* die ihr vorausliegenden Kommentierungen, insbesondere die des Philo von Alexandrien, auf, setzt aber in der Auslegung einen eigenen, moralisch-pastoralen Akzent. Für den Mailänder Bischof ist klar, dass seinen Gegnern – Apelles, den radikalen Aria-

nern und den Manichäern –, welche die Texte ausschließlich mit den Mitteln der Grammatik, der Logik und der Dialektik zu erschließen suchen, der „im Buchstaben gleichsam verdunkelt“ (12) gegenwärtige göttliche Plan und damit auch die ihm eigene Logik unzugänglich bleiben müssen. Zu dessen Angelpunkten gehört nach Ambrosius zum einen, dass dem Menschen des Paradieses zwar die Bürgerschaft der Unsterblichkeit gegeben ist, aber keine unverletzliche Natur (47f.), und zum anderen, dass der Schöpfer die fruchtbare Gemeinschaft von Mann und Frau der Einsamkeit eines nicht verführten Adam vorzieht: „Gott wollte lieber mehr Menschen retten und ihnen die Sünde erlassen, als den einen schuldlosen Adam allein“ (68).

Dass der Mensch von Anfang an und bleibend auf Christus ausgerichtet ist, veranschaulicht Ambrosius mit Hilfe der Allegorie: Die Paradiesesquelle ist Christus, die aus ihr hervorgehenden Ströme bezeichnen die Tugenden, die dem Menschen zur Aneignung geschenkt sind, seine Nacktheit ihr Fehlen. Die Erkenntnis von Gut und Böse nützt nur dem vollkommenen Menschen, denn die ihm zuge dachte Speise ist der Wille des Vaters, ein Brot, das nach dem Fall nur durch die Mühe des Kampfes gegen die durch die Schlange versinnbildlichten Begierden gewonnen werden kann. Gottes Wandeln im Paradies steht für seine Gegenwart in den Heiligen Schriften, deren Wort den Sünder zur Umkehr ruft.

Für die vorliegende Übersetzung in der Reihe „Christliche Meister“ wurde der ursprüngliche Text (CSEL 32/1 bzw. Biblioteca Ambrosiana 2/1, Rom 1984, 27–165) geringfügig gekürzt, durch Überschriften gegliedert und mit einer Einführung zur Auslegungsmethode und den zentralen Themen versehen. Dadurch wird unserer Zeit der Zugang zu einem Text der christlichen Tradition eröffnet, der sich zum einen mit den bleibend aktuellen Fragen nach dem Gutsein Gottes und seiner Schöpfung sowie nach dem Ursprung des Bösen und dem Sinn der menschlichen Existenz auseinandersetzt und der zum anderen bezeugt, welchen Reichtum eine Schriftauslegung zu erschließen vermag, die Altes und Neues Testament, aber auch Exegese, Dogmatik und Spiritualität als eine Einheit versteht.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

Studien zur Pastoralliturgie



CHRISTIAN RENTSCH

Ritual und Realität

Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier
STUDIEN ZUR PASTORALLITURGIE, BAND 35

Sozio-religiöse Hintergründe liturgischer Feierkultur – für die häufig geforderte, aber selten praktizierte empirische Forschungsmethodik in der Liturgiewissenschaft setzt diese Arbeit, die mit dem Johann-Michael-Sailer-Preis der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität München ausgezeichnet wurde, Maßstäbe.

600 S., kart., ISBN 978-3-7917-2541-3

€ (D) 58,- / € (A) 59,70

auch als eBook



JÜRGEN BÄRSCH / WINFRIED HAUNERLAND (HG.)

Liturgiereform und Bistum

Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil
STUDIEN ZUR PASTORALLITURGIE, BAND 36

Mit diesem Band liegt erstmals eine systematische Darstellung der Liturgiereform in den einzelnen Diözesen im deutschsprachigen Raum mit Seitenblicken auf angrenzende Länder und Südamerika vor.

584 S., kart., ISBN 978-3-7917-2542-0

€ (D) 58,- / € (A) 59,70

auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

◆ Niedetzky, Georg: *Athos. Annäherung an den Heiligen Berg*. Eigenverlag, Linz 2013. (180, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 28,00 (A). ISBN 978-3-902427-88-5. (g.niedetzky@gmx.net)

Eine letzte Antwort auf die immer wieder an den Autor gerichtete Frage: „Warum gehst du jedes Jahr auf den Athos?“ (168) fällt schwer, entzieht sich, obwohl Mag. Georg Niedetzky, der acht Jahre als Lehrer an der Deutschen Schule in Thessaloniki tätig war, die Mönchsrepublik, den Heiligen Berg, den „Garten Mariens“, die hierorts befindlichen großen zwanzig Klöster sowie die unzähligen Skiten, Kellien (Mönchsdörfer) und Einsiedeleien bereits über 50 Mal pilgernd besucht hat. So versucht er mit vorliegendem Buch eine Annäherung an die Faszination Athos, die von der Schönheit der Natur, der Einsamkeit beim Wandern, dem Beiwohnen der feierlichen Liturgie, der Gastfreundschaft der Mönche, besonders jener der Skiten und Kellien, der Kunst und Architektur, der meditativen Betrachtung der Ikonen und Fresken ... genährt wird. – Diese Annäherung gelingt!

Das reich bebilderte Buch gliedert sich in drei Teile. Ein erster Abschnitt beschäftigt sich in knappen Sätzen informativ mit der Geschichte der Mönchsrepublik, ehe ein weiteres Kapitel der Magie des Heiligen Berg nachspürt. Der Autor unternimmt es auch, die nicht nur visuell wahrnehmbaren Veränderungen sowie deren Vor- und Nachteile anzusprechen. Hier sind es besonders die von Besuch zu Besuch erfreulich fortschreitenden Wiederherstellungsarbeiten an den Klöstern, die je mehr Pilger anziehen – hauptsächlich Griechen, nicht immer angemessener Gesinnung –; negativ die immer augenfälliger werdenden Rodungen sowie der dafür notwendige rücksichtslose Bau von Forststraßen. Ebenso haben PKW, LKW sowie die modernen Errungenschaften Internet und Handy in den letzten Jahren Einzug auf der Halbinsel gehalten. Weitere kurze Kapitel widmen sich den Ausprägungen athonitischen Lebens (15–19), der Regierungsform des Republik (20), dem Leben der Mönche (22), dem Gartenbau, der Kulinarik, der Pilgerbetreuung (23) und den verschiedenen Tätigkeiten der Mönche (24). Ein letztes Kapitel gibt Auskunft über die An- und Einreise (26).

Als zweiter Teil folgt ein informatives, dem griechischen Alphabet folgendes „Athos-Le-

xikon“ (27–124). Hier seien nur einige Begriff genannt: Nächtlicher Gottesdienst, Architektur, Feste, Landwirtschaft, Forstwirtschaft, Ikonen, Einsiedler, innere Ruhe, Tod, Priestermonch, Karyes („Hauptstadt“), Gebet, Stundentrommel, Brände, Handwerkskunst ...

Der dritte Teil (125–167) bietet einfühlsame Tagebuchaufzeichnungen des Autors. Gern sowie interessiert folgt man dem Pilger und seinen Überlegungen auf den Wegen über den Athos. Aus dem Text herausgegriffene Sätze, Zitate bilden gleichsam auf jeder Seite eine (meditative) Überschrift. Den Ausführungen sind je illustrierende Bilder in zumeist sehr guter Qualität beigegeben. Die von Seite 143 bis 167 geschilderten Begegnungen bieten für den Rezensenten eigentliche Annäherungen an den Athos.

Abbildungen der zwanzig Klöster des Heiligen Berges Athos sowie Hinweise zu den Kunstschätzen und Besonderheiten derselben auf den Seiten 174 f., gefolgt von einem Glossar (176 f.), bilden den Schluss des Buches.

Mag. Georg Niedetzky's Annäherung an den Athos ist nicht nur ein den Athosfreunden zu empfehlendes Buch – zahlreicher Eindrücke hat sich der Rezensent, selbst Wanderer dasebst zu Pfingsten 2002, erinnert –, es bietet auch all jenen, die beabsichtigen, den Agion Oros pilgernd, wandernd zu erkunden, einen informativen wie Vorfreude erweckenden Einblick (nicht zuletzt aufgrund der Bilder). Etwas irritierend und manchmal störend fällt die zum Teil fehlende Beistrichsetzung auf, weshalb einer Neuauflage ein zusätzliches intensives Lektorat zu wünschen ist. Nichtsdestoweniger ist dem ansonsten gelungenen, weil sich dem Phänomen Athos *annähernden* Buch weite Verbreitung – gerade auch in ökumenischer Hinsicht – zu wünschen!

Rutzenmoos

Bernhard J. Kagerer

◆ Möde, Erwin (Hg.): *Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz* (Eichstätter Studien – Neue Folge 68). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (272) Pb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-7917-2493-5.

Der von Erwin Möde herausgegebene 68. Band der Eichstätter Studien möchte Unterschei-

dungen und Gemeinsamkeiten von christlicher Spiritualität und Psychotherapie aufzeigen, wobei das Unterscheidende in Hinblick auf die Effizienz einer gegenseitigen Unterstützung gewahrt wissen werden will.

Der Band versteht sich als „Nachlese“ zu einem im Juni 2011 abgehaltenen Fachsymposium, dessen Programm der Buchtitel wiedergibt. Sich als Beitrag zur „interdisziplinären Grundlagenforschung“ verstehend, melden sich 17 Experten aus Medizin, Psychologie, Psychotherapie, Psychoanalyse, Theologie und Literaturwissenschaft zu Wort, um explizit wie implizit aufzuzeigen, dass eine multiprofessionelle Auseinandersetzung den tiefendimensionalen Blick auf die *Conditio humana* fördert, anstatt, wie noch oft befürchtet, verwischt.

Christian Spaemann, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, setzt sich etwa mit der Reziprozität von kulturell geprägtem Selbstverständnis und den diesbezüglich bevorzugten Deutungskategorien auseinander. Dass die gegenwärtige Daseinsdeutung vorzüglich „psychologisiert“ ist, bringt Spaemann mit den Leitparadigmen der Moderne in Verbindung. Die Gefahr eines derart reduktionistisch psychologisierten Selbstverständnisses liegt dort, wo dieses immer nur der Vorläufigkeit wissenschaftlicher Hypothesen entsprechen kann oder gar muss. Religiöse Spiritualität bringt hier den Aspekt des Ganzen, der Nichtreduzierbarkeit des Menschen ein, wenngleich sie von der Psychotherapie Konkretheit für ihre Praxis lernen kann.

Der Mediziner *Giovanni Maio* fokussiert auf den Begriff der Spiritualität und dessen therapeutischen Relevanzverlust aufgrund einer zunehmend ökonomisierten wie vernaturwissenschaftlichten Medizin und Psychotherapie. Im Bemühen einer Grenzverschiebung hinsichtlich des medizinisch Machbaren zeigen sich zunehmend Defizite in der Integration existenzieller Fragen, weshalb man nun versucht, die spirituelle Dimension diesbezüglich „nutzbar“ zu machen. Maio zeigt aber auf, dass eine grenzverleugnende Ideologie der Machbarkeit zu einer die Grenze involvierenden Spiritualität im Widerspruch steht.

Guido Kreppold, Priester und Psychologe, bespricht das Schwinden klösterlicher Lebenspraxis inmitten einer Welt, die der spirituellen bzw. tiefendimensionalen Auseinandersetzung

mit dem Dasein doch zunehmend Gewicht verleiht. Als Beispiel hierfür nennt Kreppold etwa die Psychotherapie, speziell die Tiefenpsychologie. Mittels der Jung'schen Nomenklatur beschreibt er am prominenten Beispiel des Franziskus von Assisi die Entwicklung einer religiösen Existenz. Dabei will aufgezeigt sein, dass eine moderne, den Zeitgeist verkörpernde Sprache das Eigentliche des christlichen Glaubens nicht verwässert, sondern einer heutigen Generation möglicherweise zu erschließen vermag.

Thomas Schnelzer, Pastoraltheologe und Psychologe, fragt nach dem psychotherapeutischen Potenzial der laut ihm gegenwärtig großteils ignorierten christlichen Todesdeutung. Mittels einer parallelisierenden Gegenüberstellung der psychologischen und theologischen Perspektive auf Tod und Trauer verweist Schnelzer auf die semantische Wirkmächtigkeit des christlichen Deuteangebots, welches seine psychologische Anerkennung in kognitiven Psychotherapieverfahren gewinnt. Keineswegs verwischt Schnelzer dabei die Differenz von Glaube und Therapie, sondern verortet die Grenze der beiden dort, wo Trauer und Verlust(angst) per se keine psychischen Störungen, als vielmehr existenzielle Befindlichkeiten sind, welche die autonomen Möglichkeiten des Menschen transzendieren.

Erwin Møde, Universitätsprofessor für Christliche Spiritualität und Homiletik sowie Psychologe, fasst in seinem Beitrag die grundsätzliche Problemstellung des Sammelbandes zusammen, indem er nach „Nahtstellen und Überlappungsbereichen“ von Psychotherapie und Theologie fragt. Davon überzeugt, dass im Therapeutischen ein – wenn nicht *das* – Relevanzkriterium für das Christentum liegt, arbeitet Møde an den Begriffen „(Ent-)Identifikation“ und „Opfer“ seine diesbezügliche Zusammenschau ab, um in Bezug auf eine gelingende Identitätsentwicklung die Orientierungsparadigmen „Heilsweg“ (Theologie) und „Lebensweg“ (Psychologie, -therapie) einander konstruktiv ergänzen zu lassen.

Auch die anderen Autoren und Autorinnen sind in deren Beiträgen konvergenzorientiert und an einem Dialog auf Augenhöhe, an einem Pro statt einem Contra, interessiert. Als wohlthuend erscheint der Verzicht auf die bereits zignal literarisch aufgearbeitete Problematik

hinsichtlich einer rechten Interpretation von Freuds Religionskritik, welche dann oft als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen dient. Der Sammelband wählt als Quelle seiner Überlegungen nicht theozentrische Überlegungen oder die Erzväter der Psychotherapie, sondern den Menschen mit seinen alltäglichen Erfahrungen. In der jeweiligen Disziplin werden diese Erfahrungen dann analysiert und semantisch füreinander derart fruchtbar gemacht, dass der Sinn einer Zusammenschau von Disziplinen in jeder Hinsicht evident wird. Es werden hier also tatsächlich neue wie gut nachvollziehbare Wege der Konvergenz beschritten, wobei eine Argumentation hinsichtlich des Differenten, als Grundlage für das „Bleiben“ gewisser Konvergenzbemühungen, unscharf bleibt.

Linz

Eugen Schweiger

THEOLOGIE

◆ Bitter, Gottfried / Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.): Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft. Für Norbert Mette (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 86). Echter Verlag, Würzburg 2012. (457) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-429-03424-5.

Die Bedeutung der Religionen für die Humanisierung unserer Gesellschaft hat in den letzten Jahren Norbert Mette wiederholt betont. Der Soziologe und Theologe, der die Religion angesichts des Säkularisierungsprozesses notwendig dahinschmelzen sah, redet von den Potenzialen, die in den Religionen anzutreffen sind und deren Bedeutung, auf die eine Gesellschaft nicht verzichten kann. Insgesamt zeigt sich, dass der religiöse Weltzugang aus philosophisch-soziologischer und theologisch-soziologischer Sicht unverzichtbar ist. Wenn nun eine Gesellschaft mitverantwortlich ist, den Übersetzungsprozess des religiösen Vernunftpotenzials zu befördern, dann muss sie dafür auch Orte, Mittel und Personen zur Verfügung stellen. In diesem Zusammenhang ist dann auch das spannungsvolle Verhältnis von Religion und Bildung eingebettet. Beide Bereiche sind ohne Frage eigenständig; zugleich ist ihr Zueinander strittig und herausfordernd, gerade in vielen praktisch-theologischen Vollzügen: in Familie und Schule, in

Gemeinde und an sozialen Orten, im Horizont von Ökumene und interreligiösem Dialog, der auf lokaler, regionaler und globaler Ebene verortet ist. Wenn einer auf diesen Feldern für die theologische Fachwelt Ausarbeitungen vorgelegt hat, dann war es Norbert Mette. Seine wichtigsten und wirksamsten Arbeiten dazu hat er in den 1970er-Jahren vorgelegt. In seinem Denkhorizont geht es um das „Eintragen christlicher Impulse in die offene, säkulare Gesellschaft, um das Freisetzen inkulturierender Anstöße aus der Kraft des Evangeliums, aus den Möglichkeiten christlichen Lebens und Glaubens.“ (Vorwort der Herausgeber, 11) Die Festschrift versucht dieses Grundanliegen von Mette aufzunehmen. Der vorliegende Band gliedert sich in vier Schwerpunkte: Religion (1), Bildung (2), Religion und Bildung (3) sowie Felder religiöser Bildung (4). Insgesamt nehmen die 11 Beiträge, zusammengesetzt von einigen grundlegenden praktisch-theologischen Artikeln und zum anderen von vielen kurzen Beiträgen, die eigene Akzente zulassen, um die religiöse, christliche, kirchliche und politische Praxis zu erläutern. Alle Beiträge laden ein, den Diskurs mit der handlungswissenschaftlichen Praktischen Theologie von Norbert Mette zur Zukunft von Religion und Bildung zu führen. Es verwundert nicht, dass beim Lesen der Festschrift in den einzelnen Artikeln die Handschrift Mettes durchscheint. Gleichsam wird Norbert Mette durch die Hand der jeweiligen Autoren gewürdigt und gelesen. Im Gesamtkontext wird aufgezeigt, dass verschiedene Orte aufzeigen können, dass der letzte Horizont nicht allein vom Menschen definiert ist. Vielmehr wohnt ihm ein kritisch-konstruktives Potenzial inne, insofern er die Sensibilität schärft für Vereinnahmungen des Menschen. Diese Impulse leisten einen Beitrag, die tragenden Pfeiler unserer Kultur zu verstehen und die Prämissen zu klären, denen sich eine humane Gesellschaft verdankt. Sie stiften dazu an, den Menschen auf die letzten Fragen zu verweisen und bietet ihm zugleich ein Deuteangebot an, das der Einzelne für sich in Gebrauch nehmen, aber auch ablehnen kann. In diesem Sinne ist es von großer Wichtigkeit, dass strukturelle und personale Bedingungen, wie sie in der Festschrift eine Berücksichtigung erfahren haben, beschrieben und realisiert werden. Eine gelingende religiöse Bildung und Erziehung ist auf die Zusammenarbeit aller am

pädagogischen Handeln Beteiligten angewiesen und bedarf klarer Strukturen. Die Wirkungen und Wandlungen von Religion haben die Beiträge an den unterschiedlichen Themenfelder aufgezeigt und die jeweiligen Auswirkungen zur Sprache gebracht.

Essen

Nicole Stockhoff

◆ **Kreutzer, Ansgar: Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags (Forum Religion & Sozialkultur. Abt. A: Religions- und Kirchensoziologische Texte 19).** Lit Verlag, Berlin u. a. 2011. (175) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-50122-6.

Die Schattenseiten unserer auf Erwerbsarbeit fixierten Gesellschaft zeigen sich heute sowohl im Problem der Massenarbeitslosigkeit als auch an wachsenden Burn-Out-Syndromen. Wie der Theologe und Soziologe Ansgar Kreuzer im vorliegenden Band zu Recht festhält, bedarf die Kritik dieser Fixierung auf die Erwerbsarbeit ausdrücklich auch einer theologischen Analyse. Er verbindet dazu den Begriff der Arbeit mit der Muße, bricht aber ein zu einfaches Schema, das Arbeit und Alltag, dem von der Muße geprägten Festtag gegenüberstellt, dadurch auf, dass er bereits den Alltag sowohl von Muße als auch von der Arbeit bestimmt sieht. Das vorliegende Buch versammelt mehrere Studien, die der Autor in zwei Teile gruppiert. Im ersten Teil geht es vorrangig um Fragen der Arbeit, deren Sinn, deren Verhältnis zur Theologie, aber auch um das Problem der Arbeitslosigkeit. Der zweite Teil ist der Muße gewidmet, indem so unterschiedliche Themenfelder wie das Spielen, das Lesen, der Fußball oder das Schenken in den Blick genommen werden. Methodologisch versteht Kreuzer sein Buch als eine Form von angewandter Theologie des Alltags. Epistemologisch betont er dazu die neue Bedeutung des Alltagswissens, wie es etwa von P. Berger und Th. Luckmann betont wurde. Humanwissenschaftlich ist diese Fokussierung auf die Alltagswelt der Geschichtsschreibung von unten verpflichtet, die sich sehr gut mit der nach dem Konzil theologisch bedeutsam gewordenen vorrangigen Option für die Armen trifft. Zusammenfassend geht es in diesem Anstoß zu einer „Theologie des Alltags“ um eine

sozialethisch-theologische Kritik der Erwerbsarbeitsfixierung unserer Gesellschaft, indem die Arbeit relativiert und die Muße aufgewertet wird.

Viele wichtige Aspekte des Themenfeldes Arbeit werden im ersten Teil dieses Buches genauer beleuchtet und auch theologisch reflektiert. Eingehend setzt sich Kreuzer beispielsweise mit der Arbeitslosigkeit auseinander und zeigt auf, wie oft Arbeitslose stigmatisiert und zu Sündenböcken gestempelt werden, wenn ihnen pauschal Faulheit vorgeworfen wird. Theologisch lässt sich aber ein solcher Sündenbockmechanismus als Folge von strukturellen Sünden entlarven, die – so erkannt – auch leichter pauschale Schuldzuweisungen verhindern können. Sozialethisch fordert Kreuzer eine gerechte Verteilung der Erwerbsarbeit ein, auch wenn er weiß, dass die Vollbeschäftigung nicht mehr erreicht werden kann und dass es letztlich einer grundsätzlichen Relativierung der Erwerbsarbeit bedarf. Besonders wichtig ist deshalb auch die Entfaltung einer Theologie der Arbeit, die Kreuzer im Anschluss an Marie-Dominique Chenu, Dorothee Sölle und Papst Johannes-Paul II. vornimmt. Er zeigt auf, dass es nur in der modernen Gesellschaft zur Entwicklung einer Theologie der Arbeit kam, weil erst in ihr die Arbeit immer mehr Bereiche des menschlichen Lebens zu bestimmen begann. Kreuzer geht aber dabei noch einen entscheidenden Schritt über diese Theologien der Arbeit hinaus, die noch zu wenig jene Formen der Entfremdung in den Blick nahmen, die mit der gesellschaftlichen Fixierung auf die Erwerbsarbeit einhergehen. Ausdrücklich geht er deshalb Spuren einer ersatzreligiösen Überhöhung der Arbeit nach. Besonders treffend fasst der Literaturnobelpreisträger Imre Kertész in einem Aphorismus die moderne Religion der Arbeit zusammen: „Die Arbeit ist der einzig funktionierende und wirksame Gott, dem die Menschheit, verhohlen oder unverhohlen, einmütig huldigt.“ Kreuzer betont daher, dass die Theologie der Arbeit durch eine Theologie der Muße ergänzt werden muss. Er knüpft in seiner Reflexion über die Muße unter anderem an das immer noch sehr wichtige Buch „Muße und Kult“ von Josef Pieper aus dem Jahre 1948 an. Drei Momente der Muße hebt Kreuzer ausdrücklich hervor: den Vorrang der „vita contemplativa“, den Zusammenhang von Kult

und Muße sowie die Kritik einer Weltsicht, die allein die menschliche Leistung in den Blick nimmt. Zurecht betont Kreutzer, dass die hohe Wertschätzung der Erwerbsarbeit aus sozial-ethischen Gründen eine „moralische Aufwertung der Muße“ (70) erforderlich macht.

Der zweite Teil des vorliegenden Buches widmet sich mit dem Spielen, dem Lesen, dem Fußball und dem Schenken vier verschiedenen Themenbereichen, die Facetten einer Theologie der Muße konkretisieren. So betont Kreutzer in theologischer Hinsicht die Zweckfreiheit des Spiels, das sich dadurch mit der Liturgie – also auch Kult und Muße – berührt. Im Lesen erkennt Kreutzer wiederum eine Möglichkeit, dem vom deutschen Soziologen Hartmut Rosa erkannten modernen Imperativ der „ungebremsen Beschleunigung und unaufhaltsamen Steigerung“ eine alternative Lebenshaltung einzuüben. Eine bemerkenswerte Einsicht bietet Kreutzer auch im Blick auf den Fußball, indem er nicht so sehr dessen ersatzreligiöse Züge hervorhebt, sondern dessen Symbolisierung des Unverfügbaren. Dieser Sport fasziniert, weil er letztlich von einer großen Unberechenbarkeit bestimmt ist: „Im Fußballsport inszeniert die durch Zweckrationalität geprägte Gesellschaft das Scheitern ihres eigenen Machbarkeitsmythos.“ (161) Im abschließenden Essay über das Schenken stellt der Autor die christliche Gnade jener von Gegenseitigkeit bestimmten Tauschgesellschaft gegenüber, um beispielsweise im bedingungslosen Grundeinkommen die Möglichkeit einer Einübung in eine von Gnade bestimmten Gesellschaft anzudeuten.

Der lesenswerte Sammelband besticht vor allem durch die gekonnte Verbindung von soziologischer Analyse und theologischer Reflexion. An vielen Beispielen des Alltags kommen fruchtbare theologische Aspekte ans Licht, die bisher meist übersehen wurden, aber für ein besseres Verständnis unserer Gesellschaft wesentlich sind. Das vorliegende Buch brilliert auch durch eine klare Systematik und leicht lesbare Sprache.

Sozialethisch gesehen sollte dieses Buch vielleicht noch stärker im Blick auf die politische und sozialethische Praxis der Kirchen selbst entfaltet werden. So bemerkt der Autor durchaus zurecht, dass „in der modernen Öffentlichkeit [...] aus guten Gründen rein theologische Argumente keine unmittelbare poli-

tische Geltung mehr beanspruchen können“ (108). Doch die anschließende Bemerkung, dass es deshalb darauf ankomme, die „christlichen Leitgedanken in politische Plausibilität zu übersetzen“, bleibt noch etwas vage. Gerade die in diesem Buch stark gemachte Theologie der Muße zielt sozialethisch zuerst auf eine entsprechende Praxis von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Als lebenswerte Modelle können sie dann im Bereich der Zivilgesellschaft und der Politik zum Vorbild werden.

Innsbruck

Wolfgang Palaver

◆ Sauer, Hanjo: *Wie von Gott reden? Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 26). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a.M. u.a. 2013. (576) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 45,00. ISBN 978-3-631-60783-1.

Im Kontext einer Vorlesung zu den Paradigmen der Theologie entstand die Idee, ein Handbuch für Studierende und Interessierte herauszugeben, das in der Reihe „Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge“ herausgegeben wurde. Welche Herausforderung es bedeutet, ein Jahrhundert Theologie- und Mentalitätsgeschichte auf rund 570 Seiten darzustellen, lässt sich leicht erahnen. Eine Auswahl zu treffen schließt mit ein, auszuschließen mit dem Ziel, ein ausgewogenes Stimmungsbild der so konfliktreichen wie vitalen Theologie des 20. Jahrhunderts zu präsentieren. Exemplarisch seien hier nur einige Namen genannt: Die Beiträge zu Adolf von Harnack (das Wesen des Christentums, 43 ff.) über Karl Barth (Gott: der ganz Andere, 157 ff.), Yves Congar (Für eine dienende und arme Kirche, 243 ff.), Josef Ratzinger (Die „Narrheit des Wahren“, 359 ff.) sowie Dorothee Sölle (Mystik des Widerstand, 477 ff.) und Eugen Drewermann (Leben zwischen Angst und Vertrauen, 555 ff.) verbindet wie ein roter Faden das Hauptanliegen des Autors, die „Bedeutung der Biografie für die Theologie“ zu erschließen. Der Erfahrungshintergrund einer jeden Theologin, eines jeden Theologen verleiht der jeweiligen Art des Theologietreibens eine besondere Perspektive, die – im Ganzen betrachtet – dazu beiträgt, dass eine Gottesrede, die allgemeine Plausibilität erzielen möchte, nicht mehr ohne

die Biografie, die oftmals so drastischen und dramatischen geschichtlichen Bedingungen, das sozi-kulturelle Umfeld, zu denken ist.

Sauer verdeutlicht auf sehr gekonnte und eindrucksvolle Weise die biografisch bedingten Initialzündungen für die meist konsequent verfolgte Theorie und Praxis der theologischen Entwürfe sowie die subjektive Abhängigkeit von Theologie durch „Erkenntnis und Interesse“ (17). Paradigmatisch werden Einzelgestalten des 20. Jahrhunderts aufgegriffen, die als federführend, gar paradigmengründend angesehen werden können. So schillernd und facettenreich die rund 30 Theologinnen und Theologen erscheinen, so kontrovers und vielschichtig würde wohl ein theologischer Disput unter ihnen zum Thema „Wie von Gott reden?“ ausfallen. Während Barth eine „absolute Priorität des Glaubens“ (161) und „bedingungslose Unterwerfung unter Gott, sein Wort und seinen Willen“ (161) fordert, kann bei Sölle Gottesrede nur dann Authentizität und Plausibilität erlangen, wenn sich in ihr „die Menschen mit ihren Erfahrungen wiedererkennen“ (490) und „Sensibilität für das Leid“ als oberstes Kriterium für die Gottesrede angesehen wird. Im Sinne eines „Es muss doch mehr als alles geben“ (478) geht die Theologie hier den Weg des Widerstandes, dessen Weg Sauer anhand der Befreiungstheologie nachzeichnet, deren Triebfeder himmelsschreiende Ungerechtigkeiten darstellen.

Der Band besteht aus einem Mosaik von unterschiedlichen Ansprüchen, Suchbewegungen und „Wahrheiten“, was uns wohl an unsere ureigenen Wurzeln, unsere Traditionen erinnert, an den Bund eines Gottes, der mit seinem Volk unterwegs ist, und sich – bedingt durch seine Einheit in Dreiheit – an einer legitimen Vielheit erfreut.

Sauer zeichnet eine zunächst tastende, später unhintergehbare Neuaufarbeitung einer Gottesrede nach. „Wo Natur ist, dort ist auch Gnade, und wo Gnade ist, dort ist auch Natur.“ (330) Durch den Bruch mit einer neuscholastischen Einengung menschlicher Subjektivität gelingt es, die Zeichen der Zeit auf ganz neue Art und Weise zu erspüren und zu entschlüsseln.

„Wie von Gott reden?“ bedenkt: „Wie vom Menschen reden?“. Die Frage nach dem Verständnis Gottes impliziert immer auch die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen und eröffnet Dimensionen, welche die Theorie

zu achten hat: Seine wie unsere Geheimnistätigkeit, Fremdheit und Unzugänglichkeit bis ins Letzte – bei gleichzeitiger Antreffbarkeit und Schützenswürdigkeit – gilt es vor jeglicher Instrumentalisierbarkeit und Verdinglichung zu bewahren.

Das Werk stellt eine empfehlenswerte Lektüre für Studierende und Interessierte dar, die kurz und bündig, jedoch prägnant und eindringlich den Fortgang einer stets kontextuell gebundenen Theologie mitverfolgen möchten. Die – in ihrem Umfang stark variierenden – abgedruckten Originaltexte wecken Interesse und laden zur weiterführenden, vertiefenden Lektüre ein.

Linz

Martina Resch

◆ Vigil, José María (Hg.): *Theologie des religiösen Pluralismus*. Eine lateinamerikanische Perspektive. Herausgegeben von Ulrich Winkler. Übersetzt von Helene Büchel (Salzburger Theologische Studien interkulturell 12). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2013. (492) Pb. Euro 39,00 (D, A) / CHF 51,90. ISBN 978-3-7022-3193-4.

Der spanische Befreiungstheologe José María Vigil, Koordinator der *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) bringt sich mit seinem Buch *Theologie des religiösen Pluralismus* in den religionstheologischen Diskurs ein. Herausgeber Ulrich Winkler schreibt in seinem Vorwort, dass das „Fehlen Südamerikas auf unserer religionstheologischen Diskurslandkarte“ der Anlass für die Übersetzung und Herausgabe des Buches im deutschen Sprachraum war. Vigil versucht in seinem Buch den Zusammenhang von religionspluralistischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie deutlich zu machen. Sein Werk sei für die „Volkstheologie“ gedacht (7) und verstehe sich als Arbeitsbuch für die theologische Erwachsenenbildung. Dem Thema nähert sich Vigil durch eine, wie der Autor es nennt, „lateinamerikanische Methodologie“ (21), die dem bekannten Schema *Sehen, Urteilen, Handeln* folgt. Diese drei großen Abschnitte sind in 25 Kapitel unterteilt.

Der erste Teil – *Sehen* (Kap. 0–5) – fordert den Leser/die Leserin zunächst auf, während der Lektüre immer wieder eine persönliche

Standortbestimmung vorzunehmen und bietet eine Anleitung für die Verwendung des Buches in Gruppen und zur Einzellektüre (Kap. 0–1). Aus historischer und aktueller Perspektive entfaltet Vigil dann die Tatsache der religiösen Pluralität in der Welt und geht dabei besonders auf das Beispiel Lateinamerikas ein (Kap. 2–5).

Im zweiten Schritt des *Urteilens* (Kap. 6–19) stellt der Autor verschiedene Instrumentarien dar, diese Wirklichkeit des religiösen Pluralismus zu erläutern und zu interpretieren (Kap. 6). Er bespricht verschiedene klassische Zugänge zum religiösen Pluralismus (Kap. 7) und betrachtet diesen unter verschiedenen Aspekten, wie etwa dem biblischen, ekklesiologischen oder christologisch-dogmatischen Blickwinkel. Der ethischen Dimension geht er ebenso auf den Grund wie der „Frage nach der Wahrheit“ (259). Als Höhepunkt des Buches bezeichnet der Autor selbst die Kapitel 15 und 16, in denen er die These aufstellt „Alle Religionen sind wahr [...] und falsch“ (304).

Der letzte Teil des Buches führt schließlich in die Lebenswelt der Menschen – zum *Handeln* (Kap. 20–24). „Viele Arme, viele Religionen, eine einzige Welt“ (454) benennt der Autor sein Motto für die Begegnung zwischen der weltweiten Befreiungstheologie sowie den Religionen und beschreibt in Kapitel 23 die gemeinsamen Aufgaben der Befreiungstheologie und der Religionstheologie, die in Form einer „interreligiösen Theologie der Befreiung“ den Armen dieser Erde eine Hoffnung gibt, „zu welcher [Religion, Anm. E. Z.] immer sie sich auch bekennen“ (459). Das abschließende Kapitel „Die Praxis des Dialogs“ fasst die Intention José María Vigils noch einmal zusammen, indem er konkrete Handlungsmöglichkeiten für den Leser/die Leserin beschreibt.

Vigil bietet in seinem Buch zu jedem Kapitel weiterführende Texthinweise sowie „Fragen zur persönlichen Reflexion und zum Austausch in Gruppen“. Er regt den Leser/die Leserin dabei stets zum Nachdenken über die eigene Erfahrungsgeschichte und Wahrnehmung an. Seine Theologie des religiösen Pluralismus aus einer lateinamerikanischen Perspektive hat er, so im Vorwort, für Menschen geschrieben, welche „die Herausforderungen, die am Horizont auftauchen, erahnen und die diese aufgreifen wollen“ (7).

Salzburg

Elisabeth Zierler

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Ezumezu, Nwokedi Francis: *Freedom as responsibility. The social market economy in the light of Catholic social teaching for the Nigerian society* (Arbeiten zur Interkulturalität 5). Borengässer Verlag, Bonn 2003. (XXIII, 406) Geb. Euro 43,00 (D). ISBN 3-923946-64-3.

„Why has Nigeria been unable to nibble at the socio-economic problem? Why has Nigeria, which in the 1970s attracted so much world interests and expectations as one of the ten richest countries in the world rank today among the poorest countries in the world?“ (XX) – Dieser Frage geht Nwokedi Francis Ezumezu in seiner umfangreichen Studie nach, die im Jahr 2002 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im Fachbereich Sozialethik und Pastoralsoziologie als Dissertation angenommen wurde.

Im *ersten Kapitel* (1–94) führt Ezumezu in einige Grundbegriffe der Wirtschaftsethik ein. Wirtschaft – begriffen als „the rational satisfaction of human needs understood in term of goods and services“ (23) – ist keine „Naturordnung“ (vgl. *Adam Smith*, 42), sondern eine kulturelle Größe, die sich in eine umfassendere menschliche Wertordnung zu integrieren hat, wie das vor allem die katholische Soziallehre des 19. und 20. Jahrhunderts betonte: „Consequently the human person has the right and obligation to organise economic matters in freedom, responsibility and solidarity“ (94). Das *zweite Kapitel* (95–218) arbeitet auf diesem Hintergrund die Hauptanliegen der „sozialen Marktwirtschaft“ heraus, und zwar mit besonderem Blick auf den Wiederaufbau Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg. So wie der Begriff „soziale Marktwirtschaft“ von *Alfred Müller-Armack* konzipiert (vgl. 150) und politisch von *Ludwig Erhard* umgesetzt wurde, zielte er auf einen Ausgleich zwischen staatlichen Rahmenbedingungen und freier Marktwirtschaft ab: „[...] it is the responsibility of the state to create the conducive environment and condition under which everyone will be able to exercise the right to participate freely in the economic process“ (162). Eine echte Balance zwischen wirtschaftlichem Wettbewerb und sozialer Verantwortung ist demnach das Kennzeichen des Systems der „sozialen Marktwirtschaft“.

Die fundamentale Bedeutung der menschlichen Person als Grundlage der katholischen Soziallehre kommt im *dritten Kapitel* (219–254) zur Sprache, wobei der Verfasser bemüht ist, wichtige Prinzipien wie Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität als allgemeine menschliche Anliegen herauszustellen: „The Christian understanding of man is not however restricted to man as redeemed by Christ but sees him as one endowed from the moment of creation with global responsibility and capabilities“ (222). Im *vierten Kapitel* (255–319) geht der Verfasser auf die jüngere Geschichte der Bundesrepublik Nigeria ein, die – nach der formellen Unabhängigkeit 1960 und einer Serie von Umstürzen und Militärregierungen – erst durch die Amtsübernahme des demokratisch gewählten Präsidenten *Olusegun Obasanjo* am 29. Mai 1999 wieder von vorsichtigem Optimismus geprägt ist. Die Gründe für die wirtschaftliche Misere und das Scheitern der Entwicklungspläne in seinem Heimatland sieht Ezumezu in der Unfähigkeit und Unwilligkeit der politischen Elite gegeben: „For the nation is what it is today because of its leadership. [...] Arguing from the above instances, we may conveniently hold that the present unhealthy socio-economic class of the rich-poor gap, ethnicity (tribalism), religious fanaticism and general indiscipline are principally the outcome of bad leadership coupled with unrealistic National Development Plans“ (314). Das *fünfte Kapitel* (320–367) wendet die Prinzipien der sozialen Marktwirtschaft von der Perspektive der katholischen Soziallehre her auf den gesellschaftlichen Kontext Nigerias an. Der Verfasser betont die Wichtigkeit guter Rahmenbedingungen für die wirtschaftlichen Anstrengungen der Bürger: „One of the great aspects of Social Market Economy is to create a general environment, which will enable citizens to better translate their freedom in socially responsible activities“ (335). In diesem Sinn fällt auch die Schlussfolgerung der Untersuchung aus: Die Wirtschaft hat im Dienst der Menschen zu stehen, vor allem der Armen (vgl. 368); viele Anzeichen sprechen dafür, dass es in Nigeria noch großer Anstrengungen bedarf, um die Prinzipien des Gemeinwohls durchzusetzen – gegen eine kleine Oberschicht, die ihre Privilegien hartnäckig verteidigt.

Nwokedi Francis Ezumezu hat eine Studie vorgelegt, in der die Grundlagen der theo-

gischen Sozialethik mit der konkreten Lebens- und Wirtschaftssituation des bevölkerungsreichsten Staates Afrikas verbunden werden. Dieser lebensnahe Bezug, bereichert durch historisches, wirtschaftliches und politisches Datenmaterial, macht die Stärke dieses Buches aus. Fragwürdig ist allerdings die einseitige Orientierung des Autors am wirtschaftlichen „Erfolg“ Deutschlands bzw. die völlige Ausblendung eines kolonialismuskritischen Diskurses. Wenn Ezumezu am Schluss schreibt: „The advanced countries of the world (Britain, Germany, U.S.A. etc) are what they are because they have worked hard to structure their societies in such a way that resources are optimally exploited, human beings not neglected ...“ (376), dann trifft er damit nur eine Seite der Medaille. Genauso hätten auch diejenigen Aspekte und Konsequenzen des westlichen (als „global“ bezeichneten) Wirtschaftssystems benannt werden müssen, welche die – vom Autor mit Recht gewünschte – Prosperität der Länder Afrikas erschweren, ja verhindern.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Matuschek, Dominik: *Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners* (Innsbrucker theologische Studien 87). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (500) Pb. Euro 49,00 (D, A) / CHF 65,90. ISBN 978-3-7022-3207-8.

Die 2011 bei Prof. Karl-Heinz Menke in Bonn abgeschlossene und mit dem Karl-Rahner-Preis 2012 ausgezeichnete Dissertation nähert sich dem Denken Rahners aus einer ungewohnten Perspektive, nämlich aus der seiner mariologischen Arbeiten. Damit soll nicht nur ein wenig bekannter Rahner ans Licht gehoben, sondern auch ein neuer, im Vergleich zum Ausgang von seinem transzendentalen Ansatz einfacherer und vor allem konkreter Zugang zu seiner Theologie erschlossen werden. Möglich ist dies, weil Rahner die Mariologie nicht als einen eigenen Traktat versteht, sondern als „ein Integral seiner Theologie“ (15), wobei er das Menschsein Marias in das Zentrum seiner Überlegungen stellt. Theologiegeschichtlich ist dies insofern bemerkenswert, als seine explizit

zur Marienthematik verfassten Schriften nahezu ausnahmslos vor dem Konzil entstanden sind. Rahner muss daher zu den Überwindern der neuscholastischen Privilegienmariologie und zu den Wegbereitern der vieldiskutierten Eingliederung des Marienschemas in die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums gezählt werden.

Matuschek entfaltet sein Thema in fünf Kapiteln, von denen das *erste* (11–30) als Einleitung fungiert. Der *zweite*, umfangreichste Abschnitt (31–230) ist der Darstellung der mariologischen Schriften Rahners gewidmet. Unter ihnen nimmt die erst posthum in den Sämtlichen Werken (Bd. 9, 3–392) allgemein zugänglich gemachte *Assumptio-Arbeit* den ersten Rang ein, gefolgt von den theologischen Betrachtungen *Maria, Mutter des Herrn* und einigen kleineren Texten pastoralen und dogmatischen Charakters, die u. a. die Unbeflecktheit Marias, die Weihe an sie, Marias Bedeutung für das Apostolat, die Frage ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit oder Grundsätze einer theologisch verantworteten Marienpredigt thematisieren. Die detaillierte Wiedergabe der Erwägungen Rahners soll nach Matuschek sichtbar machen, dass dessen „Denken stets in Zusammenhängen erfolgt, und an Maria viele dieser Interrelationen der einzelnen theologischen Traktate deutlich werden“ (31). So beinhalten beispielsweise die Reflexionen Rahners zum Dogma der Aufnahme Marias in den Himmel grundlegende Auseinandersetzungen mit dem Problem der Dogmenentwicklung, mit verschiedenen Fragen der Eschatologie oder einer Theologie des Todes und spezifizieren die so gewonnenen Einsichten für „die vollkommenste Erlöste“ (131). Ersteres geschieht, um „die Plausibilität von Aussagen über die Vollendung Mariens [zu] erweisen“ (104), Letzteres zeigt die Fruchtbarkeit der Auferstehung Christi und die Einheit von objektiver und subjektiver Erlösung in ihrer leib-seelischen Konkretheit. Bezogen auf die Mutter des Herrn ist „das Dogma von der Assumptio [...] das ganze Dogma von Maria, ausgesagt im Hinblick auf die Endgültigkeit des Ausgesagten“ (149 mit Verweis auf SW 9,324).

Rahners Mariologie als „konkrete Dogmatik“ darzustellen ist die Aufgabe des *dritten* Kapitels. Hier wird Maria – nach Vorbemerkungen zum Selbstverständnis Rahners als dezidiert

kirchlicher Theologe, zu seinem Umgang mit der Schrift und zum vollkommenen Erlöstsein Marias als Grundprinzip seiner Mariologie – aus der Perspektive der einzelnen Traktate in den Blick genommen. Der Gotteslehre ist Marias Erwählung zur Gottesgebärenden und damit ihr notwendiges Einbezogensein in den Erlösungsbeschluss zugeordnet. Aus der Christologie Rahners, die sich der Tendenz zu einer monophysitischen Interpretation des Dogmas von Chalcedon entgegenstellt, indem sie entschieden für das vollständige Menschsein Christi eintritt, ergibt sich für den theologischen Ort Marias im Heilsgeschehen, dass man in ihr „wohl ein herausragendes Glied der Menschheit erkennen“ kann, „die eigentliche Repräsentation der Menschheit bei Gott [...] aber durch die menschliche Natur Jesu“ (252) geschieht. Unterstrichen wird dieser Gedanke noch dadurch, dass – so wie Matuschek die Diskussionen um die Mariologie Kösters skizziert – eine Unterbewertung der menschlichen Natur Christi die Ausbildung einer Privilegienmariologie nach sich zieht und dass Rahner aufgrund seines neuzeitlichen Freiheitsverständnisses den Gedanken der Stellvertretung ablehnt. Gnadentheologisch kommen z. B. die Menschwerdung, Marias Fürbitte und Mittlerschaft, ihr freies, Geist und Leib umfassendes Jawort und ihr Erlöstsein zur Sprache. Für die Kirche ist Maria ihre vollkommene Repräsentantin, wodurch zugleich der personale Charakter der Heilsgeschichte unterstrichen wird. Der Anthropologie weist Matuschek die Themen Kreatürlichkeit, unbefleckte Empfängnis und Sündenlosigkeit sowie die unterschiedlichen Ausprägungen des Frauseins Marias und ihre Schmerzen zu, in der Eschatologie spannt er den Bogen von der Theologie des Todes über den Tod Christi und die Vollendung Marias hin zur Gemeinschaft der Heiligen und der Vollendung der Welt.

Das *vierte* Kapitel skizziert praktische Aspekte des Zugangs zu Maria – unterschiedliche Formen ihrer Verehrung, ihren Vorbildcharakter für Klerus und Laien oder die Bedeutung ihres Frauseins –, stellt Quellen und Leitmotive der Mariologie Rahners sowie deren Bedeutung für die Sicht Marias auf dem Konzil heraus und nimmt kurz auf die durch Menke und Hartmann vorgebrachte Kritik Bezug, die eine Weiterführung der Marienlehre Rahners durch die Vertiefung des Bundesgedankens anregt.

Im *fünften* Kapitel, das als „Schlusswort“ dient, benennt Matuschek schließlich weiterführende Fragestellungen, die sich aus Rahners Zugang für die Mariologie, aber auch für die Dogmenentwicklung, das Amts- und Kirchenverständnis, die Anthropologie, die Auffassung von der Geschichte oder das Wirken Gottes in der Welt ergeben.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Dissertation, dass sie Rahners Anliegen der Integration der Mariologie in das Gesamt der Theologie aufgenommen und diese in ihren vielfachen Verflechtungen, aber ebenso in ihren bedenkenswerten Einzelergebnissen und in ihrer Alltagsrelevanz dargestellt hat. Zugleich werden aber auch deren Grenzen deutlich. Rahners Christologie und seine Ablehnung

des Stellvertretungsgedankens haben zur Folge, dass er die Implikationen des vollkommenen Erlöstseins Marias nur für ihre konkrete Person bedenken kann, sodass er zur Vermeidung einer Privilegienmariologie zugleich dessen Gemeinsamkeiten mit dem Erlöstsein aller anderen Menschen unterstreichen muss. Im Unterschied dazu lässt sich im Ausgang vom kreuzestheologisch interpretierten Gedanken der Stellvertretung des Menschengeschlechts durch Maria ihre besondere Erwählung als eine zugunsten der Sünder enteignete verstehen, sodass sich der bleibende Vorrang Marias als kirchlich-unterfassende Ermöglichung der Teilhabe aller Erlösten an ihrer marianisch-empfangenden Offenheit für Christus realisiert.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Neumann, Veit (Hg.): Unruhig ist unser Herz. Was junge Leute über ihr Studium denken. Echter Verlag, Würzburg 2013. (192) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,20. ISBN 978-3-429-03647-8.

BIBELWISSENSCHAFT

Alkier, Stefan: Neues Testament (UTB basics 3404). A. Francke Verlag, Tübingen–Basel 2010. (XI, 313) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-8252-3404-1.

DOGMATIK

Jaklitsch, Alexander: Lächelnd von der Bibel zur Heiligen Schrift?! Humor als mystagogische Hermeneutik (Bibelstudien 11). Lit Verlag, Berlin u. a. 2012. (290) Pb. Euro 29,90 (D). ISBN 978-3-643-11841-7.

Mayer, Simon A.: Mehr vom Leben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Mit Fotografien von Markus Hauck. Echter Verlag, Würzburg 2013. (205, 22 farb. Fotografien) Geb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,10. ISBN 978-3-429-03619-5.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Pech, Justinus Christoph / Schachenmayr, Alkuin (Hg.): Zwischen Philosophie und Theologie. Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 2). Be&Be Verlag, Heiligenkreuz im Wienerwald

2013. (210) Geb. Euro 16,50 (D, A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-902694-55-3.

KIRCHENRECHT

Grocholewski, Zenon / Bechina, Friedrich / Müller, Ludger / Krutzler, Martin (Hg.): Katholisch-Theologische Fakultäten zwischen „Autonomie“ der Universität und kirchlicher Bindung. Be&Be Verlag, Heiligenkreuz im Wienerwald 2013. (372) Geb. Euro 27,90 (D, A) / CHF 38,50. ISBN 978-3-902694-65-2.

LITURGIE

Enderle, Karl / Hubich, Katja / Hanselmann, Melanie: Botschaft des Lebens. Ansprachen, Bilder und Lieder zur Taufe. Echter Verlag, Würzburg 2013. (112; 26 Tuschezeichnungen; Musik-CD) Geb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,10. ISBN 978-3-429-03580-8.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2014. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 8. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2013. (240) Pb. Euro 15,90 (D) / Euro 16,40 (A) / CHF 21,10. ISBN 978-3-429-03661-4.

MORALTHEOLOGIE

Patenge, Markus: Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 1). Aschendorff Verlag, Münster 2013. (231) Pb. Euro 34,00 (D) / Euro 35,00 (A) / CHF 58,90. ISBN 978-3-402-11926-6.

PASTORALTHEOLOGIE

Hartmann, Richard: Was kommt nach der Pfarrgemeinde? Chancen und Perspektiven. Echter Verlag, Würzburg 2013. (100, 22 s/w Abb.) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 18,50. ISBN 978-3-429-03625-6.

Spring, Hartmut: „Nicht ohne den Mut zum Wagnis ...“. Katholische Jugendseelsorge im Erzbischöflichen Kommissariat Magdeburg 1945–1968. Eine pastoral-zeitgeschichtliche

Studie (Erfurter Theologische Schriften 45). Echter Verlag, Würzburg 2013. (XLIX, 404) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 22,60. ISBN 978-3-429-03626-3.

RELIGIONSDIALOG

Bsteh, Andreas: Geschichte eines Dialoges. Dialoginitiativen St. Gabriel an der Jahrtausendwende. St. Gabriel Verlag, Mödling 2013. (149, zahlr. farb. Abb.) Pb. ISBN 978-3-85264-629-9.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Zimmermann, Mirjam / Zimmermann, Ruben (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. Unter Mitarbeit von Susanne Luther und Julian Enners (UTB M 3996). Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2013. (XVIII, 748) Pp. Euro 39,99 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 52,00. ISBN 978-3-8252-3996-1.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Heidemann, Astrid: Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2013. (337) Kart. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 57,80. ISBN 978-3-506-77620-4.

RELIGIONSTHEOLOGIE

Bsteh, Andreas (Hg.): Der Gott des Christentums und des Islams. 3., um die Gesprächsbeiträge und Register erweiterte Auflage (Beiträge zur Religionstheologie 2). St. Gabriel Verlag, Mödling 2013. (297) Pb. ISBN 978-3-85264-630-5.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Morgenroth, Matthias (Hg.): Was glaubt Bayern? Weltanschauungen von A bis Z. Echter Verlag, Würzburg 2013. (232) Geb. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,30. ISBN 978-3-429-03630-0.

SPIRITUALITÄT

Hofer, Markus: Franziskus für Männer. Was uns der Mann aus Assisi zu sagen hat. Mit einem Geleitwort von Richard Rohr (topos taschenbücher 861). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (128) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0861-6.

Keul, Hildegund: Weihnachten – das Wagnis der Verwundbarkeit. Patmos Verlag, Ostfildern 2013. (144) Geb. Euro 12,99 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 19,50. ISBN 978-3-8436-0440-6.

Müller, Wunibald: Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung (topos taschenbücher 858). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (108) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0858-6.

Oosterhuis, Huub: Du Freund Gott. Lieder – Gebete – Essays. Herausgegeben und übersetzt von Cornelis Kok (topos taschenbücher 838). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (95) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0838-8.

Rotzetter, Anton (Hg.): Franziskus – ein Name als Programm (topos taschenbücher 863). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (219) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-8367-0863-0.

Sill, Bernhard / Bubmann, Peter: Schritte durch die Lebensmitte. Facetten christlicher Lebenskunst. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013. (192) Geb. Euro 17,99 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-579-08160-1.

THEOLOGIE

Boff, Leonardo: Geerdeter Glaube. Ausgewählte Texte. Zusammengestellt von Bruno Kern (topos taschenbücher 853). Verlagsgemeinschaft topos plus Verlag, Kevelaer 2013. (159) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0853-1.

Hartl, Herbert: Christliche Weisheit und neues Mensch-Sein. Leben und Werk des Kleinen Bruders Heinz R. Schmitz. Auf den Spuren

Charles de Foucaulds und Jacques Maritains (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 50). Echter Verlag, Würzburg 2013. (XII, 383) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 46,80. ISBN 978-3-429-03620-1.

Steiof, Dorothee: Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbr el und alttestamentliche Texte (Praktische Theologie heute 131). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013. (419) Pb. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 / CHF 59,90. ISBN 978-3-17-023012-5.

Verweyen, Hansj urgen: Der Gekreuzigte als Weltenrichter. Zum Tympanon im Freiburger M nsterturm. Kunstverlag Josef Fink Verlag,

Lindenberg 2013. (60, 11 farb. Abb.) Geb. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-89870-840-1.

WÖRTERBUCH

Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Gesamtausgabe. Bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner. Springer Verlag, Berlin–Heidelberg¹⁸2013. (XLVIII, 1624, 1 s/w Abb.) Geb. Euro 79,99 (D) / Euro 82,23 (A) / CHF 100,00. ISBN 978-3-642-25680-6.

Bezug der Zeitschrift**In der Bundesrepublik
Deutschland**Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg,
Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel**Einzahlung**Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85
Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14
Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00**In Österreich**Theologisch-praktische Quartalschrift
in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität,
Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz,
Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
oder
Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg,
Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de
oder über den Buchhandel**Einzahlung**

Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211

Im AuslandVerlag 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 GmbH & Co. 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

Satzterstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos

Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Offenlegung gemäß § 25 des österreichischen Mediengesetzes

Medieninhaber: Friedrich Pustet GmbH & Co. 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:

Gutes Leben Heft 4/2013

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* ♦ Weiß, *Weiterführende Fragen zur »pro multis«-Debatte* ♦ Reményi, *Ein Nachtrag zur »pro multis«-Debatte*

Islam – mitten unter uns Heft 3/2013

Bielefeldt, *Abgrenzungsbilder und Ausgrenzungsmechanismen* ♦ Toprakyan, *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 Konzilerklärung »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 Christentum »keine Lehre« und »keine Theorie«? (Wittgenstein)* ♦ Reményi, *Viele, die für alle stehen*

Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt Heft 1/2013

Vertrauen im Unvertrauten, Heft 4/2012

Orte des Konzils heute, Heft 3/2012

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

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

»Für Gott und Vaterland«



MARTIN LÄTZEL

Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg

Zwischen Nationalismus
und Friedenswillen

- ▶ Die erste zusammenfassende Darstellung zum Thema
- ▶ Fundiert und verständlich

Gewaltlosigkeit und Friedenswille gehören zum Wesen des Christentums. Doch verhielten sich deutsche Katholiken im Ersten Weltkriegs ambivalent. Mit dem Kampf um das

Reich wurde auch ein Kampf um die überlieferte Ordnung geführt. So wurde der Erste Weltkrieg zum Katalysator für politische Reformansätze, die die monarchischen Strukturen beseitigten und in der Katholischen Kirche das Erstarken der Laien und Reformbestrebungen wie z. B. Quickborn oder die Liturgische Bewegung begünstigten. Erstmals liegt hier eine zusammenfassende Darstellung des Verhaltens der deutschen Katholischen Kirche im Ersten Weltkrieg vor.

208 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2581-9, € (D) 22,- / € (A) 22,70
auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Wir bitten zu Tisch



Ralf Miggelbrink · Essen als Realsymbol der Fülle

Susanne Gillmayr-Bucher · Essen – Ausdruck
einer Lebenshaltung

Gunther Hirschfelder/Barbara Wittmann ·
Zwischen Fastfood und Öko-Kiste

Ilsebill Barta/Peter Parenzan ·
Die Ästhetisierung des Speisens

Marion Huber-Humer/Felicitas Schneider ·
Containern und Waste Cooking

Michael Rosenberger · Füttern und gefüttert werden



Edmund Arens · Gaudium et spes und die
postkonziliare Rezeption

Gerd Theißen · Paulus als Kirchenpolitiker

Otto Schwankl · Franz Jägerstätter – Soldat Christi



Literatur:

Ansgar Kreutzer/Franz Gruber (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie
und Religionssoziologie (Magnus Striet)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Geschichte, Kirchengeschichte,
Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Pastoral, Religionstheologie, Spiritualität

2

2014

162. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Schwerpunktthema: Wenn der Glaube Worte findet

Ansgar Kreuzer: Editorial	2
Michael N. Ebertz: Milieuspezifische Kommunikation	4
Michael Hofer: Wozu haben die Menschen schließlich die Sprache! Philosophische Hinweise	15
Hildegund Keul: „Doch mit Gott ist man nie fertig.“ Poetische Erkundungen in Gottesfragen der Gegenwart	22
Klaus Müller: Neue Medien und die Sprache der Verkündigung	31
Gunda Brüske: „Du bist der Schrei, der die Ruhe stört.“ Anmerkungen zur Sprache der Liturgie	40
Adrian Schenker OP: Welche Sprache für die Übersetzung der Bibel? Die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift im Vergleich mit den deutschen Bibeln des 20. Jahrhunderts	49
Abhandlungen:	
Franz Segbers: Schuld und Schulden. Erinnerungen an den biblischen Schuldenerlass zur Lösung der Schuldenkrise	58
Hermann Hold: Profane Todes-Gläubigkeit oder religiöse Sterbe-Kultur?	67
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch	
Michael Zugmann: Ruben Zimmermann (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu	74
Besprechungen: Aktuelle Fragen (77), Anthropologie (78), Bibelwissenschaft (79), Biografie (83), Dogmatik (84), Ethik (87), Fundamentaltheologie (88), Kirchengeschichte (89), Kultur- wissenschaft (91), Liturgie (92), Pädagogik (92), Patrologie (94), Philosophie (95), Sozialethik (96), Spiritualität (97), Theologie (101), Theologie Interkulturell (105), Theologische Autoren (106)	
Eingesandte Schriften	109
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: Dr.ⁱⁿ Gunda Brüske, Impasse de la Forêt 5A, Postfach 165, CH 1707 Fribourg
Univ.-Prof. DDr. Michael N. Ebertz, Karlstraße 63, D 79104 Freiburg i. Br.
Univ.-Prof. Mag. Dr. Michael Hofer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
ao. Univ.-Prof. DDr. Hermann Hold, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Hildegund Keul, Kaiser-Friedrich-Str. 9, D 53113 Bonn
Univ.-Prof. DDr. Klaus Müller, Robert-Koch-Straße 40, D 48143 Münster
em. Univ.-Prof. Dr. Adrian Schenker OP, Miséricorde, CH 1700 Fribourg
Univ.-Prof. Dr. Franz Segbers, Nonnbornstraße 14a, D 65779 Kelkheim
Univ.-Ass. Dr. Michael Zugmann, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). 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.

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Wir bitten zu Tisch“ – bei der Konzeption dieser Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift war es das dezidierte Anliegen der Redaktion, den Fokus auf den *Genuss* des Essens zu legen: auf die damit verbundenen Gaumenfreuden, die ästhetischen Inszenierungen und die kulturellen Überhöhungen. Die menschliche Nahrungsaufnahme liegt an der Schnittstelle von Natur und Kultur. Die Festmähler zu herausragenden individuellen oder gesellschaftlichen Ereignissen sind Manifestationen der Lebensbejahung. Die Mahlgemeinschaft ist kulturübergreifend das wichtigste Symbol für Zugehörigkeit und gegenseitige Wertschätzung. „Wir bitten zu Tisch“ ist stets Einladung zur Inklusion; verweigerte Tischgemeinschaft spiegelt und bewirkt dagegen soziale Zerrissenheit. Nicht nur das Essen als Ganzes, auch einzelne Nahrungsmittel sind symbolisch besetzt. Der Strukturalist Roland Barthes sprach von Speisen als „bedeutungsvollen Zeichen“. In unserer ernährungsbewussten Zeit stehen hinter Vorzug oder Zurückweisung bestimmter Gerichte ganze Weltanschauungen. Ob die Wahl auf fleischliche, vegetarische oder vegane Kost fällt, ist nicht primär Frage des kulinarischen Geschmacks. Es ist ein ideologisches Statement. In den Religionsgemeinschaften, ihren Kulturen und Symbolen wird das Wissen um die existenziellen und kulturellen Bedeutungen des Essens aufbewahrt und lebendig gehalten. Die vorliegende Theologisch-praktische Quartalschrift widmet sich diesen unterschiedlichen kulturellen Facetten des Essens. In interdisziplinärem Zuschnitt treten religiöse Deutungen des Mahles, der Wandel der Esskultur, aber auch die Schattenseiten der modernen Nahrungsmittelindustrie in den Blick.

Der Eingangsbeitrag verdankt sich dem Systematischen Theologen *Ralf Miggelbrink*, der für eine Theologie der Lebensfülle eintritt. Er deutet mit der jüdisch-christlichen Tradition die Mahlgemeinschaften als „Ursymbole der freiwilligen und freudigen Gabe“. Die empfangene Gabe, die in der Symbolik des Essens aufscheint, mündet im christlichen Deutungshorizont in ein Ethos der Weitergabe und des Schenkens, das bis zur aufopferungsvollen Selbsthingabe reichen kann. In der biblischen Überlieferung ist, wie die Alttestamentlerin *Susanne Gillmayr-Bucher* zeigt, Essen zunächst Ausdruck des Lebensgenusses. Die uns heute fremd erscheinenden Speisevorschriften der Bibel mit ihren Verböten und Tabus zeigen zugleich eine tiefe Ehrfurcht vor dem Leben. In sozialer Hinsicht konstituieren Speiserituale religiöse und ethnische Identitäten. Der kulturwissenschaftliche Durchblick von *Gunther Hirschfelder* und *Barbara Wittmann* zu Ernährungsformen der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart macht deutlich: Der Blick in Kochtöpfe und auf Teller offenbart zugleich soziale Strukturen und Prozesse. Durch Beobachtungen, wer mit wem und auf welche Weise isst oder nicht isst, lassen sich Zusammengehörigkeiten, Abgrenzungen, Lebensstile bis hin zu politischen Ideologien erkennen. Einen Einblick in die Wiener „k.k. Hofsilber- und Tafelkammer“ gewähren uns die KunsthistorikerInnen *Ilsebill Barta* und *Peter Parenzan*. Hier wird deutlich, wie über die Ästhetik des Essens in höchsten adeligen Kreisen Gastfreundschaft gepflegt, aber auch Sozialprestige und gesellschaftliche Distinktion inszeniert wurden. Die abschließenden Beiträge unseres Themenschwerpunktes beleuchten die problematischen Seiten

heutiger Ernährungsgewohnheiten. *Felicitas Schneider* und *Marion Huber-Humer*, Wissenschaftlerinnen an der Universität für Bodenkultur in Wien, beschäftigen sich mit der Produktion und der Vermeidung von Abfall. In ihrem Beitrag demonstrieren sie eindringlich und empirisch anschaulich das Ausmaß heutiger Lebensmittelverschwendung. Es verwundert nicht, wenn demgegenüber Protestformen wie das „Containern“ zunehmen: gesellschaftskritische Wiederaneignungen von bereits entsorgten, aber noch verwertbaren Lebensmitteln. Auch Tiere haben unveräußerliche Rechte. Das ruft der Moraltheologe *Michael Rosenberger* ins Bewusstsein. Nicht zuletzt aus dem Lebenswissen der christlichen Religion können Impulse für einen ethisch verantworteten Lebensstil gewonnen werden, der Tiere nicht auf ihren Nutzwert reduziert, sondern sie als Lebewesen mit eigener Würde anerkennt.

Wie immer der Lektüre wert sind unsere thematisch ungebundenen Beiträge, die von namhaften Autoren stammen. Der Luzerner Fundamentaltheologe *Edmund Arens* zeigt die spannende theologische Rezeption eines der umstrittensten Konzilsdokumente, der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. *Gerd Theißen*, Neutes-

tamentler aus Heidelberg, beleuchtet eine bislang kaum beachtete Facette des Völkerapostels Paulus: sein kirchenpolitisches Vorgehen. Und der Passauer Neutestamentler *Otto Schwankl* zeigt, welche entscheidende Inspirationsquelle die Bibel für den oberösterreichischen Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus, den seligen Franz Jägerstätter, darstellte. Der abschließende Rezensionsteil informiert über aktuelle Literatur aus dem Gesamtgebiet der Theologie.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

es ist also angerichtet, der Tisch reich gedeckt. Unsere Beiträge versammeln vielfältige theologische, kulturwissenschaftliche und ethische Aspekte des Kulturphänomens Essen. Um dem sensualistischen Charakter der Thematik Rechnung zu tragen, sind diesmal auch einige Abbildungen in die Darstellungen eingegangen. Wir hoffen, Sie haben Appetit bekommen auf die Beiträge und können für sich die eine oder andere Lesefrucht, den einen oder anderen literarischen Leckerbissen entdecken. Dies wünscht Ihnen im Namen der Redaktion

Ihr
Ansgar Kreutzer

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet bei sowie der Spendenaufruf „Ostaktion“. 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.

Ralf Miggelbrink

Essen als Realsymbol der Fülle

◆ Über Symbole lassen sich die Grundbotschaften der Religionen erschließen. Ralf Miggelbrink, Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen und Vertreter einer Theologie der Lebensfülle, interpretiert die Mahlkultur als Zentralsymbol des christlichen Glaubens. Die theologische Bedeutung des Miteinander-Essens verdankt sich existenziellen Erfahrungen der Gabe: dem unbedingten Beschenktsein und der Freude am freiwilligen Geben. Diese Sicht auf das Mahl inspiriert eine christliche Ethik des Essens – jenseits der Pathologien von Asketismus und Genussucht. (Redaktion)

1 Essen biblisch

Die biblischen Religionen schätzen Essen, Trinken und miteinander Mahlhalten: Der Schöpfer übergibt den Geschöpfen die Früchte der Erde als Nahrung (Gen 1,29 f.), das großzügige Gastmahl für die Fremden wird zur Theophanie (Gen 18) und die wiederum zur Mahnung für die Gastfreundschaft gegenüber Fremden (Hebr 13,2). Gottes Befreiungshandeln wird mit einem Mahl in Mahlgemeinschaften eingeleitet (Ex 12). Essen und Trinken ohne Bezahlung sind Chiffren eschatologischen Heils (Jes 55,1–11), das hochzeitliche Gastmahl wird zum Gleichnis eschatologischer Vollendung (Mt 22), der Gottesbote schließlich ist so häufig bei Gastmählern, Hochzeiten (Joh 2) und häuslichen Mahlgemeinschaften (Joh 12) anzutreffen, dass seine Gegner ihn „Fresser und Säufer“ nennen (Lk 7,34). Die zentrale sakramentale Zeichenhandlung der Christenheit ist eine symbolische Mahlhandlung, die in der korinthischen Gemeinde des Paulus noch mit einem Sättigungsmahl verbunden war (1 Kor 11,17–34). Mahlfreudigkeit ist für eine Religion alles andere als selbstverständlich.

Essen und Trinken sind höchst vergängliche Akte der Versorgung des bedürftigen und hilflosen Leibes, verbunden mit der beschämenden Sorge ums tägliche Brot oder gar mit dem Kampf um das Brot als Überlebensressource.

Die Bibel kennt diese Seite des Essens und Trinkens sehr wohl. Der Fressende (Mal 3,11), den Wein aus Humpen Säufernde (Am 6,6), ist das Zerrbild des Mahlhaltenden Menschen. Seine Verdammnis wurzelt in der Gefühllosigkeit, mit der er den hungernden Lazarus übersieht (Lk 16). Die fehlende Aufmerksamkeit auf das Wohlergehen des anderen entwertet das heilige Mahl dann, wenn die Mahlhaltenden jeder nur auf das eigene Sattwerden achten (1 Kor 11,23–34). Jesus zeigt sich der rituellen Reglementierung des Mahles als eines Mittels seiner religiösen Deutung gegenüber deutlich ablehnend (Mk 7,1–15). Das Mahl erfüllt einen dezidiert religiösen Sinn, dem Menschen auch ethisch entsprechen müssen. Der Mahlethik wird bei Jesus allerdings nicht mit Speisevorschriften entsprochen, deren Subtilität den speisenden Menschen über das fressende Tier erhebt und deren Beobachtung das

alltägliche Mahl in den Traditions- und Sinnzusammenhang der Heilsgeschichte stellt. Bei Jesus verdichtet sich die gesamte Mahlethik in dem einen Gebot, das auch Paulus den Korinthern einschärft: Essen ist gemeinschaftliches Essen, wenn Menschen mit der geteilten Nahrung feiern, dass und wie sie voneinander leben. Das Mahl ist Realsymbol des Lebens als Leben von der Gabe des anderen. Die eucharistische Zeichenhandlung steigert diese Erfahrung bis zur Radikalität der Lebenshingabe für die anderen. Die eucharistische Verbindung von Mahl und Kreuzestod drängt zum Blick auf die Verfasstheit des um sein Leben essenden Menschen, der mit anderen um Nahrung konkurriert und dem es schließlich nicht gelingen wird, sein stoffwechselabhängiges Leben durch Stoffwechsel dauerhaft zu erhalten.

2 Der essende Mensch

Der leibliche Mensch ist auf Nahrung angewiesen. So ist er das bedürftige, aktive, kooperierende und das konkurrierende Lebewesen. Evolutionsbiologen heben im Anschluss an den Lebensbegriff des Physikers Erwin Schrödinger¹ auf den allen Lebewesen gemeinsamen Ursprung aus der energetischen Leistung der Entropiereduktion ab: Jedes lebende Individuum muss eine energetische Differenz zu seiner Umwelt aufbauen, um als eigenes, besonderes Lebewesen sein zu können. Wo diese Beschreibung physiologischer Notwendigkeiten zugleich das letzte Wort mensch-

lichen Selbstbewusstseins ist, erscheinen alle Menschen einander als Konkurrenten im Kampf ums Überleben, die als solche allerdings scheintruistisch kooperieren da, wo solche Kooperationen sich evolutiv als individueller Überlebensvorteil erwiesen haben. Eine solche Deutung der *conditio humana* vermittelt als zentrale Einsicht über den Menschen: Menschen zelebrieren Freundschaft, Gemeinschaft und Mitmenschlichkeit, suchen aber in all dem nur den Überlebensvorteil für die eigenen Gene. Konkurrenz ist das letzte, alles begründende Gesetz der Natur. Sie ist Mutter und Herrin des Menschen.²

Die Religion behauptet gegen den Totalitarismus der beschreibenden Perspektive in den Naturwissenschaften den Rang der erlebenden Perspektive des sich selbst deutenden Menschen. Die Beschreibung der evolutiven Konkurrenz aller Lebewesen beinhaltet eine gut begründete Deutung der Beobachtung von Lebewesen. Daraus folgt aber nicht, dass diese Beobachtung unabänderlich die Norm der Lebewesen ist, deren Bewusstsein sie ermächtigt, sich zu den eigenen Beobachtungen verhalten zu können.

Die neuere ökonomische Anthropologie sieht sich durch die Evolutionsbiologie darin bestätigt, Menschen als Lebewesen in der Konkurrenz um das Überleben der je individuellen genetischen Information zu deuten. Gerade der essende und trinkende Mensch illustriert das. Der Esser zerstört die genetischen Codes von Getreide, Obst und Gemüse, während er all dies zwischen seinen Zähnen zermahlt, er raubt den

¹ Erwin Schrödinger, *What is Life?*, Oxford 1944; deutsch: *Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*, München 1987.

² Eckart Volland, *Grundriss der Soziobiologie*, Berlin 2000, 1–19; eine theologische Kritik in: Ralf Miggelbrink, *Lebensfülle. Zur Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie (QD 136)*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 22–58.

von ihm geschlachteten Tieren die eigene genetische Zukunft, ja, er wird im Konfliktfall den Nächsten um der dringend benötigten Nahrung willen aus dem Leben verdrängen: Das auf Nahrung angewiesene Leben lebt vom Tod anderen Lebens. Des- sen Lebensleistung wird zur energetischen Vorarbeit der eigenen Verdauung.

Die Religion setzt diesen harten Beobachtungen und der aus ihnen abgeleiteten Theorie eine alternative Praxis entgegen. Fest und Mahl beinhalten die gemeinschaftliche Bestätigung des Lebens im freudigen Teilen der Ressourcen. Das gemeinsame Mahl ist Ursymbol der freiwilligen und freudigen Gabe:³ Mit dem gebrochenen Brot reicht mir mein Tisch- nachbar mein leibliches Weiterleben- können. Der Esser, der den anderen sein Brot bricht, feiert den Erhalt des eigenen Lebens verbunden mit der Bestätigung des Lebens der anderen. Man kann mit der Soziobiologie dieses Geben und Nehmen beim Mahl als letztlich egoistisch moti- vierte Strategie deuten (Ich gebe, damit du gibst. Wir feiern Gemeinschaft, damit wir uns im Bedarfsfall aufeinander verlassen können. Heute gebe ich dir, morgen du mir etc.). Eine solche Deutung heißt aber mit Recht biologistisch oder naturalistisch, weil sie dem menschlichen Selbstbewusst- sein keinen eigenen Wert für die Erkennt- nis, keine eigene Intelligibilität hinsichtlich des Menschseins beimisst, sondern alle vermeintlich wissenschaftliche Gewissheit gewinnt aus der Gleichsetzung des Men- schen mit seinem natürlichen, biologisch beschriebenen Herkunftskontext: Wer ich

bin, erfahre ich nicht im Nachdenken über mein Erleben mit meinen Mitmenschen, sondern durch die Beobachtung der Tier- und Pflanzenwelt, deren Mechanismen ich analog auf mich selbst anwende.

Demgegenüber besteht die Religion auf dem intelligiblen Überschuss ihrer Tra- ditionen, Riten und Gesetze, in denen das Essen vor allem die gemeinschaftliche Zu- stimmung zum Leben jedes einzelnen be- inhaltet. Im Gegensatz zur naturalistischen Perspektive auf die menschliche Ernäh- rung ermutigen religiöse Traditionen dazu, die Mahlerfahrung geschenkten Lebens als grundlegend für die eigene Existenzdeu- tung zu nehmen.

3 Leben aus Traditionen der Fülle

Das geteilte Mahl ist nach biblischer Per- spektive die Erfüllung des essenden Men- schen. Das Mahl ist realsymbolische Be- stätigung des eigenen Lebensrechts in der Gemeinschaft. Es lebt aus der festlichen Bereitschaft zur Zelebration von Fülle. Die biblischen Traditionen stammen nicht aus Zeiten der Überversorgung mit Nahrungs- mitteln, sondern aus Zeiten immer wieder prekärer Versorgung. Bei Mangel neigen wir heute zur Rationierung und Streckung der Vorräte und folgen so dem Ideal der gleichmäßigen Kalorienversorgung. Vor- modernen Zivilisationen war diese Option schon aus technischen und logistischen Gründen verwehrt. Wechselnde Situati- onen des Mangels und der Überfülle konn- ten nicht technisch ausgeglichen, sondern

³ Theologische Ansätze des Gabedenkens werden neuerdings umfassend analysiert bei *Veronika Hoffmann*, *Skizzen einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg i. Br. 2012. Eine ausführliche Bibliografie findet sich auf dem Internetauftritt des Erfurter Forschungsnetzwerkes „Gabe“: <http://www.uni-erfurt.de/netzwerk-gabe/>.

mussten kulturell bewältigt werden. Das Festmahl ist eine kulturelle Technik des Umgangs mit Überfülle. Der gemeinsame Verzehr der überschüssigen Güter beseitigt das sozial störende Ungleichheitsgefälle im Exzess des Gönnens⁴ und bekräftigt so die Gemeinschaft als Zustimmung aller zum eigenen Leben wie zum Leben aller anderen. Das Fest des gemeinschaftlichen Verzehrs bekräftigt so das mit der Zeugung eines Menschen abgegebene Versprechen: Du wirst leben!

Die biblische Tradition bindet diesen Verheißungsindikativ häufig an den Imperativ der sozialen Fürsorge und spiegelt so auf der ethischen Ebene die grundlegende Mahlerfahrung: Leben ist von seinem Ursprung her ungeschuldete Gabe und vollzieht sich seinem göttlichen Ursprung gemäß in der Haltung des Schenkens. Diese ethischen und ästhetischen Einsichten in das Leben als Gabe finden im Mahl ihren sinnenfälligen Ausdruck.

Das eucharistische Mahl steigert diese natürlich-symbolische Dimension der Mahlgemeinschaft, indem es das Brechen des Brotes und das Kreisen des Bechers mit dem Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu verbindet. Die neutestamentlichen Abendmahlberichte schildern, dass Jesus die Mahlgaben als Zeichen seines hingegebenen Lebens deutet. Die Mahl-symbolik wird dadurch radikalisiert: Die Gabe des Leben-Könnens von der Gabe der anderen wird mit dem realen Tod des

Gebers verknüpft. Zur eucharistischen Mahl-*feier* konnte diese extreme Zeichenhandlung nur im Horizont der Ostererfahrung werden: Der, der sein Leben hingibt für das Leben-Können aller, lebt erfahrbar in ihrer Mitte und Kraft der Lebensfülle Gottes, an den sich das Loben und Danken der Gemeinde adressiert.

Dass die Quelle des Lebens dem Kreislauf des Lebens entzogen ist, dass Eucharistie sich nicht darin erschöpft, ein allenthalben verständlicher Aufruf zum mitmenschlichen Teilen und Feiern in Zeiten allgemein guter Versorgung zu sein, wird durch den Tod Jesu überdeutlich, aber auch durch die Verborgenheit, in der er als der Auferstandene in seiner Gemeinde gegenwärtig ist. Gottes Lebensfülle wird erschlossen, wo sich Menschen vertrauend auf das beziehen, was nicht selbstverständlich und errechenbar ist. Die Gabe im christlichen Horizont der großen Erzählung vom Tod und der Auferstehung ist *vergebene* Gabe ohne Aussicht auf Gegengabe und Gewinn, ohne Garantie auf fröhlich feiernde Gemeinde. Die Gabe Jesu Christi zieht ihre Leben-begründende Fülle aus dem verborgenen Wirken Gottes unter den Menschen. Verborgene ist dieses Wirken Gottes, weil es sich der verobjektivierenden Beobachtung entzieht. Die Gabe Jesu Christi erschließt sich als Kraft zum Leben da, wo Menschen im Vertrauen auf Gott ihr Leben riskieren. Freies Leben setzt den Wechsel in die Erste-Person-Perspektive⁵

⁴ Einer der ersten Theoretiker des Gabedenkens, Marcel Mauss, beschreibt in ethnologischer Absicht das ekstatische, agonale Geben der Indianer, die an der nordwestamerikanischen Küste lebten: Anlässlich eines Festes des Schenkens, des Potlatsch, verausgaben die Menschen angesammelte Überschüsse, stellen gesellschaftliche Gleichheit wieder her und übertreffen in einer Art Schenkewut einander in radikaler Großzügigkeit: *Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1990, 157. Zur Bedeutung des Gabedenkens für eine Theologie der Lebensfülle vgl. *Ralf Miggelbrink, Lebensfülle* (s. Anm. 2), 105–160.

⁵ Vgl. *Thomas Pröpfer, Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 500–512.

des Erlebens voraus: Gelingende Gemeinschaft, wie sie die Mahlgemeinschaft symbolisiert, hängt letztlich mit der Bereitschaft zur Hingabe des eigenen Lebens für das Leben der anderen zusammen.

4 Gepriesene Endlichkeit

Lebenshingabe klingt reichlich heroisch und hat seit dem Zweiten Weltkrieg berechtigterweise einen üblen Geschmack. Brauchen wir diese Hingaberhetorik in ihrer Missbrauchbarkeit wirklich? Unvermeidlich ist der Hingabe-Gedanke deshalb, weil alles menschliche Geben im Horizont zeitlicher, räumlicher und energetischer *Endlichkeit* steht. Der Organismus, den wir im leiblichen Dasein als unser Selbst erleben, kann nur unter Mühen und nur eine gewisse Zeit seiner Umwelt abtrotzen, was er zum Leben braucht. Mit zunehmendem Alter wird die Angewiesenheit auf die anderen größer. In einer Art Generationenvertrag deuten die Biologen den Einsatz der Jüngeren für die Alten als Investition in die eigene Zukunft als Alte und begreifen dabei mehr als die Rentenversicherungsplaner, dass das Leben der Alten von der Bereitschaft der Jungen zum Teilen abhängen wird.

Biologische Überlebensmöglichkeit bleibt auf Erden eine begrenzte Ressource, die zu teilen einer zentralen religiösen Intuition entspricht. Schwieriger ist die Einsicht, dass das Leben-Können künftiger Menschen von der Freigabe der Überlebensressourcen durch die um ihr Überleben Besorgten abhängt. Hingabe ist der bewusste religiöse Vollzug, der sich auf die Situation der begrenzten Ressourcen bezieht. Er beinhaltet das religiös motivierte Einverständnis mit der eigenen Endlichkeit im Horizont der Hoffnung auf Gott und zum

Wohle des Lebens der anderen. Praktisch-pastoral kann diese Hingabe in den christlichen Gemeinden beobachtet werden, wo sich ältere Menschen oft sehr liebevoll für junge Familien und deren Kinder einsetzen. Dass Menschen gegen Ende ihres Lebens nicht mit greisen Händen gierig nach allem greifen, was noch ein wenig mehr Genuss für sie selbst verspricht, sondern dass sie im Angesicht des Todes die Haltung gönnen-den Gebens einnehmen, ist eine heilvolle Form der Annahme eigener Endlichkeit, wie sie der Beter des 91. Psalms vor Augen haben mag, wenn er betet: „Unsere Tage zu zählen lehre uns, so dass wir ein weises Herz gewinnen.“ (V. 12).

Hingabe des eigenen Lebens für die anderen in der Annahme der Endlichkeit des Lebens beinhaltet das Über-sich-Hinausgreifen des sterblichen Menschen. Endlichkeit und Sterblichkeit als sinnvoll zu bejahen, beinhaltet einen Vorgriff über das Ende hinaus. Dieser Vorgriff eröffnet keinen menschlichen Verfügungsraum, sondern konfrontiert mit der absoluten Angewiesenheit des so über sich hinausgehenden Menschen auf einen umfassenden Sinnzusammenhang, den er selbst nicht herstellen kann. Dieser Sinnzusammenhang ist keinem Menschen als beschreibbarer Sachverhalt gegeben. Dieser Sinnzusammenhang kann nur in der Erste-Person-Perspektive besprochen werden als die gelebte Hoffnung, auf die Menschen sich beziehen, wo sie sich auf Gott beziehen.

5 Kulturen des Essens

5.1 Askese. Magersucht und verweigerter Endlichkeit

Heute drängt das Überangebot an Nahrung Menschen, nach Formen der Kultivierung

des Essens zu suchen. Ein erster Impuls der Religion ist die asketische Nahrungsreduktion. Nicht-Essen aber als zeitweises Fasten kann helfen, die körperliche Empfindung der eigenen Endlichkeit und der friedlichen Bezogenheit auf alle ebenfalls essende Mitkreatur zu kultivieren, weil es die besinnungslose Selbstverständlichkeit des Essens unterbricht. Über längere Zeit bleibt Nicht-Essen eine physiologische Unmöglichkeit, deren Wahrnehmung die Selbstverachtung des Asketen befeuert. Eine entspannte Wahrnehmung der eigenen Endlichkeit kann dagegen auch die Akzeptanz der eigenen Angewiesenheit auf die prinzipiell endlichen Vorgänge des eigenen Stoffwechsels befördern. Der selbstdestruktiv asketische Typus erscheint unter dem medizinischen Befund der Anorexie.

5.2 Sublimiertes Essen: Bio, Regio, kosher, vegetarisch und vegan

Ein medial befeuertem Mainstream führt seit einem guten Jahrzehnt mit TV-Sendungen, Kochbüchern und gehobener Gastronomie zu ungeahnten kulinarischen Sublimierungsprozessen. Diese Verfeinerung des Essensangebotes koinzidiert einerseits mit einem insgesamt erheblich gesteigerten Bewusstsein für die eigene Gesundheit

und Fitness. Andererseits steigt auch das Interesse an der Qualität der Nahrung auf drei Ebenen: Nahrung soll möglichst keine weiten Transportwege hinter sich haben (Regio-) und biologisch einwandfrei produziert sein (Bio-). Schließlich wächst mit der immer exzessiveren Massentierhaltung das Interesse an vegetarischer oder veganer Ernährung oder doch zumindest an tierethisch vertretbaren Aufzucht- und Schlachtformen. Die jüdischen Speiseregeln finden in diesem Zusammenhang neue Aufmerksamkeit. Kulinarische Sublimation schließt die Akzeptanz der eigenen Angewiesenheit auf Nahrung ebenso ein wie die Möglichkeit des genussvollen Essens. Als Gegenbewegung hilft sie, die Gefahren des hemmungslosen Kalorienverbrauchs in medizinischer, ökologischer und sozialer Hinsicht zu überwinden und ein freudvolles Verhältnis zur eigenen Endlichkeit zu gestalten. Die Gefahr der kulinarischen Sublimation besteht darin, dass die Aufmerksamkeit auf die verzehrte Nahrung die Sensibilität für den sozialen Kontext des Essens aufzehrt.

5.3 Inspirierende Eucharistie

Hier liegt ein kritischer Impuls der christlichen Tradition: Christen feiern ihre mystische Einheit im Leib Christi auch durch das eucharistische Mahl. Paulus deckt sehr schön auf, dass Christen deshalb beim Essen ihre Verbundenheit mit allen anderen auf Nahrung angewiesenen Menschen nicht vergessen. Dieser Gedanke kann sehr schnell in die Tristesse einer traurigpassiven Aporie führen entsprechend den Brecht-Versen:

„Man sagt mir: iß und trink du! Sei froh, daß du hast! / Aber wie kann ich essen und trinken, wenn / Ich dem Hungern den entreiße, was ich esse, und / Mein Glas

Weiterführende Literatur:

Jürgen Ebach (Hg.), *Leget Anmut in das Geben. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie*, Gütersloh 2001.

Veronika Hoffmann, *Skizzen einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg i. Br. 2012.

Wasser einem Verdurstenden fehlt? / Und doch esse und trinke ich.“⁶

Der endliche Mensch in seinem Leib ist jedoch auf Nahrung angewiesen und steht in einem mundanen Stoffwechsellzusammenhang immer auch als Konkurrent. Die Symbolik des geteilten Mahls kann diese Situation nicht aufheben, sondern sie im Sinne religiöser und kultureller Symbolik lediglich als heilungsbedürftig indizieren. In dieser Welt ist das beim Löwen weidende Lamm eine eschatologische Heilsvision, die als solche religiöses und kulturelles Handeln inspirieren kann und soll. Wo Inspirationen dieser Art aber in ethische Sollenssätze umgeformt werden, führen sie in traurige Handlungsunfähigkeit.

Das Streben vieler Religionen nach Heil durch Überwindung des Stoffwechsels ist religiös und ethisch nachvollziehbar. Es stößt hart auf die ausgesprochen leibliche Anthropologie der Bibel. Zwar kennt auch das Christentum asketische Bewegungen von mehr oder weniger großer Akrobatik. Im Kern der biblischen Anthropologie lässt sich der ausschließlich fastende Mensch jedoch nicht verorten. Vielmehr geht es hier um den Menschen, der durchaus essend und genießend sich dabei seiner prinzipiellen Endlichkeit und seiner Gemeinschaftlichkeit bewusst ist. Auf diese *condicio humana* bezieht sich christliche Symbolik und Ethik mit Akten geteilter Lebensressourcen. Die ihnen zugrundeliegende Haltung der freudigen Gabe wird erlebt als erfüllende Bereicherung, welche die Hoffnung nährt, dass die Vergeblichkeit aller Sorge um den eigenen Lebenserhalt ihren Sinn hat in der Lebensfülle Gottes, aus dessen „Fülle wir alle emp-

fangen“ (Joh 1,16). Sie begründet die Hoffnung, dass der menschliche Vorgriff über das Ende hinaus in Akten vergeblichen Gebens, ekstatischer Gabe und der Hingabe des Lebens kein sinnloser Reflex ist. Mit der Bereitschaft, bedingungslos zu geben, beziehen sich Menschen vielmehr vertrauend auf die lebensermöglichenden Erfahrungen der Gabe, die ihr Leben durchziehen: Unverfügbare Gegebenheit des eigenen Lebens, unverfügbar geschenkte Gemeinschaft, unverfügbar sich mehr und mehr entziehende Gewalt über das eigene Leben – in all diesen Erfahrungen sind Menschen aufgerufen, ihr Leben im Vertrauen zu vollziehen, statt in dem Versuch der hysterischen Selbstabsicherung. Das realisierende Symbol dieses Vertrauens ist die im gemeinschaftlichen Mahl erschlossene geteilte Lebensfülle.

6 „Hier stehe ich vor Dir mit leeren Händen“

Die Kölner Caritas organisierte unter Leitung von Ludger Hengefeld im Jahr 2012 einen ungewöhnlichen *workshop* für bildende Künstler, die aufgerufen wurden, zu dem Thema „Barmherzigkeit als soziale Form“ zu arbeiten. Die Ergebnisse dieses Aufrufes wurden an verschiedenen Stellen im öffentlichen Raum von Köln zugänglich gemacht. Zur Auftaktveranstaltung am Abend des 3. Juni 2013 im Kölner Dom-Forum servierte der Künstler Felix Droese auf Kuchentablets aus Pappe, wie sie in Konditoreien zum Verpacken von Tortenstückchen benutzt werden, Scheiben des Maismehl-Ersatzbrotes der Hungerjahre nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg

⁶ Bertolt Brecht, An die Nachgeborenen, in: *ders.*, Gesammelte Gedichte. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1967, 722–725, hier: 723.



(„Adenauer-Brot“). Mit etwas ungeschickt anmutenden, in Linoleum geschnittenen Großbuchstaben war darauf in grüner Farbe gedruckt: „Hier steh ich vor Dir mit leeren Händen.“

Eine alltägliche Konsumsituation, das freudige Erleben des gewissen sahnegekrönten Extras, das vielleicht den Sonntagnachmittag versüßt, wird nicht mahrend, nicht belehrend, sondern kindlich sanft zum Erinnerungszeichen, das einerseits die Hungerjahre des kollektiven Gedäch-

nisses vergegenwärtigt. Andererseits aber bringt der an das bekannte Lied von Huub Oosterhuis (GL 621 / nGL 422) angelehnte Text auf der Pappe die prinzipielle Angewiesenheit allen Lebens als bedürftiges Leben zum Ausdruck: Angewiesenheit, nicht nur auf alle anderen, sondern auf den Quell des Lebens (Ps 36,10), der verspricht, über das Ende des stoffwechselnden Lebenslaufes hinaus der Sinn und die Erfüllung des Nehmens im Geben zu sein, wie es dem Selbstvollzug seiner eigenen göttlichen Lebensfülle zutiefst gemäß ist. Diese prinzipielle Angewiesenheit, von der Huub Oosterhuis singt, bekommt durch Felix Droese einen „Sitz im Leben“: Nicht die kirchliche Besinnung, sondern der Familienkaffee, nicht das symbolische Mahl, sondern der lustvolle Überschuss an der Kaffeetafel wird von Droese als Ort der Wahrnehmung des anderen und Gottes gestaltet.

Der Autor: Geb. 1959, ist seit 1999 Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen. Er arbeitet unter anderem an einer Theologie der sich vermittelnden Lebensfülle Gottes; Publikationen: *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie (QD 235)*, Freiburg i. Br. 2009.

Susanne Gillmayr-Bucher

Essen – Ausdruck einer Lebenshaltung

◆ Die vielfältigen lebensweltlichen Erfahrungen der Bibel bieten interessante und bedenkenswerte Aspekte zum Thema der Nahrungsaufnahme des Menschen. Einfühlsam zeichnet die Autorin dieses Beitrags, seit 2010 Professorin für Altes Testament an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, die Bandbreite der Überlieferungen nach: Nahrung ist nicht nur Lebens- und Überlebensmittel, sondern der Speisezettel ist zugleich ein Hinweis auf die soziale Stellung und die religiöse Einstellung. Darum kann im Essen und Trinken sowohl Gemeinschaft wie auch Abgrenzung mit starken Symbolen ausgedrückt werden. (Redaktion)

In der biblischen Tradition bilden Essen und Trinken eine grundlegende Erfahrung von Gemeinschaft: Das gemeinsame Mahl verbindet die Menschen untereinander und es lässt auch die Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott erfahrbar werden. Insofern der Verzehr von Nahrung zu den Grundvollzügen menschlichen Lebens zählt, die sich ständig wiederholen, wird die Gestaltung des Essens zum Ausdruck einer Lebenshaltung. Das Buch Kohelet bringt dies auf den Punkt, wenn es angesichts der oft als vergeblich erfahrenen Anstrengungen des menschlichen Lebens das erfahrbare Glück mit Essen und Trinken in Verbindung bringt: „Und ich pries die Freude, weil es für den Menschen nichts Besseres unter der Sonne gibt, als zu essen und zu trinken und sich zu freuen.“ (Koh 8,15)

Für Kohelet bildet gerade Essen und Trinken die Möglichkeit, eine zuversichtliche Grundhaltung umzusetzen, das Leben trotz aller Mühen und Unwägbarkeiten zu genießen und damit das Leben auch zu prägen, es unter das Vorzeichen der Freude zu stellen.¹

1 Fruchtbarkeit als Reichtum des Landes

Viele biblische Darstellungen teilen den Optimismus Kohelets dahingehend, dass es den Menschen möglich ist, bei Essen und Trinken ihr Leben zu genießen. Trotz des Wissen um die Unsicherheit der Nahrungsversorgung und den Erfahrungen von Hungersnöten fällt der Blick auf die Fruchtbarkeit des Landes meist zuversichtlich aus.

Zu den wichtigsten agrarischen Produkten gehören Weizen bzw. Emmer und Gerste, Weintrauben, Feigen, Granatäpfel und Oliven (vgl. Dtn 8,8). Auch Gurken, Melonen, Zwiebel, Lauch und Knoblauch werden erwähnt (vgl. z. B. Num 11,5). Eine wichtige Rolle spielt darüber hinaus der Weinbau, der in Palästina eine lange Tradition hat. So hebt beispielsweise bereits die ägyptische Erzählung des Sinuhe hervor, dass es in Palästina mehr Wein als Wasser gebe. Mit Blick auf die Tierzucht waren vor allem Schafe und Ziegen wichtig, die man hauptsächlich wegen ihrer Milch und ihrer

¹ Vgl. *Thomas Krüger*, *Kohelet (Prediger)* (BK.AT 19), Neukirchen-Vluyn 2000, 12.

Wolle hielt. Im Unterschied dazu spielten Fleischprodukte in der Ernährung meist nur eine untergeordnete Rolle. Verzehrt wurden zumeist männliche Jungtiere, da diese für die Milchproduktion nicht geeignet waren.²

Der vergleichsweise bescheidene Reichtum Israels lag in der Landwirtschaft, wobei Getreide, Wein und Olivenöl auch als Exportprodukte wichtig waren (vgl. 1 Kön 5,2–8.25; Ez 27,17). In der biblischen Darstellung kann dies allerdings auch als unermesslicher Reichtum stilisiert werden, wie es beispielsweise sehr anschaulich in der Schilderung König Salomos erfolgt. Sein Reichtum zeigt sich, so die Erzählung, vor allem in seiner Hofhaltung. Die Angaben der Lebensmittellieferungen (1 Kön 5,2–8) entwerfen das Bild eines Königs, dem es mitsamt seinem Hof, einschließlich der Pferde, an nichts fehlt. Die Schilderungen beginnen sehr detailliert, mit genauen Maßangaben:³ 30 Kor Weizengrieff, 60 Kor Mehl, zehn fette Rinder, 20 Weide-Rinder und 100 Stück Kleinvieh. Salomo wird damit als ein König gezeichnet, der sich eine opulente Hofhaltung leisten konnte und den Vergleich mit anderen Herrschern nicht zu scheuen braucht.⁴ Der königliche Lebensstil zeigt sich in dieser Schilderung nicht nur am königlichen Speiseplan, sondern implizit auch an der Anzahl von Menschen, die am Königshof

verköstigt werden. Dieser Aspekt wird in der Erzählung vom Besuch der Königin von Saba (1 Kön 10,4–5) noch deutlicher hervorgehoben:

„Und die Königin von Saba sah die ganze Weisheit Salomos und das Haus, das er gebaut hatte, die Speisen auf seinem Teller und die Position seiner Diener und ihre Kleidung und seine Getränke und sein Brandopfer, das er im Haus JHWHs aufsteigen ließ – da blieb ihr Atem weg.“

Speisen, Getränke und Brandopfer verweisen erneut auf die üppige Mahlgemeinschaft der Menschen am Hof, aber auch auf die Gemeinschaft mit der Gottheit.

Mit der Schilderung vom Leben im Überfluss am Königshof ist in der Salomo-Erzählung auch der Gedanke eines umfassenden Wohlergehens des Volkes verbunden (1 Kön 4,20; 5,5). Zweimal wird zusammenfassend darauf verwiesen, dass es den Menschen in allen Belangen gut geht: Sie leben fröhlich auf ihrem eigenen Stück Land in Sicherheit und Wohlstand.⁵ Die königliche Hofhaltung entspricht damit dem Zustand des Volkes – Reichtum des Königs und Wohlergehen des Volkes gehen Hand in Hand. Mit dieser Bildsprache wird eine sehr deutliche Wertung eingebracht, die Salomos Reichtum als Wohlstand für alle gutheißt. Die Verfügbarkeit von Nahrung im Überfluss ist ein Bild für eine geglückte Königsherrschaft.

² Für eine ausführliche Darstellung der landwirtschaftlichen Produktion in biblischer Darstellung vgl. *Eleonore Schmitt*, Das Essen in der Bibel. Literaturtheoretische Aspekte des Alltäglichen, Münster 1994, 69–81.

³ Ein Kor ist ein Hohlmaß und entspricht 220–400 Litern.

⁴ Vgl. *Alan Millard*, King Solomon in his ancient context, in: *Lowell Handy* (ed.), The age of Solomon. Scholarship at the turn of the millennium (Studies in the history and culture of the ancient Near East 11), Leiden u. a. 1997, 30–53, 42–43.

⁵ Ausgedrückt wird die Prosperität Israels in einer geprägten Redewendung, die sich ebenso in Mi 4,4, in ähnlicher Form auch in Sach 3,10 und 2 Kön 18,31 findet. Vergleiche ebenso Lev 26,5–6; hier ist ein Leben in Wohlstand und Sicherheit als Folge des Bewahrens der göttlichen Ordnungen geschildert.

Dieses Bild wird beim Propheten Jesaja aufgegriffen und bildet die Grundlage für die Vorstellung eines eschatologischen Gastmahls, an dem alle Nationen teilhaben werden (Jes 25,6–9). Dabei tritt nun Gott an die Stelle des königlichen Gastgebers:

„Und JHWH der Heerscharen wird auf diesem Berg allen Völkern ein Mahl von fetten Speisen bereiten, ein Mahl von alten Weinen, von markigen fetten Speisen, geläuterten alten Weinen. [...] und der Herr JHWH wird die Tränen abwischen von jedem Gesicht, und die Schmach seines Volkes wird er von der ganzen Erde hinwegtun. Denn JHWH hat geredet. An jenem Tag wird man sagen: Siehe da, unser Gott, auf den wir hofften, dass er uns rette! Da ist JHWH, auf den wir hofften! Wir wollen jauchzen und uns freuen in seiner Rettung!“

In diesem Hoffnungsbild wird noch deutlicher zum Ausdruck gebracht, dass das Mahl als Ziel- und Höhepunkt der Rettung verstanden wird. Das große Festmahl ist kein alltägliches Ereignis, sondern Zeichen der erfolgten Rettung und einer heilvoll erlebten bzw. erhofften Gegenwart.

2 Nahrung als Geschenk Gottes

Das Wissen darum, dass Nahrung nicht selbstverständlich zur Verfügung steht und auch der Ertrag des Landes keineswegs gesichert ist, wird in den biblischen Texten stets mit Blick auf Gott reflektiert. Ihm wird die Verfügungsgewalt über die Fruchtbarkeit der Erde zugeschrieben: So setzt Gott beispielsweise das erste menschliche Wesen in einen bereits gestalteten und fruchttragenden Garten (Gen 2), und auch Ps 104 preist Gott dafür, dass er die Welt auf die Bedürfnisse der Lebewesen, insbesondere der Menschen hin gestaltet hat

(V 13–15). Mit dem Motiv der „Fruchtbarkeit des Landes“ wird immer wieder von Gottes Zuwendung erzählt und zugleich verweist dieses Motiv auf eine Gemeinschaft mit Gott. Solange diese aufrecht ist, versorgt Gott die Menschen selbst in lebensfeindlicher Umgebung mit Nahrung (z.B. Exodus). Auf diese Weise wird die Rede von der Nahrung als Geschenk zu einem Bild für die lebensspendende Gemeinschaft mit Gott.

Dieser zentrale Aspekt der Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott wird auch in anderen Erzählungen aufgegriffen und mit Blick auf die Wirkmächtigkeit einer Gottheit problematisiert. So beispielsweise in den Erzählungen um den Propheten Elija (1 Kön 17,1–19,21). Die Frage, welche Gottheit Fruchtbarkeit schenkt, wird als Konkurrenzkampf zwischen JHWH und dem Fruchtbarkeitsgott Baal entfaltet. In drastischer Weise werden dabei die bedrohlichen und lebensspendenden Aspekte JHWHs inszeniert. Während eine dreijährige Dürre alles Leben im Land zu vernichten droht, versorgt JHWH seinen Propheten Elija sowohl innerhalb als auch außerhalb des Landes mit allem Lebensnotwendigen. Noch bevor es zu dem großen finalen Entscheidungskampf zwischen Elija und den Baalpriestern am Berg Karmel kommt (1 Kön 18), erweist sich JHWH als der Gottheit Baal überlegen. Bereits die von Elija im Namen JHWHs angekündigte dreijährige Dürreperiode sprengt den regelmäßigen Zyklus von Regen und Trockenzeit, die Baal garantiert. Darüber hinaus bezeugen auch die Versorgung Elijas am Bach Kerit durch die Raben (1 Kön 17,2–7) und die wunderbare Vermehrung von Öl und Mehl bei der Witwe von Sarepta (1 Kön 17,8–16), dass JHWH als Herr über die Natur innerhalb und außerhalb Israels wirkmächtig ist.

Wie eng das Vertrauen in die Gemeinschaft mit Gott und die Hoffnung auf ein fruchtbares Land miteinander verknüpft sind, zeigt sich exemplarisch in Dtn 8,7–10. Dieser Text schildert das verheißene Land als ein Land der Sehnsucht, in dem es Nahrung in Fülle gibt: Es ist ein Land, das von Milch und Honig fließt. Die Landschaft, so wie sie hier beschrieben wird, lässt keine Wünsche offen:⁶

„Denn JHWH, dein Gott, lässt dich in ein gutes Land kommen, ein Land von Wasserbächen, Quellen und Gewässern, die in der Ebene und im Gebirge entspringen; ein Land des Weizens und der Gerste, der Weinstöcke, Feigenbäume und Granatapfelbäume; ein Land mit ölfreien Olivenbäumen und Honig; ein Land, in dem du nicht in Armut Brot essen wirst, in dem es dir an nichts fehlen wird [...] Und du wirst essen und satt werden, und du sollst JHWH, deinen Gott, für das gute Land preisen, das er dir gegeben hat.“

Die Fruchtbarkeit des Landes wird als Ausdruck des Segens JHWHs dargestellt, weshalb auch jedes Essen mit einem Segen Gottes verbunden sein soll, denn JHWH soll als eigentlicher Ursprung dieses Überflusses anerkannt werden.⁷ Wie in einem Segenskreislauf soll Israel den erfahrenen Segen zu JHWH zurückfließen lassen, damit auch Gott das Volk erneut segne.

Mit Blick auf den Geschenkcharakter wird darüber hinaus betont, dass Essen und Sattwerden eine Erfahrung ist, die alle Menschen einschließen soll. Insbesondere das Buch Deuteronomium hält wiederholt fest, dass eine soziale Gerechtigkeit, die

das Wohl aller garantiert, immer wieder neu hergestellt werden muss. So sollen beispielsweise Sklavinnen, Leviten, Fremde, Waisen und Witwen an den Festessen Anteil haben (z. B. Dtn 12,12.18; 16,11.14) und ihnen soll darüber hinaus alle drei Jahre die Abgabe des Zehnten zukommen (z. B. Dtn 14,28–29; 26,12–13). Auf diese Weise soll sichergestellt werden, dass auch sie an der Fülle des Landes teilhaben können. In diese Richtung zielt ebenfalls das Gebot der Nachlese auf den Feldern, die den Armen Anteil am Reichtum des Landes gewähren will (vgl. z. B. Dtn 24,19–22).⁸ Darin verwirklicht sich zumindest punktuell die Idealvorstellung, dass JHWH den Reichtum des fruchtbaren Landes für ganz Israel bestimmt hat. Der Genuss des Ertrags des Landes, die Freude an Essen und Trinken und am Wohlergehen gilt als erstrebenswert und positiv, solange alle daran partizipieren und auch die sozial Schwächeren einen angemessenen Anteil nehmen können.

3 Essen als Gemeinschaftserfahrung

Als Ausdruck der Freude und des Lebensgenusses ist Essen auch ein zentraler Bestandteil des gemeinschaftlichen Lebensvollzugs. So verwundert es nicht, dass an zahlreichen Wende- und Höhepunkten der biblischen Erzählungen von einem gemeinsamen Mahl berichtet wird. Festliche und bisweilen recht üppige Mahlzeiten werden im Zusammenhang mit wichtigen Ereignissen im Leben eines Menschen ge-

⁶ Vgl. *Michaela Geiger*, Erinnerungen an das Schlaraffenland, in: *Michaela Geiger / Christl Maier / Uta Schmidt* (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2009, 15–32, hier 17–22.

⁷ Vgl. ebd., 29.

⁸ Vgl. ebd., 31.

schildert. Solche Anlässe waren beispielsweise die Entwöhnungsfeier eines Kleinkindes (vgl. Gen 21,8) oder eine Hochzeit (vgl. Gen 29,22; Ri 14,10.12). War jemand gestorben, so wurde seinen Angehörigen Speise und Trank gereicht, um sie zu trösten (vgl. Jer 16,7; Ez 24,17.22; Hos 9,4). Wichtige Ereignisse im Arbeitsjahr, so z. B. die Schafschur (vgl. 1 Sam 25), konnten ebenfalls mit einem Festmahl gefeiert werden. Der gemeinschaftsstärkende und gemeinschaftsfördernde Aspekt von Festmählern wird insbesondere bei den großen Festen deutlich. Zu diesen Anlässen versammeln sich die Menschen, um mit und vor Gott zu feiern.

Die Einladung von Fremden und ihre Aufnahme in die Gemeinschaft, wie sie die Gastfreundschaft fordert, bildet eine weitere wichtige Grundlage im Umgang mit Fremden. Die Regeln der Gastfreundschaft beziehen sich auf durchreisende Fremde, die eingeladen und für eine kurze Zeit in die Gemeinschaft des Hauses aufgenommen werden. Das gemeinsame Mahl, die großzügige Bewirtung und die freundliche Annahme begründen dabei eine Solidarität zwischen Gastgeber und Fremden. Gastfreundschaft wird nicht individuell und spontan gewährt, sie ist vielmehr klar geregelt und folgt bestimmten Mustern, die den Fremden den Schutz und die Versorgung der Gemeinschaft zukommen lassen, und zugleich den Fremden und potenziellen Feind zu einem Mitglied der Gemeinschaft macht. Eine Einhaltung der Gastfreundschaft lag damit im Interesse aller. Diese Vorstellung der Sicherheit und Freude beim Gastmahl, die eng mit der Gastfreundschaft verbunden ist, wird auch in der bildhaften Sprache von Ps 23 aufgenommen, wenn der/die Beter/in von der erfahrenen bzw. erhofften Gastfreundschaft Gottes spricht:

„Du bereitest einen Tisch vor mir, direkt vor denen, die mich bedrängen. Mit Öl salbst du mein Haupt, mein Becher fließt über.“ (V. 5)

Gemeinsame Mahlzeiten sind auch dazu geeignet, den Abschluss von Verträgen oder die Lösung von Konflikten zu besiegeln (so beispielsweise Gen 26,30; 31,46; 2 Kön 6,23). Das gemeinsame Einnehmen einer Mahlzeit bildet das Zeichen der Gemeinschaft und des gegenseitigen Vertrauens, das natürlich auch enttäuscht oder missbraucht werden kann (so z. B. Gen 27; 2 Sam 13,27–29; Ps 41,10). Diese soziale Praxis wird auch auf die Vorstellung der Vertragsabschlüsse mit JHWH übertragen. Beim Bundesschluss zwischen Volk und Gott am Sinai wird ebenfalls davon erzählt, dass Mose und weitere ausgewählte Personen vor Gott essen und trinken (Ex 24,9–11).

Das gemeinsame Essen kann einen weiteren Zusammenhang stiften, nämlich die Einbindung in eine gemeinsame Geschichte. In ganz besonderer Weise geschieht dies bei den großen Festen, in deren Vollzug die Erinnerung verlebendigt und in der Gemeinschaft neu aktualisiert wird. Am Beispiel des Pessachfestes wird dies eindrücklich deutlich. Bereits in den Festvorschriften des Buches Exodus sind die Darstellung des Geschehens und die Aufforderung einer späteren Erinnerung im Rahmen des Festes eng miteinander verbunden. Das Mahl ist dabei auf allen Ebenen ein zentraler Bestandteil:

„Und so sollt ihr es essen: eure Lenden gegürtet, eure Schuhe an euren Füßen und euren Stab in eurer Hand; und ihr sollt es in Eile essen.“ (Ex 12,11)

Der Verzehr des Pessachlammes wird zu „einem konstitutiven Bestandteil der Erinnerung an den Exodus, indem es die Errettung vor der Heimsuchung der

Erstgeburt in Ägypten versinnbildlicht“ (Ex 12,24–27).⁹ Im gemeinsamen Mahl wird diese Erinnerung stets neu inszeniert und es verbindet die feiernden Menschen nicht nur miteinander, sondern ermöglicht ihnen auch eine Teilhabe an der Geschichte.

Wie erstrebenswert und geschätzt ein Festmahl in der biblischen Vorstellungswelt ist, zeigt sich auch in den verschiedenen Bildreden, die diese Vorstellung aufgreifen. So beispielsweise das Sprüchebuch, in dem die Weisheit zu einem ganz besonderen Gastmahl einlädt (Spr 9,1–6). Ganz im Sinn eines freudigen Ereignisses greift dieser Text das Bild des Gastmahls auf, um den Erwerb von Weisheit ins rechte Licht zu rücken.

„Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, hat ihre sieben Säulen behauen. Sie hat ihr Schlachtvieh geschlachtet, ihren Wein gemischt, und schon ihren Tisch gedeckt. Sie hat ihre Dienerinnen gesandt und lädt ein auf die Höhen der Stadt: ‚Wer unerfahren ist, soll hier einkehren!‘ Wem es an Verstand mangelt, zu dem spricht sie: ‚Kommt, esst mein Brot und trinkt den Wein, den ich gemischt! Verlasst die Unerfahrenen und lebt und geht den Weg der Einsicht!‘“

Frau Weisheit wird als großzügige Gastgeberin vorgestellt, die ihr Haus für ein luxuriöses Festmahl vorbereitet hat. In diesem Rahmen erscheint die Weitergabe von Weisheit und Tora als Festmahl und das Lehrhaus als prächtiges Haus im besten Bezirk der Stadt.¹⁰ Die Aufforderung, Weisheit zu lernen, wird damit als eine erstrebenswerte Einladung dargestellt, in diese Gemeinschaft einzutreten verspricht zu einem erfüllten Leben zu gelangen. Auf-

fallend ist, dass selbst in diesem elitären Raum das Gastmahl offen für alle Menschen ist, denn die Einladung, sich dieser Gesellschaft anzuschließen, ergeht an alle.

Die Beispiele für verschiedene Mähler in biblischen Texten ließen sich noch lange fortsetzen. Doch macht bereits diese Auswahl deutlich, dass das gemeinsame Essen als ein wichtiges Element des sozialen Lebens gilt. In der Mahlgemeinschaft vergewissern sich die Menschen ihrer Zusammengehörigkeit, des gegenseitigen Wohlwollens und ihrer Solidarität. Die Gruppenerer, die sich zum Mahl zusammenfindet, ist dabei grundsätzlich offen, auch für Fremde. Sie können beim gemeinsamen Essen Anteil nehmen am Wohlergehen, der Lebensfreude und der in der Gemeinschaft erfahrbaren Geborgenheit. Dem Festmahl kommt dabei auch eine identitätsstiftende Funktion zu, insofern es die Mahlgemeinschaft mit der Geschichte der Gemeinschaft verbindet und die Mahlteilnehmerinnen und -teilnehmer auf diese Erinnerung und die aus ihr erwachsenden Ansprüche und Lebenshaltungen verpflichtet.

4 Regeln für eine sorgsame Auswahl

In Bezug auf die Lebenshaltung und die Ansprüche, die sich daraus an ein Mahl ergeben, bedarf es noch eines weiteren Blicks auf den konkreten Speiseplan, denn in der Vorstellung vieler alttestamentlicher Texte ist es nicht gleichgültig, was aufgetischt wird. Das Gemeinschaftsethos spiegelt sich auch im Kochtopf und auf dem Teller.

⁹ Franz Böhmisch, Das verlorene Paradies. Die Bibel und das Fleischessen, in: ThPQ 155 (2007), 39–50, 43–44.

¹⁰ Vgl. Christl Maier, Die „fremde“ Frau in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Fribourg 1995, 248.

Besondere Aufmerksamkeit kommt dabei dem Verzehr von Fleisch zu, denn das ist nur möglich, wenn dafür Tiere geschlachtet, d.h. Leben genommen wird. Deshalb hat sich die theologische Reflexion schon bald dieses Lebensbereichs angenommen. Eine in den biblischen Texten gut bezeugte Vorstellung ist die Rückbindung allen Lebens an Gott. Stellvertretend wird deshalb im Darbringen von tierischen Erstgeburten (Dtn 15,19ff.), aber auch den Erstlingsfrüchten (Dtn 26,1–2) die gesamte Nahrung symbolisch an Gott übergeben. Auch in anderen Opfern wird stets ein Teil des geschlachteten Tieres der Gottheit gewidmet. Fleischgenuss erscheint so zunächst an das Kultjahr mit seinen Festen gebunden zu sein. Eine wesentliche Veränderung erfolgt mit der Einführung der Profanschächtung im Zuge der sogenannten Kultzentralisation. Wenn der Kultort für viele in weite Ferne rückt, dann braucht es konsequenterweise die Möglichkeit einer profanen Schlachtung (Dtn 12,15–16).¹¹ Einzig das Blut, das als Sitz des Lebens gilt, bleibt stets dem menschlichen Genuss vorenthalten.

Darüber hinaus gibt es noch weitere Regelungen, die bestimmen, welche Tiere überhaupt für ein Opfer, aber auch für den Verzehr geeignet sind (vgl. Lev 11; Dtn 14). Die Differenzierung zwischen

reinen und unreinen, genießbaren und ungenießbaren Tieren gehört vielleicht zu den für uns heute am schwersten nachvollziehbaren Unterscheidungen. Versucht man diese Vorschriften mit hygienischen, gesundheitlichen oder biologischen Kriterien zu begründen, so lässt sich keine befriedigende Antwort finden. Eine Annäherung an diese Gebote kann nur dann gelingen, wenn man sie im Kontext der Argumentationszusammenhänge ihrer Zeit zu verstehen sucht. Der Ursprung dieser Regelungen liegt vermutlich in der Zeit, als ein Teil der Israeliten unfreiwillig im babylonischen Exil lebte. Speisevorschriften können in diesem Zusammenhang als ein Versuch verstanden werden, die eigene Identität im alltäglichen Leben als Abgrenzung gegenüber den Babyloniern zum Ausdruck zu bringen.¹² Diese Bedeutung als „ethnische Markierung“ bleibt auch in späterer Zeit erhalten,¹³ sie wird jedoch theologisch erweitert, indem sie als Ausdruck der besonderen Gottesbeziehung Israels verstanden wird. Die Einhaltung der Speisegebote wird dadurch zu einem Teil des Gottesverhältnisses.¹⁴ Diese Erweiterung wird in zwei Aspekten besonders deutlich. Zum einen wird die Unterscheidung der Tiere in rein und unrein, essbar und nicht-essbar als Teil des in der Schöpfung grundgelegten Unterschei-

¹¹ Franz Böhmisch, *Das verlorene Paradies* (s. Anm. 9), 40f.

¹² Vgl. *Christophe Nihan*, The laws about clean and unclean animals in Leviticus and Deuteronomy and their place in the formation of the Pentateuch, in: *Thomas Dozeman / Konrad Schmid* (Hg.), *The Pentateuch. International perspectives on current research* (FAT 78), Tübingen 2011, 401–432, hier 431.

¹³ Es muss an dieser Stelle angemerkt werden, dass die Speisevorschriften eine Mahlgemeinschaft mit anderen Menschen zwar einschränken, aber nicht unmöglich machen. So können Fremde selbstverständlich gemeinsam mit Israelitinnen und Israeliten essen, und auch Israelitinnen und Israeliten können zusammen mit Fremden speisen, solange sie darauf achten, was sie essen (vgl. Jdt 10,5; 12,1–9; Dan 1,3–16).

¹⁴ Vgl. *Erhard S. Gerstenberger*, Speisetabus (Lev 11; Dtn 14). Ängste und Hoffnungen, in: *Michaela Geiger / Christl Maier / Uta Schmidt* (Hg.), *Essen und Trinken in der Bibel* (s. Anm. 6), 179–195, hier 188.

Handeln Gottes verstanden (vgl. Lev 20.25). Wenn sich die Menschen an diese Unterscheidung halten, dann haben sie aktiv Teil am Schöpfungshandeln Gottes und erfüllen – ähnlich wie beim Sabbatgebot – ihren Schöpfungsauftrag.¹⁵ Zum anderen wird das Gebot der Unterscheidung der Tiere mit der Aufforderung, ein heiliges Volk für JHWH zu sein, in Verbindung gebracht (vgl. Dtn 7,6; 28,9). In Dtn 14 findet sich gleich zu Beginn ein Hinweis darauf:¹⁶

„Denn ein heiliges Volk bist du für JHWH, deinen Gott. Und dich hat JHWH

erwählt, um ihm ein Eigentumsvolk zu sein aus allen Völkern auf dem Erdboden.“ (V. 2)

Die Vorstellung der „Heiligkeit“ ist also nicht an einen bestimmten Ort, sondern an ein Volk gebunden, und daraus leiten sich dann besondere Bestimmungen für dieses Volk ab. Neu ist an dieser Vorstellung auch, dass sie das ganze Volk umfasst, nicht beispielsweise nur die Priester. Daraus folgt, dass die Heiligkeit des Volkes sich im Alltag erweisen muss. Als ein grundlegender Vollzug menschlichen Lebens ist der Bereich der Nahrungsaufnahme in besonderer Weise für eine solche Unterscheidung geeignet. Regelungen darüber, welche Tiere verzehrt werden dürfen und welche nicht, bringt die Vorstellung der Heiligkeit in den Alltag jeder Familie und jedes Menschen. Die Speisevorschriften waren somit eine unmittelbare Umsetzung des Heiligungsgebotes.

Die Unterscheidung von reinen und unreinen, essbaren und nicht essbaren Tieren kann damit auf zweifache Weise zum Zeichen werden: Sie verweist auf die besondere Beziehung des Volkes Israel zu Gott und sie unterscheidet dieses Volk von anderen Völkern. Diese herausgehobene, von Gott geschenkte Beziehung wird im konkreten Essen Tag für Tag neu vergegenwärtigt. Sie bleibt damit keine abstrakte Bestimmung, sondern kann, wird und soll im Alltag gelebt werden.

5 Zusammenfassung

Essen, so lässt sich am Ende dieses spielhaften Durchgangs durch die ver-

Weiterführende Literatur:

Eleonore Schmitt, Das Essen in der Bibel. Literaturtheoretische Aspekte des Alltäglichen, Münster 1994. Dieses Buch gewährt einen sehr schönen Einblick in die vielfältigen Zusammenhänge und Kontexte, in denen das Thema „Essen“ in den biblischen Texten aufgegriffen wird. Die Studie bietet einen ausführlichen Forschungsüberblick zu diesem Thema, sie greift historische und bibelkundliche Aspekte auf und behandelt ebenso literarische und metaphorische Aspekte von „Essen“.

Michaela Geiger / Christl Maier / Uta Schmidt (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2009. Die in dieser Festschrift versammelten Beiträge greifen eine breite Vielfalt von Aspekten zum Thema „Essen“ in den biblischen Schriften des Alten wie Neuen Testaments vor allem aus einer soziologischen Perspektive auf.

¹⁵ Vgl. *Beate Ego*, Reinheit und Schöpfung. Zur Begründung der Speisegebote im Buch Leviticus, in: ZAR 3 (1997), 131–144, hier 140.

¹⁶ Diese Aufforderung findet sich vermutlich als spätere Ergänzung der Unterscheidungsgebote ebenfalls in Lev 11,44–45.

schiedenen Aspekte alttestamentlicher Vorstellungen zusammenfassen, ist nicht nur Sättigung, sondern es ist in ganz besonderem Maß Ausdruck einer Lebenshaltung. In der Auswahl und im Umgang mit Nahrungsmitteln sowie den sozialen Kontexten, in denen gegessen wird, spiegeln sich die eigenen Wertvorstellungen, die durch die tägliche Wiederholung stets neu inszeniert und bestätigt werden. Versteht man wie die biblischen Texte Nahrung als Geschenk Gottes, dann erwächst daraus die Forderung nach einer besonderen Achtsamkeit, sowohl im Hinblick auf eine verantwortungsvolle Auswahl und einen sorgsamen Umgang mit Nahrungsmitteln als auch deren solidarische Verteilung. Durch die zentrale Stellung, die der Verzehr der Nahrung im alltäglichen Leben einnimmt, ist die Mahlgemeinschaft auch der Ort, an dem soziales Leben stattfindet und nachhaltig geprägt wird. Gemeinsames Essen ist ein Zeichen der Zusammengehörigkeit, das eine Gemeinschaft begründen und festigen und sie ebenso mit ihrer eigenen Geschichte und ihrer erhofften Zukunft verbinden kann, indem sie Erinnerung und Erwartung beim gemeinsamen Essen immer wieder erfahrbar werden lässt.

Die Autorin: Geb. 1962, Studium der Theologie und Germanistik in Innsbruck (1980–1989); Promotion zur Doktorin der Theologie in Innsbruck (1994); weitere Studien/Postdoc in Tübingen; Habilitation in Linz (2002); Forschungsaufenthalte in Amerika, Großbritannien und Israel; Professorin für Biblische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen (2004–2010), seit 1. Oktober 2010 Professorin für AT an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Buch der Psalmen, Buch der Richter, König Salomo und seine Rezeption in Literatur und Musik; Publikationen (Auswahl): *Erzählte Welten im Richterbuch. Narratologische Aspekte eines polyfonen Diskurses* (Biblical Interpretation Series 116), Leiden 2013; Gerlinde Baumann/Susanne Gillmayr-Bucher/Maria Häusl/Dirk Human (Hg.). *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25), Frankfurt a. M. 2012; Solomon: *Wisdom's Most Famous Aspirant*, in: James Aitken/Jeremy Clines/Maier, Christl (Hg.), *Interested Readers. Essays on the Hebrew Bible in Honor of David J. A. Clines*. Atlanta 2013, 73–85; Ruth: „Images of an Unfulfillable Longing“, in: *BibRec* 1 (2012), 247–266.

Gunther Hirschfelder / Barbara Wittmann

Zwischen Fastfood und Öko-Kiste

Alltagskultur des Essens

◆ Kulturwissenschaftler zählen zur Esskultur das gesamte Spektrum der Nahrungsaufnahme, den schnellen Imbiss am Bahnhof ebenso wie die Spitzengastronomie. Veränderungen in den Alltagskulturen Europas betreffen besonders stark die soziale Dimension des Essens. Gruppierten sich früher Sozialleben und Kultur um Feuerstelle und Herd, ist heute das „soziale Lagerfeuer“ (Hirschfelder) beinahe erloschen. Gleichzeitig lässt sich gesteigertes Interesse am Thema „Essen“ durch eine Flut von Kochbüchern und -shows beobachten. Gunther Hirschfelder und Barbara Wittmann beleuchten in ihrem aufschlussreichen Beitrag aus kulturwissenschaftlicher Perspektive Formen gegenwärtiger Esskultur, deren Wandel im 20. Jahrhundert zu beobachten ist. Sie legen Tendenzen und Hintergründe von Koch- und Essmustern dar und schließen mit behutsamen Zukunftsprognosen. (Redaktion)

Vegetarisch, vegan, fast food, functional food: Die Esskultur, historisch gewachsen und vor allem in der Vormoderne stets an das Bewusstsein gekoppelt, dass Nahrung als Geschenk Gottes verstanden werden muss, ist heute mehr Ideologie denn Genuss. An der Frage nach der richtigen, gesunden Ernährung scheiden sich die Geister inzwischen ebenso stark wie noch im 20. Jahrhundert an den Gegensatzpaaren rechts oder links, Ost oder West. Chicken-Nuggets verzehrende Stammkunden bei McDonalds bilden zu strengen Öko-Veganern in etwa einen so starken Kontrast wie in den 1960er-Jahren Anhänger der Hippie-Bewegung gegenüber konservativen Bürgerlichen.

Dass Essen in der Kultur als Distinktionsmittel fungiert, ist nichts Neues. Der Gebrauch von Besteck, die Auswahl und Zugänglichkeit der Nahrungsmittel wie auch die Formen der Zubereitung von Speisen dienen seit Jahrhunderten neben zahlreichen anderen Funktionen als Unterscheidungsmerkmale zwischen Reich und Arm, städtischen und ländlichen Lebensformen sowie unterschiedlichen Weltanschauungen.¹ Die Bedeutung der Esskultur zu Beginn des 21. Jahrhunderts umfasst jedoch weit mehr als die bloße Abgrenzungsfunktion zwischen verschiedenen Lebensstilen. Sie bildet gesellschaftliche Ängste, Konfliktlinien und Fragen nach der zukünftigen Ausgestaltung globaler

¹ Vgl. etwa *Norbert Elias*, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt a. M. 1976 [Erstveröffentlichung Basel 1939]; *Thomas Schürmann*, Tisch- und Grußsitten im Zivilisationsprozeß, Münster 1994.

politischer und ökonomischer Prozesse ab. Das ist kein Zufall, denn in Zeiten drohender Ressourcenkonflikte und einer bis 2050 prognostiziert auf neun Milliarden ansteigenden Weltbevölkerung mit begrenzt zur Verfügung stehenden Agrarflächen stellt die künftige Lebensmittelversorgung eine der drängendsten Herausforderungen von Gesellschaft und Forschung dar.²

In Anbetracht der erheblichen gesellschaftlichen Relevanz des Themas soll daher im Folgenden der Versuch eines kurzen Überblicks über die derzeitigen Formen der Esskultur aus kulturwissenschaftlicher Perspektive unternommen werden.³ Ausgegangen wird dabei von ihrer wechselvollen Entwicklung im 20. Jahrhundert, woraufhin Tendenzen und Hintergründe heutiger Koch- und Essmuster dargelegt und abschließend mögliche zukünftige Entwicklungslinien aufgezeigt werden sollen.

1 Wandel der Esskultur im 20. Jahrhundert

Eine genaue Beschreibung der Esskultur der Gegenwart ist kompliziert, weil unsere Gesellschaft an einem Wendepunkt steht: Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges endeten auch die bis dahin kontinuierlich

wiederkehrenden und die europäische Geschichte stark prägenden Phasen von Hunger und Nahrungsmittelknappheit in Mitteleuropa. Als Reaktion auf den Mangel der 1940er-Jahre setzte während der Wirtschaftswunderjahre in den 1950ern die sogenannte „Fresswelle“ ein: Vor allem im 19. Jahrhundert noch knappe, als Luxusgüter geltende Produkte wie Schokolade, Butter, Sahne und Fleisch wurden nun zur jedermann zugänglichen Massenware. Insbesondere die Gewöhnung an die tägliche Verfügbarkeit von Fleisch und seine gleichzeitig hohe Wertigkeit als Energielieferant innerhalb der Nachkriegsjahre-Gesellschaft sind bis heute prägend, obgleich diese Manifestationen angesichts der eingangs aufgegriffenen Problematik des Gegensatzes zwischen „Trog und Teller“, also der Diskussion um den Vorrang von tierischer oder pflanzlicher Nahrung, in der medialen Öffentlichkeit zunehmend kritisch hinterfragt werden.

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts hat jedoch noch eine weitere Kaskade von Veränderungen das alte System erschüttert. Der Supermarkt brachte größere Auswahl und entfremdete die Kunden zugleich vom Produkt, das fortan nicht mehr nach Haptik und Geruch gekauft wurde, sondern nach Wirksamkeit von Werbung und Verpackung. In den 1960er-Jahren brachten

² Vgl. hierzu die Prognosen von UN und IAASTD: *United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division* (Hg.), *World population prospects: The 2012 revision, Highlights and advance tables*, Working paper No. ESA/P/WP.228, New York 2013; *IAASTD [International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development]*, *Agriculture at a Crossroads*, Volume I: *The Global Report*, Washington 2008.

³ Innerhalb der Kulturwissenschaften hat sich die Nahrungsethnologie seit den Arbeiten Günter Wiegelmanns inzwischen zu einem zentralen Instrument der vergleichenden Kulturanalyse entwickelt; vgl. *Timo Heimerdinger*, *Schmackhafte Symbole und alltägliche Notwendigkeit. Zu Stand und Perspektiven volkskundlicher Nahrungsforschung*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 101 (2005), 205–218; *Bernhard Tschofen*, *Vom Geschmack der Regionen. Kulinarische Praxis, europäische Politik und räumliche Kultur – eine Forschungsskizze*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 103 (2007), 169–195; *Günter Wiegelmann*, *Alltags- und Festspeisen. Innovationen, Strukturen und Regionen vom späten Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*, Münster u. a. 2006.

neue Mobilitäten, darunter vor allem die Gastarbeiteranwerbung und die Reise- welle, zunächst Pizza und Spaghetti, bald aber auch Gyros und Paella sowie schließlich den Döner auf den Tisch. Gleichzeitig führte unter dem Zeichen zunehmender Technikaffinität die Einführung von Kühl- schrank und Kühltruhe zur Unabhängig- keit von den Jahreszeiten – Art, Form und Zubereitungsart der Mahlzeiten waren kaum wiederzuerkennen, die Vorläufer der heutigen Convenience-Produkte ent- standen.⁴

Ein weiterer zentraler Punkt ist die starke Veränderung der sozialen Kom- ponente der Nahrungsaufnahme. Bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aßen die Menschen grundsätzlich nach über- lieferten Ordnungen, also fast ausschließ- lich im Rahmen von gemeinsamen Mahl- zeiten, meist in der Familie oder während der Arbeit, nach festen Chronologien, mit eingespielten Ritualen und vor allem auch saisonal und regional. Zwar enthielt dieses Muster weniger Freiheiten und war häufig noch von starren Formen preußisch-mi- litärischer Erziehungsmaßnahmen des 19. Jahrhunderts geprägt, aber das Essen war dennoch insbesondere ein sozialer Akt. Mit den Studentenunruhen der 1960er- Jahre wurden auch die tradierten Essens- Ordnungen infrage gestellt und sie be- gannen sich infolge neuer Lebenskonzepte, aber auch durch technische Neuerungen wie dem Aufkommen des Fernsehers, der nun häufig die Tischgemeinschaft begleite- te oder ersetzte, aufzulösen.

2 Gegenwärtige Formen der Esskultur

Auch die Entwicklungen der Folgezeit führ- ten zu weiteren tiefgreifenden Veränderun- gen der sozialen und kulturellen Seiten des Essens, die mindestens ebenso wichtig sind wie die mit ihr einhergehenden stofflichen, denn seit den Jahren um 1990 bahnte sich erneut ein grundlegender Wandel an: Die Deindustrialisierung ließ alte Berufe ver- schwinden und mit der Digitalisierung fast aller Lebensbereiche sowie dem Auf- schwung des Dienstleistungssektors ent- standen neue Tätigkeitsfelder. Das bedeu- tete unter dem Aspekt des Essens: Lebensstil und Konsummuster der Arbeiter gerieten in die Defensive und damit wesentliche Muster jener Küche, die man „gutbürger- lich“ genannt hatte. Gleichzeitig führte die Genese neuer Berufe mit dem Trend zur Flexibilisierung und Entgrenzung von festen Arbeitsorten und -zeiten auch zu einem spezifischen, eher an Szenen orien- tiertem urbanen Ernährungsstil, der mit Sushi, Wraps oder Ethno-Food nicht nur neue Produkte brachte, sondern vor allem neue mobile Verzehrsituation außerhalb der alten Mahlzeitenordnungen.⁵ Vorläufer dieser Entwicklung war das Entstehen der Imbisskultur in den 1960er- und 1970er- Jahren, die zu einer neuen Akzeptanz des Essens im Stehen und auf der Straße führte. Aber auch der Trend zum Einperson- haushalt trug zum rapiden Anstieg von Außer-Haus-Verzehr, mobilem Essen und systemgastronomischen Angeboten bei.⁶

⁴ Vgl. zu einer ausführlicheren Behandlung dieser Entwicklung auch: *Gunther Hirschfelder*, Europäische Esskultur. Geschichte der Ernährung von der Steinzeit bis heute, Frankfurt a. M. 2001, 234 ff.; *Peter Peter*, Kulturgeschichte der deutschen Küche, München 2008, 179 ff.

⁵ Hierzu auch: *Gunther Hirschfelder / Birgit Huber* (Hg.), Die Virtualisierung der Arbeit. Zur Ethnographie neuer Arbeits- und Organisationsformen, Frankfurt a. M.–New York 2004.

⁶ Vgl. *Ulrich Tolksdorf*, Der Schnellimbiss und The World of Ronald McDonald's, in: Kieler Blätter zur Volkskunde 13 (1981), 117–162.

Zudem hat in jüngster Zeit erneut ein erheblicher Paradigmenwechsel stattgefunden. Die Ernährung erfuhr eine gesteigerte öffentliche Aufmerksamkeit, so dass neue Reflexionen und Sensibilitäten sowie zahlreiche unterschiedliche Handlungsstrategien im Entstehen sind, deren Leitmotive zwischen den Begriffen Freiheit und Nachhaltigkeit, Gesundheit und Natürlichkeit mändern, die wiederum stark mit gesellschaftlichen Prozessen in Zusammenhang stehen.

Gerade die Freiheit stellt hier ein Paradoxon dar. Die derzeitige Lebensmittel- und Nährstoffversorgung in den westlichen Industrienationen ist historisch gesehen auf einem absoluten Höhepunkt, die Auswahlmöglichkeiten für den Einzelnen sind daher fast schon unüberschaubar. Diese Freiheiten werden allerdings nicht in ihrem vollen Umfang genutzt, denn wenn Menschen heute ans Essen denken, dann haben sie Hunger, Appetit und Lust auf der einen Seite, also Freiheitsfantasien, aber noch stärker sind die Zwänge: Ängste vor Gift, vor Zusatzstoffen, vor Gentechnik, vor Fettleibigkeit. Diese Ängste sind zum einen Reaktionen auf eine mediale Fokussierung auf Lebensmittelskandale, die zur viel zitierten „Consumer Confusion“ einen erheblichen Teil beigetragen haben, zum anderen aber auch Folgen eines kollektiven

Misstrauens gegenüber industrialisierter Landwirtschaft und Großkonzernen. Die Bewältigungsstrategie einer Bevölkerung, die sich im neuen, digitalen und lebensstilorientierten Zeitalter noch nicht zu recht findet, besteht in der Besinnung auf Überliefertes und Regionales. Die Bedeutung von traditionellem Essen spiegelt in Deutschland bereits seit der Romantik des 19. Jahrhunderts, die ebenfalls als Reaktion auf die Unsicherheiten einer sich infolge der Industrialisierung verändernden Welt eine deutliche Verklärung von Natur und Altbewährtem vornahm, die Sehnsucht nach einer als heil geglaubten Vergangenheit stark wider. Zudem ist der Mensch als Kulturwesen eingesponnen in ein Bedeutungsgewebe, das ihm Sicherheit und Orientierung verleiht,⁷ weshalb die Konjunktur der Begriffe „regional“ und „natürlich“ keinen Zufälligkeiten unterliegt.

Dennoch würde eine ausschließliche Begründung dieser Entwicklung als Rückgriff auf Traditionen zu kurz greifen. Die Veröffentlichungen des *Club of Rome* zur Endlichkeit der Ressourcen in den 1970er-Jahren,⁸ das Erstarken der Ökologiebewegung in der Folgezeit sowie die Erfahrungen von Tschernobyl und jüngst Fukushima haben zu einem gesellschaftlichen Umdenken und damit zu veränderten Einstellungen geführt:⁹ „Je weiter sich

⁷ Vgl. Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983.

⁸ Vgl. Donella H. Meadows / Dennis L. Meadows / Jørgen Randers / William W. Behrens, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972; Nils Freytag, Eine Bombe im Taschenbuchformat? Die „Grenzen des Wachstums“ und die öffentliche Resonanz, in: Zeitgeschichte online – Fachportal für die Zeitgeschichte 2006, im Internet: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Freytag-3-2006> (Abruf: 12.12.2013).

⁹ Vgl. Kai F. Hüsemörder, Die Frühgeschichte der globalen Umweltkrise und die Formierung der deutschen Umweltpolitik (1950–1973) (Historische Mitteilungen Beihefte 53), Stuttgart 2004; Helge Gerndt, Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen, Münster u. a. 2002; Angelika Häusler, Neue gesellschaftliche Leitbilder für nachhaltige Ernährungsweisen – Wer sind die „Lohas“ und was können sie für den Essalltag bewirken?,

der Mensch von der Natur entfernt, desto stärker stilisiert er sie zum Idealbild von Ursprünglichkeit und Schönheit. [...] Dem Bedürfnis, Mutter Natur zu schützen, folgt der Einzelne durch ethischen Konsum¹⁰ erklären die Verfasser des Werte-Indexes 2014 den Aufstieg von „Natürlichkeit“ in ihrer aus Internetanalysen hervorgegangenen Statistik.¹¹ Dieser „ethische Konsum“ betrifft vor allem den Bereich der Ernährung, denn er steht in engem Zusammenhang mit weiteren zentralen Themen von derzeitiger Hochkonjunktur, wie der Sicherung der zukünftigen Lebensmittelversorgung, Überbevölkerung, Ressourcenkonflikten und Welthunger. Wer also heute nicht auf sein Fleisch verzichtet oder zumindest auf Öko-Zertifizierung achtet, der steht im Verdacht, dass ihm die Zukunft der Menschheit gleichgültig ist. Daher

auch die eingangs aufgeführten Gründe für die mittlerweile starken ideologischen Furchen im Feld der Esskultur.

Dennoch liegt laut Statistiken von 2013 die Zahl der Vegetarier in Deutschland trotz eines starken Anstiegs innerhalb der letzten sieben Jahre nur bei 3,7 Prozent. 61 Kilogramm Fleisch pro Jahr werden immer noch verzehrt – doppelt so viel, wie noch vor knapp 100 Jahren.¹² Dies liegt zum einen an der Verankerung der Wertigkeit von Fleisch als hochkalorischer und energiedichtere Speise im kulturellen Gedächtnis,¹³ anerzogen von einer Generation, die Hungererfahrungen gemacht hatte. Zum anderen ist Essen ein stark emotionaler Akt, das Wissen um die kognitiv richtige Ernährung tritt bei der konkreten Verzehr-situation häufig wieder in den Hintergrund. Eine Rolle beim Festhalten am häufigen

in: Angelika Plöger / Gunther Hirschfelder / Gesa Schönberger (Hg.), Die Zukunft auf dem Tisch. Analysen, Trends und Perspektiven der Ernährung von morgen, Wiesbaden 2011, 107–122; Eike Wenzel / Anja Kirig / Christian Rauch, Greenomics. Wie der grüne Lifestyle Märkte und Konsumenten verändert, München 2008.

¹⁰ Peter Wippermann / Jens Krüger, Werte-Index 2014, Frankfurt a. M. 2013, 79.

¹¹ Vgl. auch Jana Rückert-John, Semantik der Natürlichkeit als sicherer Sinnhorizont des Nahrungsmittelkonsums, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.), Unsichere Zeiten: Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen, Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008, CD-Rom, Wiesbaden 2010.

¹² Zahlen entnommen aus: Bundesverband der Deutschen Fleischwarenindustrie, Fleischverzehr je Kopf der Bevölkerung 2013, im Internet: http://www.bvdf.de/in_zahlen/tab_06/ (Abruf: 13.12.2013); Anette Cordts / Achim Spiller / Sina Nitzko / Harald Grethe / Nuray Duman, Fleischkonsum in Deutschland. Von unbekümmerten Fleischessern, Flexitariern und (Lebensabschnitts-)Vegetariern, 2013, im Internet: https://www.uni-hohenheim.de/uploads/media/Artikel_FleischWirtschaft_07_2013.pdf (Abruf: 13.12.2013). Laut Statistiken der österreichischen Umweltorganisation Global 2000 sowie von Statistik Austria liegt der Fleischverbrauch in Österreich derzeit im Durchschnitt bei rund 65 kg pro Person, also nochmals um einiges höher als in Deutschland. Global 2000, Fleischatlas Österreich. Zurück zum Sonntagsbraten, Wien 2013, 5; im Internet: https://www.global2000.at/sites/global/files/import/content/fleisch/Sonntagsbraten_Hintergrundpapier4.pdf_me/Sonntagsbraten_Hintergrundpapier4.pdf (Abruf: 06.03.2014); Statistik Austria, Versorgungsbilanzen 2012; im Internet: http://www.statistik.at/web_de/statistiken/land_und_forstwirtschaft/preise_bilanzen/versorgungsbilanzen/ (Abruf: 06.03.2014) (seriöse Zahlen zum Anteil der Vegetarier lassen sich nicht finden. Bei Angaben von Vegetarier-/Veganer-Verbänden ist eine zu hohe Zahl anzunehmen, zu der auch Flexitariern usw. häufig gerechnet werden).

¹³ Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen, München 2007, 293 ff.

und billigen Fleischkonsum spielt zudem die Ablehnung von Bevormundung, die sich aus den eben genannten ideologischen Kämpfen um die Ernährung ergibt. Prominentes Beispiel ist das Scheitern des Vorschlags eines Veggie-Days in Mensen und Kantinen von Bündnis 90/Die Grünen im deutschen Bundestagswahlkampf 2013.¹⁴

Eine besondere Spannung ergibt sich vor allem in Bezug auf eine immer weiter auseinanderklaffende Schere zwischen unterschiedlichen Einkommensverhältnissen, also die Konfrontation derjenigen, die fremdbestimmt sind, chancenarm und schlecht bezahlt, mit den hehren Ethikvorstellungen einer ökologisch orientierten Oberschicht, die sich aus Vertretern von Politik, Medien und Wissenschaft rekrutiert. Der Soziologe Pierre Bourdieu bemerkte zu den Gründen für diese Ungleichheiten beim Ernährungsverhalten bereits 1982: „Für diejenigen, die – wie es so heißt – keine Zukunft haben, die jedenfalls von dieser wenig zu erwarten haben, stellt der Hedonismus, der Tag für Tag zu den unmittelbar gegebenen seltenen Befriedigungsmöglichkeiten (die günstigen Augenblicke) greifen lässt, allemal noch die einzig denkbare Philosophie dar.“¹⁵

Ähnlich verhält es sich im Rahmen der hohen Bewertung von Gesundheit im derzeitigen Ernährungsdiskurs: So treten

Adipositas und Übergewicht in den einkommensschwächeren Bevölkerungsteilen häufiger auf. Diese kontrastieren das Idealbild eines öffentlich propagierten sportlichen und gesunden Körperdesigns.¹⁶ Der in Zukunft vermutlich noch mehr an Bedeutung gewinnende Trend zu *functional* und *medical food* sowie zu gluten- und laktosefreien Produkten¹⁷ lässt sich aber auch als Bewältigungsstrategie einer Bevölkerung deuten, die in Zeiten politischer und ökonomischer Sicherheiten lediglich noch der Angst vor unerwarteter Krankheit und Tod ausgesetzt ist: Durch Alkohol-, Rauch- und Fettverzicht wird intendiert, diesem Risiko selbst entgegensteuern zu können. Auch die Konjunktur des Vegetarismus kann hier letztlich als Indikator für den Ausschluss nicht nur des Tötens, sondern auch des Todes an und für sich aus der Gesellschaft gesehen werden, Zusammenhänge von Leben, Tod und Krankheit werden zunehmend verdrängt.

3 Fleisch aus dem Labor? Vorsichtige Zukunftsprognosen

Ein Blick in die Zukunft stellt insofern ein Wagnis dar, als sich die Vergangenheit selten stabil fortschreiben lässt und eine Weiterentwicklung meist von zahlreichen

¹⁴ Vgl. hierzu die *Spiegel*-Berichterstattung: *Spiegel-online*, Debatte über „Veggie Day“: Grüner Trittin kritisiert „Drogenhandel im Stall“, 11.08.2013, im Internet: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/veggie-day-juergen-trittin-kritisiert-drogenhandel-im-stall-a-915916.html> (Abruf: 13.12.2013).

¹⁵ *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1982, 297.

¹⁶ Vgl. DGE (*Deutsche Gesellschaft für Ernährung*), Ernährungsbericht 2008, Bonn 2008; *Eva Barlösius / Elfriede Feichtinger / Barbara Maria Köhler* (Hg.), Ernährung in der Armut. Gesundheitliche, soziale und kulturelle Folgen in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1995.

¹⁷ Vgl. *Elizabeth Sloan*, Top 10 Functional Food Trends 2004, in: *Food Technology* 58 (4/2004), 25–44; *Nestlé Deutschland AG* (Hg.), So is(s)t Deutschland 2011 – Ein Spiegel der Gesellschaft, Stuttgart 2011.

politischen, wissenschaftlichen und sozialen Veränderungen geprägt wird. Dennoch soll abschließend noch auf einige Muster und Gedanken zu einer künftigen Esskultur eingegangen werden, die aus der gegenwärtigen Perspektive relevant erscheinen.

Vermutlich wird der Anteil der Single-Haushalte weiter steigen, was den Trend zum Essen außerhalb fester Mahlzeiten verstärkt. Die gemeinsame Mahlzeit wird dadurch noch mehr zur Randerscheinung und findet weniger in Zusammenhang mit einer täglichen Versorgungs- als vielmehr einer außeralltäglichen Erlebnisküche, wie das Essen im Szenelokal oder der Sonntags-Brunch im Frühstückscafé, statt. Der demografische Wandel verstärkt zudem plurilokale, mobile Lebensformen, die ihrerseits regionale Kost- und Zubereitungsformen zurückdrängen. Diese werden dann allenfalls im Kontext von Events instrumentalisiert und dabei neu gestaltet.

Einen weiteren Trend stellt der Wandel der Traditionsmuster dar, der in seiner Tragweite jedoch schwer abzuschätzen ist. Die Mehrzahl der heutigen Konsumenten hat individuelle Erfahrungen im ländlichen Raum gesammelt, kennt Bauernhöfe und kann Schaf von Ziege unterscheiden; sie verfügt über Erinnerungen an eine Welt, die sie als heil wahrgenommen hat. Das ist bei den Digital Natives der Gegenwart, also der Generation, die mit einem selbstverständlichen Umgang mit Computer, Internet und Mobiltelefon aufgewachsen ist, nicht der Fall: Hier ersetzt das Bild die sinnliche Wahrnehmung. Ob diese Entwicklung jedoch auch dazu führen wird, dass kommende Generationen offener für Techniktrends werden und künftig stärker In-Vitro-Fleisch oder gentechnisch manipulierte Nahrungsmittel akzeptieren, ist schwer vorherzusagen.

Gerade aufgrund der umfassenden Vernetzung durch die Neuen Medien ist auch eine gegenteilige Entwicklung denkbar, wobei der höhere Informationsgrad des Konsumenten über den Hintergrund seiner Nahrungsmittel mit einer gleichzeitigen Verunsicherung deren Sicherheit und Produktionsweise betreffend einhergeht. Vorstellbar ist sowohl eine ansteigende – und größtenteils unbegründete – Skandalisierung von Lebensmitteln als auch eine stärkere Wende hin zu vom Konsumenten geforderten ökologischeren und nachhaltigeren Produktionsverfahren, wofür immerhin erste Schritte in Richtung artgerechter Haltung, Fair-Trade und Bio-Siegel sowie die der Macht des Verbrauchers geschuldeten Nachhaltigkeits-Konzepte zahlreicher als *global player* fungierender Unternehmen sprechen.

Angesichts des Drucks zur Sicherung der Nahrungsmittelversorgung der steigenden Weltbevölkerung dürfte die gegenwärtig bereits hochindustrialisierte Landwirtschaft notwendigerweise einen starken Innovations- und Technisierungsschub erfahren. Ob dieser jedoch in Zukunft die Problematik des immensen Fleischkonsums und des damit in Zusammenhang stehenden weltweiten Land- und Futtermittelverbrauches auffangen kann, ist zu bezweifeln. Konkurrenz um die Art der Flächennutzung, Bewässerungsprobleme aufgrund der Erderwärmung sowie Ressourcenkonflikte werden daher in absehbarer Zeit vermutlich die zwangsläufige Abkehr vom täglichen Fleischgericht in der westlichen Welt fordern. Hinzu kommt eine neue Dynamik durch die immer sichtbarer werdende Verschmelzung der Sektoren Agrar und Energie – die Konkurrenz auch zwischen Tank und Teller. Wie werden die europäischen Diskussionen geführt, wenn die Weltagrarproduktion

wegen des Klimawandels zunächst steigen wird, aber ab einer Erwärmung von 2,5 Grad mit einem rapiden Rückgang der Erzeugung zu rechnen ist?¹⁸

Die Zukunft der Ernährung bleibt daher weitgehend offen. Dennoch bilden die derzeit zu verzeichnende starke Sensibilisierung für die Thematik sowie das Eindringen dieser komplexen Sachverhalte in die Alltagskultur der Bevölkerung die Voraussetzung dafür, dass es zu einer mindestens ebenso dynamischen und spannenden Fortschreibung der Geschichte kommt, wie dies in der Vergangenheit der Fall war.

Die Autoren: *Barbara Wittmann: Jahrgang 1986, Bachelor-Studium der Vergleichenden Kulturwissenschaft, Kunstgeschichte und Russischen Philologie in Regensburg, davor Ausbildung zur Kirchenmalerin. Derzeit Master-Studium Vergleichende Kulturwissenschaft Regensburg, seit 2011 Wissenschaftliche Hilfskraft an der Universität Regensburg. Publikationen und Forschungsschwerpunkte: Esskultur, Randkulturen sowie Migration/Ethnien; Publikationen: Einblicke in die Lebenswelt Sexarbeit, in: Fensterplatz. Studentische Zeitschrift für Kulturforschung 2/2012; Fremde Nähe. Migrantische Perspektiven auf Bayern, Münster u. a. 2013 (hg. zusammen mit Gunther Hirschfelder).*

Prof. Dr. Gunther Hirschfelder studierte Geschichte, Volkskunde und Agrarwissen-

schaft in Bonn und promovierte 1992 an der Universität Trier über die Fernhandelsbeziehungen der Stadt Köln im Mittelalter. 2000 habilitierte er sich an der Universität Bonn mit einer Studie über den Alkoholkonsum an der Schwelle zum Industriezeitalter. Seine Tätigkeitsschwerpunkte sind u. a. die historische Anthropologie sowie kulturwissenschaftliche Brauch- und Ritualforschung. Außerdem stellt er die Geschichte und Gegenwart der europäischen Esskultur in den Mittelpunkt seiner heutigen Arbeit. Seit 2010 hat er die Professur für Vergleichende Kulturwissenschaft an der Universität Regensburg inne. Im Internationalen Arbeitskreis für Kulturforschung des Essens der Dr. Rainer Wild-Stiftung in Heidelberg ist Prof. Hirschfelder derzeit Vorstandsmitglied; Publikationen: Europäische Esskultur. Geschichte der Ernährung von der Steinzeit bis heute, Frankfurt–New York 2001 (Studienausgabe Frankfurt–New York 2005); Die Zukunft auf dem Tisch. Analysen, Trends und Perspektiven der Ernährung von morgen, Wiesbaden 2011 (hg. zusammen mit Angelika Ploeger und Gesa Schönberger); Wenn Menschen Tiere essen. Bemerkungen zu Geschichte, Struktur und Kultur der Mensch-Tier-Beziehungen und des Fleischkonsums, in: Jutta Buchner-Fuhs, Lotte Rose (Hg.), Tierische Sozialarbeit. Ein Lesebuch für die Profession zum Leben und Arbeiten mit Tieren, Wiesbaden 2012, 147–166 (gemeinsam mit Karin Lahoda).

¹⁸ Vgl. zu diesen Zusammenhängen auch: *OECD (Organisation für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung), OECD Umweltausblick bis 2050: Die Konsequenzen des Nichthandelns. Zusammenfassung 2012, im Internet: <http://www.oecd.org/env/indicators-modelling-outlooks/49889636.pdf> (Abruf: 13.12.2013); Martin L. Parry/Osvaldo F. Canziani/Jean P. Palutikof/Paul J. van der Linden/Clair E. Hanson (Hg.), *Climate Change 2007: Impacts, adaptation and vulnerability. Contribution of working group II to the fourth assessment report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge–New York 2007.*

Ilsebill Barta / Peter Parenzan

Die Ästhetisierung des Speisens – Ahnenkult als Tafelfreude

◆ Ein gedeckter Tisch sagt mehr als tausend Worte. Gerade in vergangenen Zeiten hatte der gedeckte Tisch z. B. bei feierlichen und höfischen Anlässen auch die Funktion zu zeigen, wie wichtig oder unwichtig man war. Und selbst das Porzellan, versehen mit entsprechenden Portraits, wurde zum gesellschaftspolitischen Statement. Der Artikel informiert über die Bedeutung des Tafelns und regt an, über die eigene Platzierung am gedeckten Tisch nachzudenken, denn noch immer sagt ein gedeckter Tisch mehr als tausend Worte. (Redaktion)

Die k.k. Hofsilber- und Tafelkammer in der Wiener Hofburg hatte seit jeher die Aufgabe, für die alltägliche und festliche Tafeldeckung des kaiserlichen Hofes und dessen Entourage die dem höfischen Decorum entsprechenden Objekte zur Verfügung zu stellen. Heute ist die Wiener Silberkammer eines der wenigen Museen, das die fürstliche Ausstattung vergangener Jahrhunderte noch vollständig zeigt. Ab 1918 wurde sie vom Hofdienst unter den Habsburgern auf direktem Weg in eine museale Schausammlung verwandelt. Nebenbei sei bemerkt, dass die Silberkammer auch heute noch für die offiziellen Bankette, zu denen der Bundespräsident der Republik einlädt, zum Teil mit historischem Tafelgerät deckt. So wird die Tradition des Tafelns als Staatsakt bis in die Gegenwart fortgesetzt. (Abb. 1) Natürlich sind wir heute weit entfernt von der früheren Prachtentfaltung; jedoch haben sich einige Formen des Zelebrierens von Gastfreundschaft sowie des Repräsentierens mit schönem, auch historischem Tafelgerät als Bestandteil republikanischen Zeremoniells bis ins bürgerliche Zeitalter erhalten.



Abb. 1: Gedeck für einen Staatsempfang im Zeremonien-saal der Hofburg (Serviette mit „Kaiserfaltung“)

In früheren Zeiten, vor allem im Barock, war die Repräsentation eines der wichtigsten Stilmittel, um die Reputation eines Hofes und seines Fürsten darzustellen. Neben Architektur, Kleidung und Theateraufführungen war das prunkvolle Tafeln

eine ganz bedeutende Handlung, um zu zeigen, wer man war oder auch sein wollte, sowohl vor der höfischen Gesellschaft und den internationalen Gesandten, als auch bei öffentlichen Tafeln vor dem Volk.

Das Tafeln hatte den Rang eines Staatsaktes, durch dessen Ritual und Zeremonien die Macht und Würde der Fürsten sinnfällig vor Augen geführt werden sollte.

Pomp, Pracht, Glanz, Magnifizenz und Splendor waren die zeitgenössischen Bezeichnungen für die gottähnliche Erscheinung eines Fürsten, ohne die er seinen Platz in der Ordnung der Welt nicht behaupten konnte. Die Repräsentation des Status drückte sich auch in den „solennen“ Festen aus, die ein hoher Herr zu Ehren seiner Gäste und zur Vermehrung seines Ruhmes veranstaltete. Neben den prachtvollen Einzügen und den fantastisch inszenierten Feuerwerken, Theater- und Opernaufführungen, bildete das opulente Bankett einen Höhepunkt des höfischen Festes. Pauken und Trompeten eröffneten den Einzug in den Festsaal, der dem Anlass entsprechend mit Tafeln und Prunkbuffets ausgestattet sowie abends durch Hunderte von Kerzen illuminiert wurde. Auf den Tafeln wetteiferten Tafelgerät, Tafelaufsätze und Schauspeisen um die Gunst des Auges. Nachdem die Herrschaften ihrem Rang gemäß Platz genommen hatten, bekam der Herrscher das Wasser und die Serviette zum Händewaschen gereicht. Auf das Tischgebet folgte der erste Gang der Speisen, der wie die folgenden oftmals durch Kanonenschüsse angekündigt wurde. Je nach Anlass des Bankettes bestand die Tafelgesellschaft nur aus den Fürsten oder der fürstlichen Familie; hatten hochrangige Gäste die Ehre, zur Tafel geladen zu werden, so war die Sitzordnung nicht selten Ergebnis langwieriger diplomati-

scher Verhandlungen. Der Zustrom der Zuschauer war groß. Hofstaat, diplomatisches Corps als auch hochgestellte Gäste betrachteten es als Ehre, den hohen Herrschaften beim Bankett ihre Aufwartung zu machen. Zu bestimmten Anlässen – wie Namens- und Geburtstage – sowie den hohen kirchlichen Feiertagen wurde auch „offene“ oder „publique“ Tafel gehalten, bei der man „honetten“ Personen (ehrsamen Bürgern) den Zutritt gewährte. Sehen und gesehen werden war zentraler Inhalt dieser Zeremonientafel, das Bankett war ein politischer Schauplatz, in den Worten der Zeit ein „Theatrum“, auf dessen Bühne sich die Tafelgesellschaft der Welt präsentierte.

Die Tafeln selbst bildeten ebenfalls eine Art Bühne, auf der ein Stück gegeben wurde, bei dem als Hauptakteure die mächtigen Speisenschüsseln, die gewaltigen Terrinen und die pompösen Tafelaufsätze auftraten. Sogenannte Galanteriespeisen, Schaugerichte aus Zucker, Tragant und Marzipan, führten unter Teilnahme der höchsten Gottheiten der Antike allegorische Szenen auf. Groß war die Zahl der Komparsen: Verschiedene Teller, Löffel, Gabeln, Messer, Leuchter und anderes Tafelgerät. Die Terrinen und Kasserollen waren streng symmetrisch angeordnet: Der Sitz hinter der Tischmitte, mit dem größten Tafelaufsatz gekennzeichnet, oft mit heraldischen Zeichen verziert, war dem Herrscher mit dem höchsten Rang vorbehalten. Der gesellschaftliche Rang definierte sich durch die aufsteigende Ordnung der Gefäße und des Tischschmucks zur Tischmitte hin. Das Gedeck des Ranghöchsten war nicht gleich dem der anderen Speisenden: sein Besteck war nicht aus Silber oder vergoldetem Silber, sondern aus purem Gold. (Abb. 2)

Nicht zu vergessen die Tafeltücher, die teilweise nach jedem Gang gewechselt



Abb. 2: Goldenes Mundzeug der Kaiserin Maria Theresia
Gold, Stahlklingen, Mitte 18. Jahrhundert



Abb. 3: Serviettentier als Tafelzier
Leinwandamast, gefaltet nach einer Anleitung
aus dem 17. Jahrhundert

wurden, und die kunstvoll „gebrochenen“ Servietten. (Abb. 3) Die Trinkgläser eroberten erst im 19. Jahrhundert die Tafel – davor wurden sie in der Regel für den Trunk von den Lakaien gereicht und dann wieder auf der Kredenz abgestellt.

Ein solches Schauspiel erforderte eine wohldurchdachte und gut organisierte Maschinerie: Bei den großen Banketten zu Huldigungen und Krönungen waren Hunderte von Menschen zu „tractiren“. In der Regel wurden drei Gänge oder Trachten mit jeweils bis zu 50 Speisen aufgetragen. Auch die üppigsten Tafeln stan-

den dabei nicht bloß unter der Maßgabe von reinem Vergnügen und ästhetischem Genuss, sondern der größtmöglichen Wirtschaftlichkeit. Der Anschein von verschwenderischem Aufwand war wohl kalkuliert im Rahmen höfischer Rationalität. Dieses Kalkül stellte sich auch – wie in der gesamten Festkultur – in den Dienst der Visualisierung und Ästhetisierung von Herrschaft, welche die Selbstbehauptung und den Status der Fürsten untereinander regelte und durch die Konkurrenz Einfallsreichtum, Differenzierung und Innovation an der Tafel vorantrieb.

Das Habsburger Service

Das früher „Laxenburger Service“ genannte Dessert-Service, von Kaiser Franz (II.) I. zur 1824 stattfindenden Hochzeit seines Sohnes Franz Carl mit Sophie von Bayern bestellt, ist in romantisch-gotisierenden Formen gestaltet. Mit den Porträts habsburgischer Herrscher und ihrer Frauen geschmückt ist es ein Symbol für das Interesse von Kaiser Franz, das Geschlecht der Habsburger anhand dieser Rückschau auf die Dynastie entsprechend darzustellen und der Gegenwart zu präsentieren. Es ist ein Versuch, der eigenen Vergangenheit habhaft zu werden, um sie für eine ganz bestimmte Interpretation einzusetzen. Dieser Versuch korreliert vor allem mit dem Plan, die schweizerische Habsburg, das mittelalterliche Stammschloss der Dynastie, im Park von Schloss Laxenburg zu rekonstruieren und wiederaufzubauen.

In den Jahren 1798–1801 ließ sich Kaiser Franz II. (als österreichischer Kaiser ab 1804 Kaiser Franz I.) in Laxenburg südlich von Wien „ein Gartenhaus in Gestalt einer gotischen Burgfeste“ erbauen. Nach dem Verlust der deutschen Kaiserkrone

1806 ließ er zwei Ehrenhallen für Monarchie und Kaiserhaus errichten, um seinen legitimen Anspruch auf Reich und Krone – vor allem gegenüber Napoleon – zu dokumentieren. In Rollenspielen erschien die kaiserliche Familie in mittelalterlichen Kostümen und, als ihre Vorfahren verkleidet, in dem heute noch existierenden „Rittergau“ auf der imaginären Bühne.

Der Ahnenkult als regressive Strömung des Adels in der Romantik steht bei der Franzensburg im Vordergrund. Die genealogischen Legitimationsstrategien, die auf das Erbe des Blutes setzten und nicht auf individuelle Fähigkeiten, wurden von den Herrschenden gegen aufklärerische Ideen eingesetzt. Ausdruck dieses Denkens ist ein Porzellanservice, das der kaiserlichen Tafel als Dessert-Service zur Verfügung stand: Es wurde von der Wiener Porzellanmanufaktur 1821–1824 angefertigt. Im ältesten Inventar der Silberkammer von 1836 erscheint es als „Porzellanservice Nr. VII zum Dessert, auf gothische Art mit Gemälden des Hauses Habsburg“.

Zum Ankaufsakt von 1824 im Haus-, Hof- und Staatsarchiv (HWA 1824/R17) gehört eine genaue Aufzählung und Beschreibung des Services sowie die Aufzählung der Herrscherporträts, die aus der habsburgischen Porträtsammlung des Schlosses Ambras bei Innsbruck, darunter auch der große Stammbaum Maximilian I., auf das Service kopiert worden sind.

Das Service besteht aus einem großen, dreiteiligen Tafelaufsatz (Abb. 4); dieser dient als Mittelstück bei der Präsentation auf einer Galatafel. Ihn schmücken auf den beiden Längsseiten sechs Porträts von Herrschern in der Nachfolge Rudolph I. sowie Wappenfelder an den Schmalseiten. Zwei kleinere tabernakelförmige Aufsätze sind mit gotischen Wimpergen geschmückt; erneut sind habsburgische

Herrscher und Doppeladler das Thema der Malerei auf den Porzellanfliesen mit Goldgrund. (Abb. 5)

Weiters besteht das Service laut Inventar aus „4 Eistöpfen mit Postamenten, 8 Kühlkesseln zu Flaschen, 4 detto zu Gläser, 8 Obstkörbe mit Postamente, 2 Vasen mit Postamente, 8 ovale Compots, 6 runde detto, 4 runde Sulzschalen, 30 Suppenteller und 60 Dessertteller“. (Abb. 6–9) Der Bestand ist fast ohne Verluste bis heute gleich geblieben.

Im Archiv fand sich glücklicherweise ein genauer Plan einer Aufstellung des Services, sodass wir in der seltenen Lage sind, dieses Porzellanservice in der originalen Aufstellung einer Hoftafel positionieren zu können. (Abb. 10)

Abgesehen von den schon genannten Motiven – eine öffentliche Zurschaustellung des Kaisers und seines Familienkreises, aber auch eine bei öffentlichen Zeremonialtafeln gebotene Ahnenverehrung beim Diner – ist das Tafelservice auch deshalb historisch interessant, weil durch die formale Ähnlichkeit der Tafelaufsätze mit Reliquienschreinen oder Altartabernakeln und der Kühlgefäße mit Messkelchen ein unübersehbar sakraler Zusammenhang geschaffen wird, der im Anklang an das christliche Messopfer die immer wiederkehrende Erneuerung der „geheiligten“ Dynastie verspricht. Ein solches Analogiedenken entspräche noch der barocken Allegorik der Habsburgerdarstellung, in der sich die Dynastie noch glaubhaft auf das Gottesgnadentum gründen konnte.

Zum anderen erfährt das Essen an dieser Tafel mit diesem Aufsatz durch die Ästhetisierung des Stammbaums sowie durch die bildliche Präsenz der Ahnen eine weitere atavistische Bedeutung: Wie von heidnischen und christlichen Totenmahlen bekannt, wird mit den – auf verschie-



Abb. 4: Habsburgerservice: Mittelstück
Wiener Porzellanmanufaktur 1821–1824. Bildnisse der Habsburgischen Herrscher Albrecht I., Rudolph I., Friedrich II. (alle Rückseite), Albrecht II., Maximilian I. und Friedrich IV.



Abb. 5: Tafelaufsatz
Wiener Porzellanmanufaktur 1821–1824
Portrait Rudolph II.



Abb. 6: Eistopf
Portraits von Wenzel von Böhmen und Gutta,
der Tochter Rudolph I.



Abb. 7: Vase mit Portrait Leopolds I.
Wiener Porzellanmanufaktur 1821–1824



Abb. 8: Glaskühler
Wiener Porzellanmanufaktur 1821–1824



Abb. 9: Ruinenteller (Speiseteller) – Schloss Freudenstein
Wiener Porzellanmanufaktur 1821–1824



Abb. 10: Habsburgerservice: Aufstellung nach Originalplan
Wiener Porzellanmanufaktur 1821–1824



Abb. 11: Kompottschaale
Wiener Porzellanmanufaktur 1821–1824

denste Weise imaginierten – Altvorderen gefeiert sowie mit und von ihnen gegessen (real, symbolisch, ritualisiert), um sich ihre Eigenschaften einzuverleiben und in der genealogischen Kette einen Erbenplatz zu sichern („Erbe“ bedeutet etymologisch auch ein „Ahnenopfer darbringen“).

Das Erbe und die Herrscherlegitimation des adeligen Blutes wurden – in dieser überfeinerten höfischen Inszenierung des Ewigkeitsanspruchs der Dynastie – bürgerlichen Gleichheitsideen und Ansprüchen entgegengesetzt. Angesichts dieses Tafelgeräts wurden zudem Assoziationen zu mythischen Gralsschalen, von denen die

Weiterführende Literatur:

Ilsebill Barta-Fliedl / Andreas Gugler (Hg.), *Tafeln bei Hofe. Zur Geschichte der fürstlichen Tafelkultur in Europa*, Hamburg 1998. (vergriffen)

Hans Ottomeyer / Michaela Völkel (Hg.), *Die öffentliche Tafel. Tafelzeremoniell in Europa 1300–1900*, Deutsches Historisches Museum, Berlin 2002.

Ulrike Zischka / Hans Ottomeyer / Susanne Bäumler (Hg.), *Die anständige Lust. Von Eßkultur und Tafelsitten*, München 1993.

Habsburger eine in ihrem Besitz zu haben glaubten (heute in der Schatzkammer in Wien), und von dessen Grals-Rittern sich jedes große Herrschergeschlecht in Europa herzuleiten wusste, geweckt. (Abb. 11)

Der heilige Gral symbolisiert Tod, Wiedergeburt und Erneuerung sowie den Stammbaum als transsubstantialisierte Erscheinungsform der Gralhüterfamilie. Zudem ist er eine nie versiegende Nahrungsquelle für den, der ihn besitzt. Daher könnte man die Franzensburg als Gralstempel mit dort stattfindenden mittelalterlichen Ritterspielen interpretieren. Das Tafelservice konnte seinerseits als kompensatorische Strategie gegen den Macht-, Status- und Charismaverlust der kaiserlichen Dynastie von Gottesgnaden im nachrevolutionären Zeitalter eine wichtige Funktion des Ahnen- und Erbenkults übernehmen.

Nachdem sich der bürgerliche Napoleon zum Kaiser gekrönt hatte, wollte Franz (II.) I. durch die Ausstattung seiner „Franzensburg“ demonstrieren, mit welcher (Ahnen-)Berechtigung er sich Kaiser nennen durfte. Das Service war auch nicht zufällig für die Hochzeit seines Sohnes Franz Carl mit Sophie von Bayern in Auftrag gegeben worden, ein Fest, das ein generatives Verhalten erhoffen ließ. Die Hoffnung erfüllte sich – aus dieser Verbindung entstammten die regierenden Mitglieder der Dynastie im 19. Jahrhundert.

Wie über diesen Anlass hinaus dieses Dessert-Service politisch einsetzbar war, zeigt sich daran, dass es bei den Krönungsfeierlichkeiten für Kaiser Ferdinand I. in Prag 1836 und Mailand 1838 zum Einsatz kam.

Die Autoren: MR Dr.ⁱⁿ Ilsebill Barta, Jg. 1953; *Studium der Kunstgeschichte, Psychologie und Volkskunde in Wien und Ham-*

burg, wissenschaftliche Leiterin des Hofmobiliendepots-Möbel Museum Wien und der Silberkammer Hofburg Wien; Lehraufträge zur Frauenforschung an der Universität Wien; Ausstellungen und Publikationen zur Körpersprache und Physiognomik, zur Porträtmalerei, über den Kulturhistoriker Aby Warburg, zum Kunstgewerbe, zur Geschichte der Habsburger, zur Möbelgeschichte und zum Design sowie zur „Arisierung“ von Wohnungseinrichtungen 1938 in Wien, Mitglied des Kunst-Rückgabebeirats der Republik Österreich, Mitglied des Denkmalbeirats und des Kuratoriums des Technischen Museums Wien; Publikationen (Auswahl): zusammen mit Christoph Geissmar (Hg.), *Die Beredsamkeit des Leibes. Zur Körpersprache in der Kunst*, Wien 1992; *Familienporträts der Habsburger. Dynastische Repräsentation im Zeitalter der Aufklärung* (Publikationsreihe der Museen des Mobiliendepots 11), Wien 2001; Hg.: *Kronprinz Rudolf – Lebensspuren* (Publikationsreihe

der Museen des Mobiliendepots 26), Wien 2008.

MR i.R. Dr. Peter Parenzan, Jg. 1939, Matura in Salzburg 1958, Studium der Kunstgeschichte in Wien, ab 1973 im Bundesdienst, Leiter der zwei Museen der Bundesmobilienvverwaltung Wien (Hofmobiliendepot – Möbelmuseum Wien und die Hofsilber- und Tafelkammer), Kurator zahlreicher Ausstellungen zu diesem Thema im In- und Ausland, seit Ende 2003 in Pension, fallweise kuratorische Arbeit für Ausstellungen zum Thema Wiener Wohn- und Tafelkultur; Publikationen (Auswahl): *Vienne 1815–1848. À l'Époque Biedermeier*, Paris 1990; zusammen mit Ilsebill Barta-Fliedl (Hg.), *Die Lust und Last des Erbens – Die Sammlungen der Bundesmobilienvverwaltung Wien*, Wien 1993; *Ehemalige Hofsilber- & Tafelkammer. Band 1. (Silber, Bronzen, Porzellan, Glas)*, Wien 1996, *Ehemalige Hofsilber & Tafelkammer. Band 2. Der kaiserliche Haushalt*, Wien–München 1997.

© Alle Fotos Bundesmobilienvverwaltung, Silberkammer, Hofburg Wien.

Abb. 1–3: *Marianne Haller* (Fotografin).

Abb. 4–11: *Andreas Gugler* (Fotograf).

Felicitas Schneider / Marion Huber-Humer

Containern und Waste Cooking – Das Unbehagen an der Überflussgesellschaft

◆ Angesichts des verbreiteten Wegwerfens genießbarer Lebensmittel rufen AktivistInnen zum sorgsameren Umgang mit Lebensmitteln nicht nur auf, sie sammeln, kochen und essen auch weggeworfene Lebensmittel (Containern), wollen sich möglichst unabhängig vom Konsum machen bzw. üben Kritik am Kapitalismus (Freeganismus). Die Autorinnen behandeln damit verbundene rechtliche Fragen, weisen auf Beispiele einer „Institutionalisierung des Containerns“ hin und appellieren, Gründe für das Verschenden von Lebensmitteln von vornherein zu vermeiden. (Redaktion)

1 Einleitung

Die Versorgung mit Lebensmitteln ist mehr als nur ein physiologisches menschliches Bedürfnis. Es bestehen gleichzeitig auch vielfältige Zusammenhänge mit Bereichen wie Gesellschaft, Genuss, Kultur, Religion, moralischer Verantwortung und Gesundheit.¹ Durch verschiedene Entwicklungen kommt es zu einer zunehmenden Entfremdung des durchschnittlichen Konsumenten vom Lebensmittel, einer sinkenden Wertschätzung und dem gesteigerten Bewusstsein, „sich das Wegwerfen von Lebensmitteln leisten zu können“. Schließlich hat man die Krise nach dem 2. Weltkrieg endgültig hinter sich gelassen.

Die Aufforderung zum sorgsameren Umgang mit Lebensmitteln wird schon in der Bibel sichtbar. So lässt die Stelle der wunderbaren Brotvermehrung (Lk 9,13–17) hinsichtlich „Restl-Verwertung“

(Handhabung von Speiseresten) einen gewissen Interpretationsspielraum zu: „... Er brach die Brote in Stücke, zerteilte auch die Fische und gab alles den Jüngern, damit sie es an die Menge austeilten. Und die Leute aßen und wurden alle satt. Was sie an Brotstücken übrig ließen, wurde eingesammelt: Es waren zwölf volle Körbe.“

Die Schätzungen, wie viele genießbare Lebensmittel heute weltweit weggeworfen werden, schwanken in der Literatur zwischen 10 % und 40%.² Diese große Bandbreite verdeutlicht, dass die Datenlage immer noch sehr mangelhaft und zudem wegen unterschiedlicher Definitionen und Erhebungsmethoden schwer vergleichbar ist. Im Allgemeinen umfasst der Begriff Lebensmittelabfall verschiedene Abfallströme, die entlang der Wertschöpfungskette anfallen. Diese beinhalten Schäl- und Putzreste genauso wie „ganze“ Lebensmittel, die z. B. wegen kleinerer Mängel an der

¹ Felicitas Schneider, Lebensmittel im Restmüll – Ursachen und Auswirkungen. 2nd BOKU Waste Conference 2007, 16. – 19. April 2007, Wien 2007.

² Julian Parfitt / Mark Barthel / Sarah Macnaughton, Food waste within food supply chains: quantification and potential for change to 2050, in: Philosophical Transactions. Royal Society: Biological Sciences 365 (2010), 3065–3081 (DOI: 10.1098/rstb.2010.0126).

Verpackung aussortiert werden. Unter Lebensmittelverschwendung, also dem Wegwerfen von genießbaren Lebensmitteln, wird zumeist jener Anteil der gesamten Lebensmittelabfälle verstanden, die zwar ursprünglich für den menschlichen Verzehr gedacht waren, aus verschiedenen Gründen jedoch aus der menschlichen Ernährungsversorgung herausgenommen werden.

Eine Studie der „Food and Agriculture Organisation“ (FAO) aus dem Jahr 2011 schätzt, dass rund 30% der weltweiten Produktion an genießbaren Lebensmitteln entlang der Wertschöpfungskette entsorgt werden, was umgerechnet rund 1,3 Mrd. Tonnen pro Jahr entspricht.³ Während in Industriestaaten oftmals überzogene Ansprüche an Hygiene, Aussehen und Frische der Produkte für das Wegwerfen verantwortlich sind, fehlen in Entwicklungs- und Schwellenländern meist adäquate Infrastrukturen (z.B. trockene und vor Schädlingen geschützte Lagerräume), um Lebensmittel optimal nutzen zu können.

Andererseits hungern weltweit rund 870 Mio. Menschen,⁴ selbst in Industriestaaten gibt es Menschen, die sich keine ausreichende Versorgung mit Lebensmitteln leisten können. Auch wenn die Datenlage bezüglich vermeidbarer Lebensmittelabfälle Informationslücken aufweist,

ist klar, dass die Menschheit derzeit nicht mit einem Produktionsproblem, vielmehr mit Ineffizienz und Verteilungsschwierigkeiten konfrontiert ist. In Österreich landen allein in den Haushalten jährlich rund 158.000 Tonnen an genießbaren Lebensmitteln im Restmüll.⁵ Weitere Mengen werden zusätzlich in andere Entsorgungswege eingebracht, wie den Kanal, in die getrennte Bioabfallsammlung, selbst im Garten kompostiert oder an Haustiere verfüttert. Konkrete Zahlen für weggeworfene Lebensmittel bei anderen Akteuren wie Landwirtschaft, Verarbeitung, Groß- und Einzelhandel sowie Gastronomie liegen für Österreich derzeit noch nicht vor.⁶

Menschen, die sich aus Not von den Überschüssen der Gesellschaft ernährt haben, hat es immer schon gegeben; dieser Umstand wird wohl bedauerlicherweise immer bestehen bleiben. In den letzten Jahren wird es jedoch zunehmend zum Ausdruck eines persönlichen Protestes gegen die etablierte Konsumgesellschaft schlechthin, sich aus unterschiedlichen moralisch-ethischen Gründen aus dem Rest- oder Biomüll zu ernähren.⁷ Der vorliegende Artikel stützt sich auf Informationen aus der Literatur bzw. aus dem Internet sowie vor allem auf zahlreiche Gespräche bei mehr oder weniger zufälligen Begegnungen mit praktizierenden Aktivisten.

³ *Jenny Gustavsson* u. a., *Global Food Losses and Food Waste. Extent, Causes and Prevention*, Rome 2011.

⁴ *Welthungerhilfe* u. a., *Welthunger-Index – Herausforderung Hunger: Widerstandsfähigkeit stärken, Ernährung sichern*, Bonn–Washington DC–Dublin 2013 (verfügbar unter <http://www.welthungerhilfe.de/ueber-uns/mediathek/whh-artikel/welthunger-index-2013.html>; letzter Abruf: 10.12.2013).

⁵ *Felicitas Schneider* u. a., *Sekundärstudie Lebensmittelabfälle in Österreich. Endbericht, im Auftrag des Bundesministeriums für Land- und Forstwirtschaft, Umwelt und Wasserwirtschaft*, Wien 2012.

⁶ Ebd.

⁷ *Felicitas Schneider*, *Lebensmittel im Restmüll* (s. Anm. 1).

2 Erläuterung der Terminologie

Die Begriffsdefinition selbst gestaltet sich vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet bereits schwierig, da fundierte, öffentlich verfügbare Literatur von anerkannten Forschern zum Thema äußerst spärlich vorhanden ist. Dies ergibt sich wesentlich aufgrund des Bereichs selbst und so bedarf es des Rückgriffs auf Internetseiten und Blogs von diversen Netzwerken oder Aktivisten. Es soll jedoch nicht der Eindruck erweckt werden, dass es sich hier um eine vorübergehende Ideologie handelt, die sich beim Auftauchen des nächsten interessanten Themas wieder verflüchtigt.

In den letzten Jahrzehnten hat sich eine umfangreiche Terminologie zum Thema entwickelt, die in ihrem Gesamtumfang im vorliegenden Rahmen nicht vollständig dargestellt werden kann. Es soll daher nur ein Überblick zu den geläufigsten Begriffen gegeben werden.

Das Wort „Containern“ bezeichnet nach Wikipedia *„die Mitnahme weggeworfener Lebensmittel aus Abfallcontainern“* und umfasst *„die bekannteste Praxis des Freeganismus und [ist] ein fixer Teilbereich dieser Lebensweise [...]“*⁸. „Freeganismus“ selbst wird bei Wikipedia als *„eine politisch motivierte Lebenshaltung, deren Anhänger den eigenen Lebensunterhalt möglichst unabhängig von Konsum zu bestreiten versuchen“*⁹, beschrieben. Gemäß Christa Edlmayr¹⁰ reicht die Entstehung des Begriffs und der Bewegung in die Mitte der 1990er-Jahre New Yorks zurück. Diese Einstellung zieht eine weitreichende Um-

stellung des herkömmlichen Lebensstils nach sich und betrifft neben dem Zugang zu Lebensmitteln auch Geldwirtschaft, Bekleidung, Wohnen, Mobilität, Bildung ... Charakteristisch ist die freiwillige Entscheidung eines Freegans, der herkömmlichen Konsumwirtschaft den Rücken zu kehren und in Richtung einer antikonsumentischen und antikapitalistischen Wirtschaftsform des Nutzens von Gütern ohne Geldfluss zu gehen. Zumeist herrschen also weder soziale Bedürftigkeit noch Notwendigkeit vor. Abgeleitet wird „Freegan“ von „free“ (frei) und „vegan“ (Ablehnung der Nutzung von Tieren und tierischen Produkten). Der deutschsprachige Begriff „Mülltauchen“ ist die wörtliche Übersetzung des Englischen „Dumpster Diving“, was so viel wie „im Abfallcontainer tauchen“ bedeutet. Er ist weitgehend mit dem „Containern“ gleichzusetzen. Der bodenständige Wiener Begriff des „Geobben“ ist auf die Wörter „Gemüse“, „Obst“ sowie „klauben“ zurückzuführen und bereits seit Ende der 1990er-Jahre im Großraum Wien bekannt.

3 Geschichtliche Entwicklung

Containern ist im weitesten Sinn eine Weiterentwicklung bzw. die moderne Form des „Auflesens“ in unserer urbanen Überflusgesellschaft. Unter „Auflesen oder Nachlesen“ versteht man das Einsammeln liegengeliebener Früchte von Feldern, Weinbergen oder Bäumen nach der bereits erfolgten Ernte. Schon im Alten Testament trifft man auf das Gebot, den Ar-

⁸ Art. Containern, in: <http://de.wikipedia.org/wiki/Containern> (letzter Abruf: 02.12.2013).

⁹ Art. Freeganismus, in: <http://de.wikipedia.org/wiki/Freeganismus> (letzter Abruf: 02.12.2013).

¹⁰ Christa Edlmayr, *Living Beyond Capitalism. Mülltonnentauchen als konsumkritische Praxis*, Wien 2009 (Magisterarbeit an der Universität Wien, Fakultät für Sozialwissenschaften).

men ein „Nachleserecht“ einzuräumen. In Lev 19,9–10 heißt es: „Wenn ihr die Ernte in eurem Land einbringt, dann sollt ihr das Getreide nicht bis zum äußersten Rand eurer Felder abschneiden und keine Nachlese halten. Auch in euren Weinbergen sollt ihr keine Nachlese halten und die Trauben, die zu Boden fallen, nicht aufsammeln. Lasst sie für die Armen und die Ausländer liegen.“ In Frankreich hat das Recht des „glaner“ (frz. für „auflesen“, „einsammeln“) schon eine sehr lange Tradition (s. Abb. 1) und existiert heute noch.¹¹ Auch in einigen Gegenden Deutschlands gibt es noch den Brauch, bedürftigen Personen das Nachlesen (auch „stoppeln“ genannt) zu gestatten. Heute wird das Nachlesen im großen Stil ebenso von humanitären Organisationen durchgeführt, beispielsweise auf Feldern, die aus ökonomischen Gründen nicht abgeerntet werden.¹² Zumeist ist es allerdings grundsätzlich verboten, fremde Felder ohne explizite Erlaubnis nachzulesen.



Abb. 1: Les Glaneuses („Die Ährenleserinnen“) von Jean-François Millet (Radierung aus 1857)¹³

In bestimmten gesellschaftlichen Schichten war es schon in früheren Zeiten durchaus üblich, sorglos mit Lebensmitteln umzugehen und diese nicht selbst zu verzehren. Ende des 19. Jhs. wurde man gewahr, dass in amerikanischen Haushalten größere Mengen an eigentlich genießbaren Lebensmitteln in den Hausmüll entsorgt werden.¹⁴ Diesen Umstand spricht ein US-amerikanisches Plakat aus dem 1. Weltkrieg an, welches die Verschwendung von Lebensmitteln als „das größte Verbrechen im Christentum“ bezeichnet (Abb. 2). Während in den 1960er-Jahren in Europa noch eine Unterversorgung mit Lebensmitteln herrschte, wurden Ende der



Abb. 2: Poster aus 1917 zum sorgsamem Umgang mit Lebensmitteln, Plakat der U.S. Food Administration aus der Zeit von 1917 bis ca. 1919.¹⁵

¹¹ Art. Ährenlesen, in: <http://de.wikipedia.org/wiki/Ährenlesen> (letzter Abruf: 12.12.2013).

¹² Ebd.

¹³ Quelle: http://de.wikipedia.org/wiki/Jean-Francois_Millet.

¹⁴ Felicitas Schneider, The History of Food Wastage. 3rd international Conference „Waste – The Social Context“, May 08–11, 2011, Edmonton, Alberta 2011. Proceedings online: <http://www.ewmce.com/Default.aspx?pageId=1701254> (letzter Abruf: 10.12.2013).

¹⁵ Quelle: www.st-andrews.ac.uk/~waste/timeline/posters.html

1970er-Jahre sogar Überschüsse produziert.¹⁶

Bereits 1993 wurde vom Amerikaner John Hoffman ein Buch veröffentlicht, welches dessen eigenes (Familien)Leben mit Lebensmitteln und Gegenständen aus dem Abfallbehälter beschreibt. Darüber hinaus gibt es umfangreiche Tipps für eigenes Containern. Er selbst betont in seinem Buch, aufgrund der gesammelten Lebensmittel noch nie ernsthaft krank geworden zu sein, obwohl er schon seit seiner Kindheit dumpstert.¹⁷

Im Herbst 1998 wurde in Wien das GeOb-Kollektiv, das Gemüse- und Obst-Kollektiv, welches von Ronny W. initiiert wurde, gegründet.¹⁸ Der Name „Kollektiv“ wurde bewusst als Ableitung vom lateinischen Wort „colligere“, was so viel wie „sammeln“ bedeutet, gewählt. Die Aktivitäten der Wiener Geobber waren auch aufgrund zahlreicher Presseartikel bekannt. Über das Internet boten sie Listen mit den besten Sammelplätzen sowie Aktionen zum gemeinsamen Kochen und Verzehren der gesammelten Lebensmittel für die interessierte Öffentlichkeit an. Nach dem Rückzug von Ronny W. ist es zunehmend still um das GeOb-Kollektiv geworden. Es ist anzunehmen, dass sich die Beteiligten

anderen Initiativen angeschlossen haben.

Nach Oldag¹⁹ wird der Amerikaner Adam Weissman, „ein Tierschützer und Anti-Kapitalist aus Hackensack in New Jersey“, als einer der Initiatoren der Freegan-Szene in New York angesehen. Etwa seit dem Jahr 2000 lebt er nach obiger Philosophie und soll auch die englischsprachige Informationsinternetseite zum Thema Freegans (<http://freegan.info/>) initiiert haben. Bis heute bietet die Webseite mehr oder weniger regelmäßige Diskussionsabende und gemeinsame „Trash Tours“ an, bei denen Neueinsteiger von Profis direkt vor Ort in die beste Vorgehensweise beim Containern eingeweiht werden. Manche der Veranstaltungen sind ausdrücklich für Journalisten geöffnet.

Die internationale Bewegung *Food Not Bombs* (FNB) wird als radikal links eingestuft und existiert nach eigenen Angaben seit 1980.²⁰ Auf der Webseite der Wiener Gruppe wurde Anfang Dezember 2013 jedoch der Vermerk gefunden, dass sich die Gruppe in der derzeitigen Form mit 8. November 2013 aufgelöst hat.²¹

Die Anzahl der Personen, die international oder in Österreich aktiv containern, ist nicht bekannt. Im Jahr 2009 schätzte ein Wiener Aktivist den harten Kern der

¹⁶ Michael G. Möhnle, *Der Landwirt als Rohstoffproduzent. Die industrielle Chance der Agrarwirtschaft im Europa 2000. Ein Feld der neuen Möglichkeiten (Geschichte und Staat 295)*, München 1993.

¹⁷ Christa Edlmayr, *Living Beyond Capitalism* (s. Anm. 10), 41.

¹⁸ Robert Sommer, Ronny Wytek, *Selbstversorger. Die Biotonne lädt zum Schmausen ein* (<http://www.raketa.at/ronny-wytek-selbstversorger/>; letzter Abruf: 03.12.2013); Elisabeth Schmied, (Weiter-)Nutzung brauchbarer Produkte als Beitrag zur Abfallvermeidung, Wien 2003 (Diplomarbeit am Institut für Abfallwirtschaft, Universität für Bodenkultur, Wien.)

¹⁹ Andreas Oldag, *Angewandte Konsumkritik. Tauchen im Müll*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 19. Mai 2010 (www.sueddeutsche.de/wirtschaft/angewandte-konsumkritik-tauchen-im-muell-1.901845; letzter Abruf: 02.12.2013).

²⁰ Art. *Food Not Bombs*, in: http://de.wikipedia.org/wiki/Food_not_bombs (letzter Abruf: 02.12.2013).

²¹ *FNB Wien*, *Food not Bombs – alles für alle* (<http://foodnotbombs-wien.blogspot.co.at/>; letzter Abruf: 02.12.2013).

regionalen Freeganer auf rund 40 Personen, jener, die containern, auf rund 200 Menschen.²² Worauf sich diese Schätzung stützt, ist allerdings nicht bekannt.

Zunehmend erhält Containern den Anschein, gesellschaftsfähig zu werden. Die Grenze zwischen Illegalität und geduldeter Praxis verschwimmt zunehmend in der gesellschaftlichen Wahrnehmung, was vermutlich an den zahlreichen öffentlichen Veranstaltungen liegt, die auch in Österreich zum Thema stattfinden. So bot das Projekt „Colonia Catering“ beim Kunst- und Kulturfestival SOHO in Ottakring bereits im Mai 2008 eine Workshopreihe mit Theorie- und Praxisteil für angehende Waste Diver an, wobei die gesammelten Lebensmittel später verkocht und öffentlich im Rahmen eines „Colonia Catering Banketts“ kostenlos abgegeben wurden.²³

Im September 2013 wurde im Rahmen des Kulturprojektes „Wienwoche“ ein „wastecooking's free supermarket“ in Wien-Ottakring eröffnet. Hier werden sowohl Lebensmittel, die aus dem Abfallbehälter geholt wurden, als auch Lebensmittel direkt vom Produzenten kostenlos für alle zum Mitnehmen angeboten. Am Eröffnungswochenende gab es eine waste cooking Session sowie ein Wastebrunch mit Expertengesprächen.²⁴ Betreiber des Ladens sind die wastecookers, eine Gemeinschaft aus Filmemachern, Mülltauchern und Köchen, die eine gesellschaftskritische Kochshow produzieren. Es wird ausschließlich mit Lebensmitteln aus dem

Abfall gekocht. Die Idee soll eine Verbindung zwischen Kunst, Politik und Aktivismus schaffen, die Gefühl und Intellekt miteinander verknüpft.²⁵

Durch solche Veranstaltungen, aber auch durch Mundpropaganda, werden zunehmend Personen außerhalb der klassischen autonomen Szene mit dem Containern vertraut und praktizieren dieses. Beweggründe sind zumeist, dass die weggeworfenen Lebensmittel einfach zu schade für den Abfall sind, und genutzt wird, was sich ohne besonders großen Aufwand einsammeln lässt. Edlmayr²⁶ hat in ihrer Arbeit fünf Wiener interviewt, die ihre Lebensmittel und andere Produkte aus Abfallbehältern entnehmen oder früher davon gelebt haben. Neben finanziellen Gründen, die zu dieser Vorgehensweise geführt haben, werden humanistische Beweggründe (z. B. Ausbeutung von Entwicklungsländern für Lebensmittelproduktion für Industriestaaten), persönliche Genugtuung aufgrund der eigenen politischen Haltung genannt. Ebenso sollen „Lebensmittel wieder in Wert gesetzt werden“. In persönlichen Gesprächen der Autoren werden bei anderen Aktivisten auch Gründe aus der Tierrechtsbewegung als Motive für das Containern angegeben.

4 Rechtliche Situation

Die rechtlichen Rahmenbedingungen im Zusammenhang mit Containern werden

²² S. Mitteregger, Einkaufen in der Mülltonne, in: Wiener Bezirkszeitung, Ausgabe 10, Ottakring 2009, 12–13.

²³ Vgl. Christa Edlmayr, Living Beyond Capitalism (s. Anm. 10), 49.

²⁴ Roman David-Freihl, Abgelaufen – „riecht aber ganz frisch“, in: Der Standard, 21./22. September 2013, 11 (<http://derstandard.at/1379291556346/Lebensmittel-aus-dem-Muell-Abgelaufen---riecht-aber-ganz-frisch>; letzter Abruf: 03.12.2013).

²⁵ Vgl. <http://www.wastecooking.com> (letzter Abruf: 26.11.2013).

²⁶ Christa Edlmayr, Living Beyond Capitalism (s. Anm. 10), 72.

derzeit sehr unterschiedlich interpretiert. Gerhard Jarosch, Sprecher der Staatsanwaltschaft Wien, erklärte 2009 in einem Standard-Artikel gegenüber der Presse, dass „Müll eine herrenlose Sache sei“. Die Tageszeitung Standard interpretierte diese Aussage dahingehend, dass daher „Lebensmittel aus dem Müll zu fischen nicht strafbar sei“²⁷.

Bei der prinzipiellen Überlegung zum Containern als Straftat oder Nicht-Straftat spielt der Umstand eine wichtige Rolle, ob der subjektive Abfallbegriff des § 2 AWG 2002 anwendbar ist oder nicht. Demnach sind Abfälle bewegliche Sachen, deren sich der Besitzer „entledigen will oder entledigt hat“. Werden diese „Sachen“ noch dazu in genormte Abfallsammelbehälter eingebracht, unterliegen diese dem Abfallbegriff und gehen somit in den Besitz des autorisierten kommunalen oder privaten Abfallsammlers (mit gesetzlicher Abfallsammelerlaubnis) über. Containern von Lebensmitteln aus Abfallbehältern der Systemmüllsammlung ist demnach „Abfalldiebstahl“ – so grotesk und unverständlich dies auch klingen mag. Allerdings gibt es mittlerweile schon einige Rechtsprüche des Europäischen Gerichtshofes und des Verwaltungsgerichtshofes, dass der Abfallbegriff nicht eng ausgelegt werden darf und anhand sämtlicher Umstände zu beurteilen sei.²⁸

Anzeigen von „Container-Praktiken“ sind daher bisher eher selten und stellen

im Allgemeinen die Ausnahme dar. Laut Smechowski und Baumeyer²⁹ werden in Deutschland Verfahren gegen Abfalldiebe meist wegen zu geringem oder nicht vorhandenem Warenwert eingestellt und nach Strafgesetzbuch § 248 nur auf Antrag weiter verfolgt, solange keine Sachbeschädigung vorliegt. Nach Angaben der taz³⁰ wurde in Köln eine Frau wegen „*gemeinschaftlichen Diebstahls in einem besonders schweren Fall*“ angezeigt, das Verfahren jedoch bei Leistung von 60 Stunden gemeinnütziger Arbeit eingestellt. In Lüneburg wiederum wurde ein Mann wegen Diebstahls und Hausfriedensbruchs zu 25 Tagessätzen á 5 Euro verurteilt.³¹

Auch in Österreich sind Anzeigen selten. Wie soll man als Unternehmen in der Öffentlichkeit glaubwürdig argumentieren, dass es besser sei, Lebensmittel wegzuwerfen anstatt zu essen – Recht hin oder her! Einige Unternehmen tolerieren mittlerweile die Tätigkeiten von Waste Divern in ihren Müllräumen, solange keine Beschädigungen oder Verschmutzungen verursacht werden.

Während in Berlin Containerer durch aufgestellte Hinweisschilder „Vorsicht Ratengift“ abgeschreckt werden sollten,³² berichtete die internationale Presse 2008 erstmals von einer tatsächlichen Giftausbringung in Schweden. Es wurden Warnhinweise aufgestellt und der Inhalt der

²⁷ Maria Kapeller, „Joghurt, Krapfen, Paprika: Von der Mülltonne frisch auf den Tisch“, in: Der Standard, 30. März 2009 (<http://derstandard.at/1237228229225/derStandardat-Reportage-Joghurt-Krapfen-Paprika-Von-der-Muelltonne-frisch-auf-den-Tisch>; letzter Abruf: 12.12.2013).

²⁸ M. Eisenberger, Gutachten zur rechtlichen Problematik der Abfallsammlung und des Abfalltransportes durch Einzelpersonen in und aus Österreich, Graz 2012 (unveröffentlicht).

²⁹ Emilia Smechowski / Lea Baumeyer, 125 Euro für Kekse aus der Tonne, in: taz Nord, 11.01.2011 (<http://www.taz.de/!64104/>; letzter Abruf: 28.12.2013).

³⁰ Christian Gottschalk, Gnadenbrot für Diebin, in: taz Köln, Nr. 7545, 21.12.2004, 4 (<http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/12/21/a0047>; letzter Abruf: 02.12.2013).

³¹ Emilia Smechowski / Lea Baumeyer, 125 Euro für Kekse aus der Tonne (s. Anm. 29).

³² Sophie Haarhaus, Abendbrot aus der Biotonne, in: taz Köln, 10.10.2006 (<http://www.taz.de/index.php?id=archiveseite&dig=2006/10/10/a0225>; letzter Abruf: 30.01.2008).

gesamten Abfalltonne mit einer Chloritlösung übergossen. Die Polizei ermittelte wegen des Verdachts bewusster „Gefahrenverursachung für Dritte“, wobei jedoch kein Schaden nachgewiesen werden konnte. Das Unternehmen entschuldigte sich für die Vorkommnisse und kündigte an, die Weitergabe der übriggebliebenen Lebensmittel an Obdachlose zu prüfen sowie die Abfallbehälter einzuschließen.³³ Im März 2009 berichtete die Wiener Straßenzeitung Augustin, dass bei einer Supermarktfiliale die weggeworfenen Lebensmittel absichtlich mit Putzmittel übergossen wurden, damit sie ungenießbar würden. Auch hier wurden keine aufgetretenen Gesundheitsschäden bekannt.³⁴

5 Alternativen zu Containern und Waste Cooking

Die folgende Aussage eines Aktivisten stellt den Zusammenhang des Containerns mit der Gesellschaft sehr gut dar: *„Containern selbst ist keine gesellschaftliche Perspektive, sondern eine Methode unter vielen, um innerhalb des Kapitalismus ökonomische Zwänge zurück zu drängen. Nicht mehr und nicht weniger. Containern als Alternative zum Kapitalismus zu bezeichnen wäre eine Verklärung der Verhältnisse – Selbstorganisation in einer herrschaftsfreien Welt wäre was total anderes als Abfälle sammeln. Aber wo Containern offensiv in Aktionen eingebunden wird, ist es möglich, über die Vision einer Welt ohne Markt und Staat zu diskutieren.“*³⁵

Dumpstern und Konsumgesellschaft gehören irgendwie zusammen. Edlmayr schließt daraus, dass Dumpstern eine ambivalente Rolle einnimmt und seinen Sinn durch die bewusstseinsbildende Diskussion rund um die Auswirkungen von Konsum und Kapitalismus erhält.³⁶ Die Zukunft unserer Gesellschaft liegt also nicht im umfassenden Containern. Wie immer man selbst auch zum Containern steht, es sorgt jedenfalls dafür, dass eine negative Situation diskutiert und hinterfragt wird. Mitarbeiter von Lebensmittelgeschäften sind hin und her gerissen zwischen Pflicht und Moral. Sie wollen einerseits den Vorgaben, dass alle nicht mehr „schönen“ Lebensmittel aussortiert werden müssen, Folge leisten, andererseits leiden sie oft darunter, genießbare Lebensmittel wegwerfen zu müssen oder womöglich noch Menschen zu verjagen, die mehr oder weniger hungrig nach den Resten Ausschau halten. Viele suchen daher nach einem Ausweg, der sowohl die Moralvorstellungen bedient als auch den Ansprüchen der eigenen Kundschaft genügt.

Diese Überlegungen führten in den letzten Jahren gleichsam zu einer zunehmenden Institutionalisierung des Containerns: Die organisierte Weitergabe der aussortierten Produkte, ohne diese zuvor in den Abfallbehälter zu werfen. Offizielle Kooperationen zwischen Produzenten, Groß- und Einzelhandel und sozialen Einrichtungen sowie andere Aktivitäten wie *Das Geld hängt an den Bäumen*, *Mundraub* oder *myfoodsharing.at* wurden daraufhin erst ermöglicht.

³³ André Anwar, Supermarktkette vergiftete Obdachlose, Polizei ermittelt, in: Der Standard, 16.11.2008 (online) bzw. 17.11.2008 (Printausgabe) (<http://derstandard.at/?url=/?id=1226396871388>; letzter Abruf: 03.12.2013).

³⁴ Felix E. Mautner, Die Biotonnenvergifter. Hofer-Container als Obdachlosenfalle, in: Wiener Straßenzeitung Augustin, Nr. 247, 25.02.2009, 6–7.

³⁵ Christa Edlmayr, Living Beyond Capitalism (s. Anm. 10), 89.

³⁶ Ebd.

Bei „Das Geld hängt an den Bäumen“ pflücken Menschen aus sozialen Randgruppen oder mit geistiger Behinderung Äpfel, welche aus wirtschaftlichen Gründen nicht mehr geerntet werden würden. Seit 2010 hat die deutsche Initiative ihr Einzugsgebiet um Hamburg und arbeitet dort auch im größten Obstanbaugebiet Europas. Die Früchte werden bei einer Slow-Food-Mosterei zu Saft gepresst und der Verkaufserlös finanziert die Arbeitsplätze der Beteiligten.³⁷

Bei der Internetplattform „Mundraub“ (www.mundraub.org) können Obstbäume (und Kräuter) auf der ganzen Welt eingetragen werden, deren Früchte bisher keinem Verwendungszweck zugeführt werden. Die Nutzer werden zu sorgsamem Umgang mit den Pflanzen aufgerufen und selbstverständlich muss vor dem Eintrag eines Standortes gewährleistet sein, dass eventuelle Besitzer mit einer Entnahme der Früchte einverstanden sind.

Gesteigerte Aufmerksamkeit verursachen auch große Events wie „Feeding the

5000“³⁸, die, ausgehend von Großbritannien, bereits in verschiedenen Ländern organisiert worden sind. Dabei wird eine große Anzahl von Personen (angestrebt sind eben 5.000) im Zuge einer Tagesveranstaltung mit Lebensmitteln versorgt, die nicht vermarktungsfähig sind und beinahe entsorgt worden wären. Das Bewusstsein gegen Lebensmittelverschwendung soll damit geschärft und Gegenmaßnahmen initiiert werden.

Es gibt mittlerweile mehrere internet- oder facebook-basierte Tauschbörsen für übriggebliebene Lebensmittel, die vor allem im Haushalt anfallen. Medial ist wohl „myfoodsharing.at“ bzw. „foodsharing.de“ am bekanntesten. Vermutlich liegt das daran, dass einer der Initiatoren der Filmmacher Valentin Thurn (Regisseur von „Taste the Waste“) ist und in Österreich sogar das Umweltministerium als Partner hat. Seit 2012 wird in Deutschland privaten Haushalten die Möglichkeit geboten, genießbare Lebensmittel, die man selbst nicht mehr benötigt, einfach und ohne Geldfluss an Fremde abzugeben. Wer Fremde nicht zuhause empfangen will, kann auch auf öffentliche Übergabestellen, sogenannte Fairteiler, ausweichen. Seit November 2013 gibt es einen Fairteiler auch an der Universität für Bodenkultur Wien.

Im Rahmen von foodsharing werden mittlerweile auch freiwillige Privatpersonen, sogenannte „food saver“, rekrutiert, die bei kooperierenden Unternehmen Lebensmittel abholen, bevor sie in die Abfallbehälter geworfen werden. Auch diese Lebensmittel werden dann an soziale Einrichtungen verteilt oder über das Netzwerk zum Verzehr zur Verfügung gestellt. – Eine rechtlich einwandfreie Variante des Containerns.

Weiterführende Literatur:

Das Institut für Abfallwirtschaft hat auf seiner Homepage alle Forschungsarbeiten zusammengestellt, an denen Institutsmitarbeiter/innen mitgewirkt haben und welche veröffentlicht wurden: <http://www.wau.boku.ac.at/11754.html> – darunter auch viele Forschungsarbeiten und Projekte im Bereich Lebensmittelabfälle und deren Vermeidung.

John Hoffman, *The Art & Science of Dumpster Diving*, Boulder, Colorado 1993. ISBN 978-1-58160-550-1.

³⁷ *Anne Hansen*, *Leise Helden – Verborgene Orte*, in: *Hamburg Ahoi – das Magazin aus der Metropole*, Nr. 27, September 2013.; www.dasgeldhaengtandenbaeumen.de)

³⁸ Vgl. <http://www.feeding5k.org>.

6 Schlussbemerkungen

Beim Verschwenden von Lebensmitteln, also der Entfernung von ursprünglich genießbaren Lebensmitteln aus der menschlichen Nahrungskette, wird eine Vielzahl von moralisch-sozialen, ökonomischen und ökologischen Aspekten berührt. Die Umleitung zur Verwendung der aussortierten Produkte für die menschliche Ernährung ist eine wichtige Abfallvermeidungsmaßnahme, die Ressourcen dort hinbringt, wofür sie ursprünglich gedacht waren. Dennoch ist im Blick zu behalten, dass es in erster Linie darum geht, Maßnahmen zu finden, Verschwendung von Grund auf zu vermeiden. Dies können Änderungen in den Vermarktungsnormen, Optimierungen in den Bestellvorgängen zwischen Lieferant und Kunden, den unternehmensinternen Strukturen und Abläufen oder der Wertschätzung und den Ansprüchen der Verbraucher sein. Auch der Aufbau von Wissen und Kompetenzen der Konsumenten bezüglich Herkunft, Kauf, Lagerung und Verarbeitung von Lebensmitteln sowie ein maßvoller Umgang mit Informationen wie Mindesthaltbarkeitsdatum und Verbrauchsdatum kann seinen Beitrag zur Verringerung von vermeidbaren Lebensmittelabfällen leisten.

Containern und Wastecooking zeigen besonders deutlich die Diskrepanzen in unserem derzeitigen Wirtschaftssystem auf und regen zu notwendigen Diskussionen an. Trotz allem Optimismus wird es immer dazu kommen, dass Lebensmittel an den unterschiedlichsten Stellen entlang der Wertschöpfungskette übrigbleiben und Gefahr laufen, weggeworfen zu werden. Hier müssen Alternativen entwickelt und wie selbstverständlich in das Wirtschaftssystem eingebettet werden.

Die Autorinnen: *Dipl.-Ing. Felicitas Schneider, geb. 1973, Ausbildung am TGM in der Fachrichtung Kunststofftechnik, Studium Kulturtechnik und Wasserwirtschaft an der Universität für Bodenkultur Wien, seit 2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Abfallwirtschaft an der BOKU, tätig in Forschung und Lehre im Bereich Abfalllogistik, seit über zehn Jahren mit Schwerpunkt auf Lebensmittelabfällen und deren Vermeidung; Review of food waste prevention on an international level. Proceedings of the ICE, in: Waste and Resource Management 166 (2013), 187–203; The evolution of food donation with respect to waste prevention, in: Waste Management 33(3) (2013), 755–763; zusammen mit S. Lebersorger, Discussion on the methodology for determining food waste in household waste composition studies, in: Waste Management 31(9–10) (2011), 1924–1933.*

Univ.-Prof. Dipl.-Ing. Dr. Marion Huber-Humer, geb. 1971, Studium der Landschaftsökologie an der Universität für Bodenkultur Wien (BOKU), 1998–2010 wissenschaftliche Mitarbeiterin, Projektleiterin und Lektorin im Fachbereich Entsorgungstechnik am Institut für Abfallwirtschaft der BOKU, seit 2011 Professorin für Globale Abfallwirtschaft an der BOKU; zusammen mit M. Hrad/B. Wimmer und T.G. Reichenauer, Design of top covers supporting aerobic in situ stabilization of old landfills – An experimental simulation in lysimeters, in: Waste Management 32(12) (2012), 2324–2335; zusammen mit J. Tintner/K. Böhm/P. Lechner, Scrutinizing compost properties and their impact on methane oxidation efficiency, Waste Management 31(5) (2011), 871–883; zusammen mit P. Mostbauer und P. Lechner, Carbon in waste: Strategies for treatment and landfilling, in: Waste and Resource Management 164 (2009), WR4, 197–205.

Michael Rosenberger

Füttern und gefüttert werden

Tierethische Aspekte menschlicher Ernährung

◆ Wird man mit Bildern von Massentierhaltung und -schlachtung konfrontiert, bleibt einem der sprichwörtliche Bissen im Halse stecken. Intuitiv gesteht man Tieren eine eigene Würde zu, angesichts derer sich ein rein nutzenorientierter Umgang verbietet. Der Linzer Moraltheologe Michael Rosenberger, ausgewiesener Experte für Tier- und Schöpfungsethik, zeichnet in seinem Beitrag Begründungen von unveräußerlichen Tierrechten nach. Zugleich zeigt er Konsequenzen daraus auf: für die Haltung von Tieren ebenso wie für die Ernährungsgewohnheiten der Menschen. Ein die Rechte der Tiere achtender Lebensstil kann auch aus dem Lebenswissen, den Ritualen und den Symbolwelten der christlichen Religion schöpfen. (Redaktion)

Die bekannte Gründungslegende Roms erzählt, dass eine Wölfin die im Wald ausgesetzten Zwillinge Romulus und Remus gesäugt und so vor dem Verhungern bewahrt habe, bis ein Schweinehirt die beiden fand und sich ihrer annahm.¹ Mochte man solche Erzählungen bis vor kurzem als romantische Legenden abtun, wissen wir heute, dass Wölfe, deren Sozialverhalten dem menschlichen äußerst ähnlich ist, ein ausgeprägtes Kindchenschema besitzen und sich daher wehrloser Neugeborener verschiedener Tierarten fürsorglich annehmen. An ihren zahmen Verwandten, den Hunden, können wir das bisweilen gut beobachten.

Ein Tier nährt Menschen – ganz freiwillig, uneigennützig und spontan. Aber auch Menschen haben Tiere schon lange

vor deren Domestikation gefüttert – und vermutlich zuerst die Wölfe, welche die menschlichen Jagden aus einigem Abstand begleiteten, die Reste der gejagten Tiere erhielten und später wie von selbst (als Hunde) die ersten tierlichen Gefährten des Menschen wurden.²

Menschen und Tiere nähren einander wechselseitig – eine geradezu romantische, verträumte Vorstellung, insbesondere wenn man an die Brutalität denkt, die 95 % der heutigen Nutztierhaltung prägt: Auf maximale „Leistung“ (an gelegten Eiern, produzierter Milch, angesetztem Fleisch) hochgezüchtete Tiere werden in den engen Gefängnissen der Massentierhaltung gehalten, trotz aller gesetzlichen Verbote systematisch mit Antibiotika vollgestopft und mit importiertem Hochleistungsfutter, das

¹ So in *Plutarch, Vitae, Romulus, IV,3*, der auf ältere Quellen zurückgreift.

² Vgl. *Josef H. Reichholf, Die Bedeutung der Tiere in der kulturellen Evolution des Menschen*, in: *Carola Otterstedt/Michael Rosenberger* (Hg.), *Gefährten, Konkurrenten, Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs*, Göttingen 2009, 11–25, hier 18–20.

auf fast 40% der weltweiten Agrarflächen angebaut wird, ungesund und unnatürlich ernährt. Nach einem kurzen Leben, das ihre Grundbedürfnisse auch nicht annähernd berücksichtigt, werden sie zumeist am Fließband geschlachtet. Entgegen anderslautender Legenden ist das Fließband nämlich keine Erfindung der Automobilproduktion, sondern wurde Mitte des 19. Jh. in den Schlachthöfen Chicagos entwickelt.

Angesichts solcher Fakten muss man sich fragen: Mit welchem Recht tun wir das den Tieren an – in einer Zeit höchsten menschlichen Wohlstands, in der genügend Alternativen vorhanden wären? Wie können wir zu einer Ernährungsweise finden, die den uns nährenden Tieren gerecht wird?

1 Die vier Begründungsansätze der Tierethik

Die Tierethik als eigener Bereich der speziellen Ethik ist relativ jung. Im umfassenden Sinne gibt es sie erst seit etwa 230 Jahren. In diesem Zeitraum haben sich v. a. vier Gruppen von Begründungsansätzen herausgebildet:³

– Der klassische *Ansatz der materialen Anthropozentrik* (in nuce vertreten von René Descartes und Immanuel Kant) sieht den Menschen als Spitzengeschöpf, auf den allein hin die Natur geschaffen ist, so dass er sie für sich nutzen darf, solange er nur einen guten Grund dafür hat. Seine Verantwortung für die nichtmenschlichen Geschöpfe ist keine direkte Verantwortung diesen gegenüber, sondern vor den übrigen

Menschen. Es ist klar, dass in diesem Ansatz die halbwegs „humane“ Tiernutzung und Tiertötung zu Ernährungszwecken jederzeit gerechtfertigt sind.

– Der *pathozentrische Ansatz* (vertreten von den verschiedenen Formen des Utilitarismus) hält ein Handeln dann für richtig, wenn es aufs Ganze gesehen Lust fördert und Schmerz verringert. Dabei geht es nicht um Lust und Schmerz des Einzelnen, sondern um das „größte Glück der größten Zahl“ (so das von Francis Hutcheson übernommene Diktum): Richtig ist eine Handlung dann, wenn die Summe der bewirkten Lust abzüglich der Summe der bewirkten Schmerzen für alle gesehen positiv ausfällt. „Das größte Glück der größten Zahl“ bezieht sich folglich auf alle Entitäten, die Lust und Schmerz bewusst (!) empfinden können. Das sind alle Lebewesen, die ein Nervensystem besitzen, mithin alle Tiere. Pflanzen, denen vergleichbare Empfindungen fehlen, sind für den Utilitarismus irrelevant. Für den Tierschutz hat der Utilitarismus im 18. und 19. Jh. Pionierarbeit geleistet, mit den Pflanzen konnte er nichts anfangen. Entscheidend ist für ihn, ob auf die Minimierung des Tierleids geachtet wird. Dann kann die Tiernutzung zu Nahrungszwecken bei entsprechend hohem Glücksgewinn für die Menschen gerechtfertigt werden.

– Der *Ansatz der Tierrechte* (animal rights) von Tom Regan schreibt bestimmten Lebewesen einen inhärenten Wert zu, was Regan ausdrücklich als „eher katholisch“⁴ bezeichnet. Lebewesen, denen inhärenter Wert zugeschrieben wird, müssten „Subjekte eines Lebens“ sein, d. h. Individuen mit einer langen Liste von Fähigkei-

³ Vgl. Michael Rosenberger, Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987–89, Stuttgart 2001, 133–180.

⁴ Tom Regan, The Case for Animal Rights, Berkeley–Los Angeles 2004 (1983), 241.

ten.⁵ Besäßen sie diese Fähigkeiten, müsse ihr inhärenter Wert respektiert werden.⁶ Sie dürften dann nicht als bloße Mittel zum Zweck anderer behandelt werden, denn das wäre ungerecht. Genau das geschehe aber den Nutztieren, so Regan. Sie würden in ökonomischer Perspektive als erneuerbare Ressourcen betrachtet, die nur für andere einen Wert hätten.⁷ Weil aber alle höher entwickelten Lebewesen mindestens aus Vorsichtsgründen unter die „Subjekte eines Lebens“ gerechnet werden müssten, sei das Ziel des Tierrechtsansatzes „die totale Auflösung der Tierindustrie, wie wir sie kennen“⁸. Ein veganer Lebensstil entspricht genau dieser Forderung.

Man sieht schnell, dass die drei dargelegten Begründungsansätze auf sehr unterschiedliche Urteile darüber hinauslaufen, ob die Nutzung oder gar Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken erlaubt ist. Aus verschiedenen Gründen, die ich andernorts näher dargelegt habe,⁹ halte ich sie jedoch alle nicht für adäquat und konsistent. Ich selber vertrete mit anderen KollegInnen, z. B. Albert Bondolfi, Hans-Jürgen Münk, Andrew Linzey, insbesondere im theologischen Bereich, einen *Ansatz der Tier- bzw. Schöpfungsgerechtigkeit*.

Konzepte der Tier- bzw. Schöpfungsgerechtigkeit nehmen ihren Ansatzpunkt in der Erkenntnis, dass Tiere Geschöpfe mit einer ihnen eigenen, unveräußerlichen „Würde“ sind. Diese Basisannahme hat viele philosophische und theologische

Gründe auf ihrer Seite:¹⁰ Philosophisch betrachtet sind Tiere eigenständige Wesen, die aus eigener Kraft danach streben, ihr Gut zu verwirklichen, nämlich die Entfaltung der in ihnen liegenden Möglichkeiten. Sie sind damit Subjekte von Zwecken und haben ein praktisches Selbstverhältnis. Theologisch lassen sich drei Gründe für die Annahme ihrer geschöpflichen Würde anführen: Der unmittelbare Bezug Gottes zu allen Geschöpfen; die (mittelalterliche) Überzeugung, dass der Schöpfer seine Geschöpfe in eine Eigenständigkeit, eine Autonomie und Unabhängigkeit von ihm selbst setzt; und die Kernbotschaft des christlichen Glaubens, dass der Schöpfer in Jesus Christus selbst Geschöpf („Fleisch“) wurde und die Geschöpflichkeit als Moment seiner selbst angenommen hat.

Welche ethischen Konsequenzen ergeben sich aus der Grundannahme einer geschöpflichen Würde? Etwas, das Würde besitzt, hat Eigenständigkeit und Selbstzwecklichkeit. Es geht nicht in der Beziehung auf anderes Seiendes auf. Der Mensch hat ihm gegenüber direkte Pflichten. Es steht nicht beliebig zur Disposition, sondern ist zunächst und zuerst unverfügbar.

– Die Unverfügbarkeit a priori impliziert nicht das Verbot der Nutzung eines Lebewesens, wie der *Tierrechts-Ansatz* meint. Es schließt allein die pure Reduktion auf den Nutzen aus.

– Die Forderung geschöpflicher Würde bedeutet keine Einebnung der Unter-

⁵ Vgl. ebd., 243.

⁶ Vgl. ebd., 248.

⁷ Vgl. ebd., 344 f.

⁸ Ebd., 348.

⁹ Zuletzt in *Michael Rosenberger*, Tierische Organe für den Menschen? Erwägungen der theologischen Tierethik, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 65/1 (2014) [im Druck].

¹⁰ Vgl. *Michael Rosenberger*, Mensch und Tier in einem Boot. Eckpunkte einer modernen theologischen Tierethik, in: *Carola Otterstedt / Michael Rosenberger* (Hg.), *Gefährten, Konkurrenten, Verwandte* (s. Anm. 2), 368–389.

schiede zwischen Mensch und Tier, wie es *materiale Anthropozentriker* fürchten.

– Die Forderung einer geschöpflichen Würde gründet im Gegensatz zu *pathozentrischen Ansätzen* nicht auf aktuellen „Interessen“ irgendwelcher, beliebig austauschbarer Lebewesen, sondern auf der Anerkennung des inhärenten Werts eines unersetzlichen, einzigartigen Individuums.

Die Individuen, denen wir Würde zusprechen, sind AdressatInnen der Gerechtigkeit: Sie müssen gerecht behandelt werden. Ihre Güter und Bedürfnisse sind in jede Güterabwägung fair einzubringen. Genau das fordert die Bibel, indem sie die Tiere in den Schöpfungsbund Gottes mit Noach einschließt. Dieser Bund gilt nicht nur Noach und seinen Nachkommen, sondern allen Lebewesen der Erde (Gen 9,9f.; vgl. Hos 2,20f.). Gott, Mensch und Tier sind BundesgenossInnen. Allen Beteiligten schulden die jeweils anderen gerechte Behandlung. Konsequenterweise wird das Tier in vielen Vorschriften der Tora ausdrücklich zum Adressaten gemacht, allen voran im Sabbatgebot, das auch die Ruhe der Nutztiere fordert.

2 Tiergerechte Haltung

Was könnte das konkret bedeuten, wenn wir nach einer verantwortbaren Haltung von Nutztieren für Nahrungszwecke fragen? Zunächst einmal gilt es, die breite Palette an Grundbedürfnissen wahrzunehmen, die Tiere haben. Der Veterinärmediziner Hans-Hinrich Sambraus nennt:¹¹

- Gesundheit: somatisch wie psychisch

- Fress- und Trinkverhalten: Ort und Zeit, Futterqualität, Art und Weise der Nahrungsaufnahme
- Ausscheideverhalten: Ort, Zeit und Umstände
- Körperpflegeverhalten
- Ruheverhalten
- Bewegungsverhalten
- Wahrnehmungsverhalten: Betätigung der Sinnesorgane und der entsprechenden Gehirnareale
- Handlungsverhalten: aktive und kreative Gestaltung der eigenen Umwelt
- Sozialverhalten
- Sexualverhalten

Wenn es legitim ist, den Analogieschluss vom Menschen auf das Tier zu vollziehen – und genau das lehrt die klassische Analogielehre –, wenn es also (bei allen je größeren Unähnlichkeiten!) Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier, zwischen menschlichem und tierischem Verhalten und Erleben gibt, dann erahnen wir schnell, wie komplex jedes einzelne Feld tierlicher Bedürfnisse aufgebaut ist, und wie vital das Verlangen des Tieres nach entsprechenden Möglichkeiten sein dürfte: Ein Schwein möchte von Natur aus nicht an dem Platz koten, an dem es frisst – wir zwingen es dazu durch die Enge des Stalles. Eine Kuh möchte nicht den ganzen Tag in der Gruppe sein, sondern sich auch einmal zurückziehen können – wir geben ihr dafür keinen Raum. Ein Huhn möchte im Boden scharren und Körner picken – wir beginnen erst langsam, unsere Haltungsbedingungen darauf einzustellen. Diese Beispiele ließen sich fortsetzen. Die derzeitige industrielle Tierhaltung der allermeis-

¹¹ Vgl. Hans-Hinrich Sambraus, Tierhaltung, in: Lexikon der Bioethik 3, Gütersloh 1998, 539–554, hier 543–545.548.

ten Tiere wird den tierlichen Grundbedürfnissen (von Luxus ganz zu schweigen) nicht einmal im Ansatz gerecht.

Nun wird man einwenden, dass die ökonomischen „Sachzwänge“ dagegenstehen, und dass eine angemessene Tierhaltung nicht wirtschaftlich realisierbar ist. Grundsätzlich hat der Einwand berechtigte Anliegen: Gerechtigkeit heißt nicht, jedem alles zu geben, sondern jedem das Seine – im Rahmen des Möglichen. Aber gerade wenn wir auf die wirtschaftlichen Möglichkeiten einer modernen Industriegesellschaft schauen, übertreffen diese die Möglichkeiten aller vorangehenden Menschheitsgenerationen und der meisten heutigen Weltregionen. In Mitteleuropa geben wir nur noch zwischen 10 und 20 % unserer durchschnittlichen Einkommen für die Ernährung aus. Das dürfte ruhig etwas mehr sein, wenn von Tiergerechtigkeit gesprochen werden soll.

Klar ist, dass solche Güterabwägungen zwischen Mensch und Tier immer ein Geben und ein Nehmen umfassen müssen, wenn sie gerecht sein wollen.¹² Aber wie viel Geben rechtfertigt wie viel Nehmen? Das bleibt im ethischen Diskurs bislang weitgehend offen. Denn anders als im zwischenmenschlichen Bereich haben wir im Umgang mit Tieren noch viel zu wenige Erfahrungswerte von verantwortlichen Güterabwägungen, an denen wir uns orientieren könnten. Doch eines scheint klar: Die wenigen Erfahrungswerte, die bisher gelten, werden wir zugunsten der Tiere und nicht der Menschen verändern müssen. Denn noch tendieren wir sehr stark dahin, im Zweifelsfall für den Menschen

und gegen das Tier zu entscheiden. Wenn wir aber zu einer gerechten Behandlung der Tiere kommen wollen, muss sich das ändern. Gerechtigkeit heißt ohne Ansehen der Person.

3 Tiertötung und Fleischverzehr

Bisher haben wir uns gefragt, welche Haltungsform den Tieren gerecht wird, deren Produkte wir essen und trinken. Noch nicht gefragt haben wir, ob wir Tiere heute, da es Alternativen gäbe, noch töten dürfen. Bis vor 150 Jahren wären die meisten Menschen in unseren Breiten verhungert, wenn sie auf den Verzehr von Fleisch verzichtet hätten. Im Winter gab es zu wenig pflanzliche Nahrung, weil die Konservierungsmöglichkeiten sehr eingeschränkt waren. Aber heute? Theoretisch könnten wir in den Industrieländern gesund und satt leben ohne Fleisch. Ist das folglich ein ethisches Gebot?

Wie alle Tiere lebt der Mensch – ob Vegetarier, Veganer oder nicht – von der Tötung anderer Lebewesen. Daher können wir nur einen relativen Unterschied zwischen vegetarischer und nichtvegetarischer Ernährung machen. Will der Mensch leben, ist er gezwungen, Gewalt gegen andere Lebewesen anzuwenden. Er kann versuchen, mit einem Minimum solcher Gewalt auszukommen und diese ehrlich zu rechtfertigen. Er kann ihr aber nicht ausweichen. Aus diesem Grund entbehrt eine normative Verpflichtung zu vegetarischem Leben von vorne herein jeder Grundlage.

¹² Vgl. hierzu besonders *Michael Rosenberger*, Mensch und Tier in einem Boot (s. Anm. 10), sowie *ders.*, Mit Noach in der Arche, mit Jesus im Paradies. Neuere Ansätze der theologischen Tierethik, in: *Herwig Grimm / Carola Otterstedt* (Hg.), *Das Tier an sich? Disziplinen übergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*, Göttingen 2012, 14–36.

Jedoch ergeben sich aus dem Ansatz einer Tier- bzw. Schöpfungsgerechtigkeit sehr wohl Normen, die den Verzehr von Fleisch regulieren und begrenzen. Dafür lauten zwei zentrale Normen:¹³ Wo immer möglich, Fleisch aus artgerechter Tierhaltung zu kaufen, und die Menge des konsumierten Fleisches auf niedrigem Niveau zu begrenzen. Diese beiden Forderungen sind eng miteinander verknüpft: Nur bei einer deutlichen Reduktion des Fleischverbrauchs in den Industrieländern kann artgerechte Tierhaltung den Bedarf an Fleisch decken. Begründen lassen sich beide Normen mit Argumenten

- des Tierschutzes: Die Praktiken der gegenwärtig vorherrschenden Massentierhaltung widersprechen jeglicher Ehrfurcht im Umgang mit Tieren und missachten ihre geschöpfliche Würde; die Grundnorm artgerechter Haltung und Schlachtung wird permanent verletzt.

- der Gesundheit: Die Mehrheit der Bevölkerung in den Industrieländern konsumiert zu viel tierische Fette, überzogener Fleischverzehr ist ungesund.

- der sozialen Gerechtigkeit im Blick auf die ärmeren Länder dieser Erde: Fast die Hälfte aller Erträge an Getreide, Mais, Soja und Kartoffeln weltweit werden an Vieh verfüttert; der hohe Fleischkonsum in den Industrieländern ist eine wesentliche Ursache der Unterernährung und des Hungers in vielen ärmeren Ländern.

- und der ökologischen Verantwortung im Blick auf globale Nachhaltigkeit: Die Viehhaltung trägt global gesehen weit über 15% zum anthropogenen Treibhauseffekt bei, in vielen Ländern verursacht sie zudem eine dramatische Bodenerosion

und sorgt noch dazu für eine großflächige Rodung von Regenwäldern.

Um die genannten Gründe entsprechend zu berücksichtigen, müsste der durchschnittliche Fleischverbrauch in den Industrieländern auf ein Viertel reduziert werden. Das ist ein ambitioniertes Ziel, das sich sozialverträglich nur dann erreichen lässt, wenn wir für die geringeren Fleischportionen erheblich mehr zahlen, damit die Tiere gut gehalten werden können.

Dabei allein sollten wir es gerade im christlichen Kontext nicht belassen. Religion lebt stark von Ritualen und Symbolen, und nicht wenige davon betreffen den Fleischverzehr. Noch vor wenigen Generationen war es selbstverständlich, dass sich die Fleischabstinenz auf die gesamte Fastenzeit bezieht. Erst recht war der Freitag strikt fleischfrei. Diese *Gebote fleischfreier Tage und Zeiten*, die damals sehr autoritär von oben durchgesetzt wurden, sind gleichzeitig mit dem Machtverlust der kirchlichen Hierarchie erodiert und werden kaum noch beachtet. Eine neue, freiwillige, aber gemeinsam gelebte Kultur fleischfreier Tage und Zeiten wäre aber dringend angeraten, denn sie sorgt für eine Wertschätzung des Fleisches. Die Initiativen von „Veggie-Days“, die derzeit von Nord- und Westeuropa in den deutschsprachigen Raum gelangen, sind aus dieser Perspektive höchst wertvoll. Signifikant ist freilich, dass sie meistens nicht an dem klassischen christlichen fleischfreien Wochentag, dem Freitag, stattfinden, sondern am Montag (Großbritannien) oder Donnerstag (Skandinavien). Umso erfreulicher, dass die entsprechende oberösterreichische Initiative den „Fleisch-Frei-Tag“ bewirbt.

¹³ Vgl. Michael Rosenberger, Im Zeichen des Lebensbaumes. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2001, 185 f.

Über das Symbol fleischfreier Zeiten hinaus gibt es im Christentum nahezu von Anfang an auch das *Symbol von vegetarisch lebenden Gruppen*. Ursprünglich waren alle monastischen Orden auf die vegetarische Lebensweise verpflichtet. Mit ihrer Ausdehnung jenseits des mediterranen Raums in den transalpinen Gebieten Europas war diese Regel aus klimatischen Gründen nicht mehr durchhaltbar. Und doch leben einzelne Ordensgemeinschaften wie die Kartäuser oder die Karmelitinnen bis heute strikt vegetarisch (die Kartäuser sogar an fünf Wochentagen vegan; Eier und Milchprodukte gibt es nur Donnerstag und Sonntag). Hierfür sollte m. E. eine neue Hochschätzung entstehen – seitens der Amtskirche von oben wie seitens des Kirchenvolks von unten. Und es müssen ja nicht nur Mönche und Nonnen sein, die diese Lebensweise für sich wählen. Auch andere Getaufte können dieser Option folgen und so ihren Mitgläubenden ein wirksames Zeichen geben.

Weiterführende Literatur:

Alberto Bondolfi (Hg.), Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses, Fribourg 1994. Eine Zusammenstellung klassischer und zeitgenössischer Texte zu Fragen des Umgangs mit Tieren, die teilweise extra für diese Sammlung ins Deutsche übersetzt wurden.

Gotthard M. Teutsch, Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik, Göttingen 1987. Als einschlägiges Lexikon bis heute unübertroffen. Es vereint Ansätze philosophischer und theologischer Ethik und bietet den besten Überblick über die einschlägige Diskussion, die in den Grundsätzen noch immer aktuell ist.

Der Vegetarismus könnte auf diese Weise im Horizont der evangelischen Räte verortet werden. In der west- wie ostkirchlichen Begründung vegetarischer Ernährung spielt das Motiv der Gewaltminimierung eine zentrale Rolle (Fleisch ist ein starkes Machtsymbol!). Jesus selbst stellt dieses Motiv in der Bergpredigt als tragenden Baustein seiner Utopie des Zusammenlebens vor (Mt 5,38–48). Letztlich spiegelt sich dieser weitest gehende Verzicht auf Gewaltausübung im klassischen evangelischen Rat des Gehorsams. Darüber hinaus hat das westliche Mönchtum die vegetarische Ernährung im Kontext der Armut verwurzelt (Fleisch ist die Speise der Wohlhabenden). Armut und Gehorsam könnten also zwei evangelische Räte sein, die einer vegetarischen oder zumindest fleischarmen Ernährung ihren spirituellen und theologischen Rahmen geben.

4 Epilog

Ein mittlerweile verstorbener Kollege pflegte im Alter manchmal zu sagen: „Wenn ich an der Friedhofsmauer entlanggehe, ahne ich schon, wie sich drinnen die Würmer die Serviette umbinden.“ Für ihn war die Vorstellung, selbst einmal andere Lebewesen mit dem eigenen Leib zu nähren, eine nüchterne und realistische Vorstellung, die er mit dem ihm eigenen Humor annahm. Natur heißt „fressen und gefressen werden“, wie die Evolutionsbiologie im Volksmund oft zusammengefasst wird. Der Mensch ist in diesen Kreislauf des Lebens eingebunden, ob er will oder nicht. Das sollte ihn im ursprünglichen Sinne demütig machen, *humilis*, weil er vom Humus genommen ist, sich von den Früchten des Humus ernährt und irgendwann zum Humus zurückkehrt, um andere

Lebewesen mit seiner Materie zu nähren.

Aber besser als „fressen und gefressen werden“ ist es, von „füttern und gefüttert werden“ zu sprechen. Es beschreibt denselben Vorgang. Aber nicht einfach aus der kühlen Distanz des Beobachters als harte, brutale Tatsache, sondern aus der liebevollen Nähe des glaubenden Teilnehmers als einen Vorgang des Empfangens und Schenkens. Wer in dieser Haltung auf Essen und Trinken schaut, der wird dankbar genießen und demütig teilen.

Der Autor: Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, geb. 1962, ist seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Wichtige Veröffentlichungen neben den hier zitierten: *Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets*, Würzburg 2012; *Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer*, Darmstadt 2006; *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*, Würzburg 2005.

Gastlichkeit

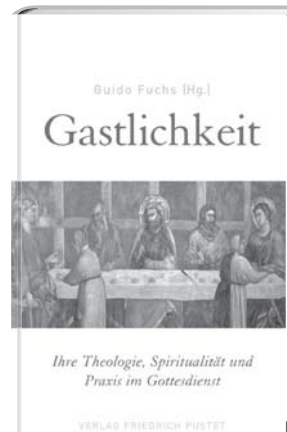
GUIDO FUCHS (HG.)

Gastlichkeit

Ihre Theologie, Spiritualität und Praxis
im Gottesdienst

Gast sein und gastlich sein sind unterschiedliche Erfahrungen, die auch im Gottesdienst zum Tragen kommen. Dieser Band vereint Beiträge verschiedener namhafter Autoren zu den theologischen, spirituellen und liturgiepraktischen Aspekten der Gastlichkeit.

168 S., 10 Abb., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2437-9
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Edmund Arens

Novum und Skandalon

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und ihre postkonziliare Rezeption

Gaudium et spes war ein Novum und ein Skandalon. Die ursprünglich gar nicht vorgesehene Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils betrachten die einen als die reife Frucht des Konzils, während die anderen in ihr eine erbärmliche Anpassung an den Zeitgeist sahen und sehen. Der am Tag vor dem feierlichen Abschluss der wichtigsten katholischen Kirchenversammlung des 20. Jahrhunderts am 7. Dezember 1965 mit überwältigender Mehrheit beschlossene letzte Konzilstext nimmt eine Neubestimmung des Verhältnisses von katholischer Kirche und Moderne, von Kirche und Öffentlichkeit, Kirche und Gesellschaft vor. Diese Neubestimmung war bereits auf dem Konzil hoch kontrovers und sorgte hernach für vielfache Distanzierungen, Präzisierungen, Weiterführungen und Absetzbewegungen. An *Gaudium et spes* scheiden sich die Geister.

Im Folgenden möchte ich in vier Schritten den Streit um Kirche und Moderne beleuchten, wie er in *Gaudium et spes* (GS) seinen Niederschlag gefunden hat und mit bzw. gegen GS ausgetragen wird. Zunächst gehe ich auf die Frage ein, was *aggiornamento* meint. Dann komme ich auf GS als Magna Charta der Kirche in der gegenwärtigen Zeit und Welt zu sprechen. Anschließend werden Rezeptionslinien der Pastoralkon-

stitution aufgezeigt. Den Abschluss bilden thesenartig vorgetragene Optionen für eine konziliare, öffentliche Kirche.

1 Was meint *aggiornamento*?

Das berühmte Wort *aggiornamento* gibt Papst Johannes XXIII. dem Konzil bereits in seiner Eröffnungsrede *Gaudet Mater Ecclesia* mit auf den Weg. Darin kommt sein Vertrauen zum Ausdruck, dass die Kirche durch das Konzil „mit neuer Kraft gestärkt mutig in die Zukunft blicken wird“. Der hoffnungsvolle Blick in die Zukunft speist sich beim Papst aus folgender festen Zuversicht: „Durch ein angemessenes *Aggiornamento* und durch eine kluge Organisation der gegenseitigen Zusammenarbeit wird die Kirche erreichen, dass die einzelnen Menschen, die Familien und die Völker mit grösserer Aufmerksamkeit die himmlischen Dinge beachten“¹. Beim *aggiornamento* geht es darum, in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen, Bedrängnissen und Bemühungen um die Zukunft, den Ort und die Bedeutung von Glauben und Kirche in der gegenwärtigen Welt auszubuchstabieren, jene für „unsere Zeit“ und deren Zukunft fruchtbar zu machen, die von den „Unglückspropheten“²

¹ Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962), zit. nach der deutschen Übersetzung in: Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg–Brig 1990, 116–150, 124.

² Ebd., 126.

nur schlechtgeredet wird. Johannes XXIII. anerkennt in seiner Eröffnungsrede, dass die Gläubigen vom Konzil einen „Sprung nach vorwärts“ erwarten, „der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt“³.

Der Konzilstheologe Karl Rahner hat in einem Vortrag zum Abschluss des II. Vatikanums den innovatorischen Charakter dieser Kirchenversammlung hervorgehoben und zugleich relativiert. Das Konzil habe „einen Anfang für den (sic!) *aggiornamento* gesetzt [...]: den Anfang des Anfangs“⁴. Das *aggiornamento* hat ihm zufolge mit dem Konzil gerade erst begonnen. Was das heißt, hat der bahnbrechende Jesuit so formuliert: „Der *aggiornamento*, den die Kirche vorbereitet, ist nicht das Bestreben, die Kirche etwas gemütlicher und ansehnlicher in der Welt einzurichten, sondern eine erste, von ferne anlaufende Zurüstung, um der Frage auf Leben und Tod von morgen standhalten zu können.“⁵ Es geht also beim *aggiornamento* für die Kirche keineswegs um eine gefällige Angleichung oder kommode Anpassung, sondern um eine lebens- und überlebenswichtige Notwendigkeit, eine „Frage auf Leben und Tod“⁶.

Der Salzburger Dogmatiker und GS-Kommentator Hans-Joachim Sander erkennt im *aggiornamento* einen Grundvollzug sowie einen „elementaren Schlüssel zur Hermeneutik des Konzils“⁷. Für ihn bedeutet dieses Geschehen, welches sowohl einen zeitlichen Gehalt als auch einen topologischen Bezug aufweist, eine Abkehr von der durchaus modernen Konzeption der *societas perfecta*. Das *aggiornamento* versteht Sander als „eine räumlich-zeitliche Distinktion des Glaubens“⁸. Er sieht darin zugleich einen „*locus theologicus alienus* für die Orte Gottes“⁹. Kennzeichnend für das konziliare *aggiornamento* sei, dass es sich dabei einerseits um eine päpstliche, innerkirchliche Entscheidung handelte, andererseits aber um eine außerkirchliche Notwendigkeit, der die Kirche des Konzils nicht mehr ausweichen konnte.

Der Kurienkardinal Kurt Koch stellt in einem beim Schülertreffen von Papst Benedikt XVI. im Jahre 2010 gehaltenen Referat über „Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition“ das unverzichtbare Zusammenspiel von *aggiornamento* und *ressourcement* heraus. Ohne Rückbezug auf die und „Revitalisierung der Quellen des Glaubens,

³ Ebd., 136.

⁴ Karl Rahner, Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal in München am 12. Dezember 1965, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1966, 14.

⁵ Ebd., 20.

⁶ Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, Jesus Christus – Die Aufklärung des Menschen? Überlegungen zur christologischen Neuorientierung von Gaudium et spes, in: *ders. / Magdalena M. Holztrattner* (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution Gaudium et spes (Salzburger theologische Studien 41), Innsbruck–Wien 2010, 147–183, hier 149 ff.

⁷ Hans-Joachim Sander, ‚Aggiornamento‘ – Kennzeichen nur des Konzils? Der spatial turn des Glaubens durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: *Theologie und Glaube* 102 (2012), 510–525, 511.

⁸ Ebd., 517.

⁹ Ebd., 520.

nämlich der Schrift und der Kirchenväter¹⁰ bleibe das *aggiornamento* nicht tragfähig. Bei letzterem könne es sich nicht „um eine leichtfertige und leichtsinnige Angleichung des Glaubens und der Kirche an die Plausibilitäten der heutigen Welt handeln [...], freilich auch nicht um eine starre und sture Abschottung von Glauben und Kirche von der säkular gewordenen Welt“¹¹. Kardinal Koch begreift das *aggiornamento* des Konzils als eine Bewegung innerhalb der zwar festgehaltenen, aber nicht einfach wiederholten Tradition, in welcher der Glaube in einer veränderten Situation neu verkündet, aktualisiert sowie lebendig interpretiert werde. In dieser Doppelbewegung sieht Koch vom Konzil und der Pastoralkonstitution aus „eine Gratwanderung zugemutet zwischen einem separatistischen Fundamentalismus [...] und einem säkularistischen Konformismus“¹².

2 Kirche in der Welt dieser Zeit

Die Pastoralkonstitution verortet die Kirche bereits im Titel „in der Welt dieser Zeit“¹³ (*in mundo huius temporis*). Als Konstitution

handelt es sich um einen konstitutiven Text der Kirche, der sich zugleich als pastoral bestimmt, weil er „die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt“, wie es in einer Fußnote zum Titel heißt. Im Vorwort von *Gaudium et spes* wird dezidiert deutlich gemacht, dass die Kirche an der Lebensrealität der Menschen dieser Zeit, ihrer „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1,1) solidarisch teilhat und sich als „von keinem irdischen Machtstreben“ (GS 1,3) bewegte, sondern das Werk Christi weiterführende, dienende Gemeinschaft begreift.

Inspiziert durch den ebenso charismatischen wie weitsichtigen Papst Johannes XXIII. kam es auf dem Vatikanum II zu einer epochalen Wende im Verhältnis von Kirche und moderner Gesellschaft. Indem sich die *ecclesia catholica* den drängenden Fragen und Nöten der Zeit öffnete und sie mit hellhöriger Aufgeschlossenheit und Aufmerksamkeit wahr- und ernst nahm, brachte sie ein *aggiornamento* auf den Weg.¹⁴ Das Konzil „stellt sich die Frage nach dem Ort der Kirche in der Geschichte der gegenwärtigen Menschheit“¹⁵. Es nimmt sich vor, die „Zeichen der Zeit“ (GS 4,1),

¹⁰ Kurt Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. Die Hermeneutik der Reform zwischen bruchhafter Diskontinuität und der Hermeneutik ungeschichtlicher Kontinuität, in: Stephan O. Horn / Siegfried Wiedenhofer (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Bilanz, Augsburg 2012, 36.

¹¹ Ebd., 37.

¹² Ebd., 44.

¹³ GS wird im Folgenden nach der neuen deutschen Übersetzung in „Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1“, zitiert: Peter Hünermann (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 592–749. Der deutsche Titel der *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* lautet hier S. 592: „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit“.

¹⁴ Vgl. Giuseppe Alberigo, Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils, Zürich 2006; John W. O'Malley, What happened at Vatican II, Cambridge (MA) 2008; Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein, Johannes XXIII. (s. Anm. 1).

¹⁵ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes*, in: Peter Hünermann (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 581–886, 594.

jene in der Gesellschaft bedeutenden und brisanten Begebenheiten und Vorgänge zu erforschen, auszulegen und zu beurteilen, in denen die Berufung der Menschen vor Gott und „die Gefährdung der Menschen, zu Unmenschlichen zu werden“¹⁶, zusammenkommen. Auf der Basis einer solchen Analyse, Interpretation und Reflexion entfaltet die Pastoralkonstitution Ort und Aufgabe der Kirche in der Welt dieser Zeit.

Gaudium et spes, der umfangreichste und umstrittenste Text des Konzils, ist so etwas wie die Programmschrift des II. Vatikanums. Sie wird von Marie-Dominique Chenu als „Höhepunkt“¹⁷ des Konzils bezeichnet. Bei ihr handelt es sich laut Otto Hermann Pesch um „ein echtes Werk des Konzils selbst“, das „gelungenste Dokument des Konzils“, welches in der Ausrichtung am Verständnis der Kirche in ihren Beziehungen *ad extra* „die Kreation eines neuen Konzilstyps“¹⁸ bedeute.

Die Situation der Menschen und der Menschheit und damit der Kirche in *dieser* Zeit, also in der modernen Welt zu erforschen, den Aufbrüchen und Bedrängnissen nicht auszuweichen, sondern sie im „Licht des Evangeliums“ (GS 4,1) zu beleuchten und auszulegen, das war das Jahrhundertprogramm des Konzils. In *Gaudium et spes* wird dieses Programm performativ vollzogen. Darin wird meines Erachtens kein fortschrittsoptimistisches,

sondern ein realistisches Bild der Situation der Menschen in der Welt dieser Zeit, und das heißt auch der Konzilszeit, gezeichnet. Der elementare Zeitbezug der Konstitution macht deren zeitdiagnostische Aussagen ebenso kontextuell scharf wie riskant und überholbar. Wenn sich die Zeiten, Situationen und Konstellationen ändern, veralten damit auch manche Formulierungen und „zeitdiagnostischen Beobachtungen“¹⁹.

Bei allem Zukunftsbezug ist *Gaudium et spes* kein hoffnungstrunkener Text. Vielmehr nimmt die Pastoralkonstitution die Dialektik der Moderne, ihre Probleme und Pathologien präzise wahr: „Noch niemals hatte das Menschengeschlecht so großen Überfluss an Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftlicher Macht, und doch wird immer noch ein gewaltiger Teil der Bewohner des Erdkreises von Hunger und Not gequält und leiden noch Unzählige gänzlich an Unkenntnis der Schrift. Noch niemals hatten die Menschen einen so geschärften Sinn für die Freiheit wie heute, während gleichzeitig neue Arten von gesellschaftlicher und psychischer Knechtschaft entstehen. Während die Welt ihre Einheit sowie die wechselseitige Abhängigkeit der Einzelnen in notwendiger Solidarität so lebhaft verspürt, wird sie dennoch aufs heftigste von einander widerstrebenden Kräften [...] auseinandergerissen“ (GS 4,4). Wenn *Gaudium et spes*

¹⁶ Ebd., 716.

¹⁷ Marie-Dominique Chenu, *Das Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 15; vgl. dazu Rainer Bucher, *Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum* (Herder Korrespondenz Spezial 2/2012), 9–13.

¹⁸ Otto H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil: was daraus geworden ist? Was muss daraus noch werden?*, in: *zur Debatte* (Sonderheft zur Ausgabe 3/2013), 24–27, 26; dazu immer noch lesenswert: ders., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte* (topos taschenbücher 393), Kevelaer 42012.

¹⁹ Ansgar Kreuzer, *Rezeption der Wissenssoziologie in der Theologie. Ein fundamentaltheologischer Anstoß aus der Pastoralkonstitution und ihrem theologischen Umfeld*, in: Franz Gmainer-Pranzl/Magdalena M. Holztrattner (Hg.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung* (s. Anm. 6), 105–121, hier 120.

auf die tiefgreifenden und rasanten Veränderungen Bezug nimmt, die sich „über den gesamten Erdkreis ausbreiten“ (GS 4,2), werden damit in der Tat „die ersten Beben der Globalisierung“²⁰ beschrieben.

Die Pastoralkonstitution geht auf die großen Fragen ein, welche die Menschen dieser Zeit und die Menschheit bewegen und betreffen. *Gaudium et spes* unterstreicht die „grundlegende Gleichheit“ aller „nach dem Bild Gottes“ (GS 29,1) geschaffenen Menschen, die jede Diskriminierung aufgrund „des Geschlechts, der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache“ (GS 29,2) verbietet und zu beseitigen fordert. GS betont die Würde des sittlichen Gewissens, das „der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen“ ist, ihn auf die Spur der Wahrheit des Lebens führt und „die Christen mit den übrigen Menschen verbindet“ (GS 16,1). Die Pastoralkonstitution macht sich nicht nur für die Würde sowie die grundlegenden Rechte der Person, sondern zugleich für soziale Gerechtigkeit stark und mahnt an, dass zum Aufbau einer menschlichen Gesellschaft Verantwortung und Beteiligung notwendig sind. Zu den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute gehören die Förderung der menschlichen Würde und der Menschenrechte, von Ehe und Familie, die Förderung des kulturellen Fortschritts, die Sorge um das wirtschaftliche Wohl im Sinne größerer Gerechtigkeit und des Ausgleichs zwischen Reichen und Armen. Der besondere Fokus auf die „Armen und Bedrängten aller Art“ tritt bereits im Vorwort zutage und wird in GS 88 weiter entfaltet aus der Einsicht heraus, „dass in den Armen Christus selbst gleichsam mit lauter Stimme die Liebe seiner Jünger herausruft“ (GS 88,1).

Die Pastoralkonstitution spricht sich – Pesch zählt dies zurecht zu den „angesichts vorkonziliarer Selbstverständlichkeiten geradezu revolutionären Aussagen“²¹ – für politisch-rechtliche Strukturen und eine demokratische Rechtsordnung aus, die „allen Bürgern stets besser und ohne jeden Unterschied die wirksame Möglichkeit bieten, frei und tätig (*libere et actuose participandi*) an der Festlegung der rechtlichen Grundlagen der politischen Gemeinschaft“ (GS 75,1) sowie an deren Ausgestaltung und Leitung teilzuhaben. Die Konstitution unterstreicht die Freiheit der Gläubigen in ihrer politischen Urteilsbildung (GS 75,5). Zudem plädiert *Gaudium et spes* für die Differenzierung von politischer Gemeinschaft und Kirche als „voneinander unabhängig und autonom“ (GS 76,3), also für die Trennung von Kirche und Staat.

Die Kirche soll sich bemühen, die Menschen zu politischer Partizipation zu bewegen, dazu, den Frieden und die Völkergemeinschaft zu fördern. Aufgabe der Christen in den internationalen Organisationen ist es, „ein Bewusstsein für die wahrhaft weltweite Solidarität (*universalis solidaritatis*)“ und Verantwortlichkeit zu formen“ (GS 90,1).

Gaudium et spes versteht die Kirche als allen offenstehende, dialogische Gemeinschaft, der am „Dialog unter allen Menschen“ (GS 92,1) gelegen ist. Für sie vollzieht sich die gemeinsame Wahrheitsfindung im aufrichtigen Dialog, und sie richtet sich aus auf die Fülle des Glaubens in grenzüberschreitender, transnationaler, interkultureller und interreligiöser Kommunikation im Dialog „aller Menschen jedweder Nation, Rasse oder Kultur“ (GS 92,1) einschließlich der anderen Religio-

²⁰ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 719.

²¹ Otto H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil: was daraus geworden ist? (s. Anm. 18), 26.

nen (GS 92,4). GS hat damit einen Dialog im Blick, von dem niemand ausgeschlossen ist.

Das Konzil verortet die Kirche inmitten der halbierten, in Arm und Reich gespaltenen modernen Welt und weist ihr einen Platz im Dialog mit deren politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kräften zu. Es nimmt insofern eine „Umcodierung‘ der Glaubensstradition“ von der „Dissoziation“ auf „Dialog“ und „solidarische Zeitgenossenschaft mit allen Menschen“²² vor. Letztere erweist sich gerade im Eintreten für Menschenwürde und Menschenrechte, Gewissens- und Religionsfreiheit, für Frieden und Gerechtigkeit, im Einklagen weltweiter Solidarität.

Indem sich die Kirche des Konzils nicht nur *ad extra* neu lokalisiert, sondern sich selbst *ad intra* fundamental als Volk Gottes und als Gemeinschaft der Glaubenden begreift, wird das bisher auf die Hierarchie und den Papst fixierte, uniforme und zentralistische Kirchenverständnis aufgebrochen und durch ein im Ansatz pluriformes überwunden. An die Stelle des „zentralistischen und papalistischen“²³ Verständnisses von Kirche beginnt eine Konzeption zu treten, welche die „Gesamtkirche ganz wesentlich als Gemeinschaft von Ortskirchen“²⁴ bestimmt. Damit wird der römischen Kirche der Weg zu einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“²⁵

gewiesen. Prägnant bringt Hans-Joachim Sander den vom Konzil angegangenen und in *Gaudium et spes* artikulierten „Aufbruch in eine andere kirchliche Identifizierbarkeit“ auf den Punkt: die „*translatio* von einer europäisch-römischen Religionsgemeinschaft mit naturrechtlichem Weltordnungsanspruch zu einer universalen Pastoralgemeinschaft mit allen Menschen, die lokal, regional und global um Respekt vor ihrer Würde und ihren Rechten ringen“²⁶.

Auf dem alsbald als „Weltereignis Konzil“²⁷ beschriebenen II. Vatikanum präsentiert und artikuliert sich die römisch-katholische Kirche als öffentliche Kirche. Das gilt sowohl in Bezug auf die im Konzil stattfindende Interaktion der Beteiligten, die konziliaren Verfahren und Dokumente als auch mit Blick auf die Ausrichtung auf die medial involvierte Weltöffentlichkeit. Die Interaktion unter den anwesenden Konzilsvätern, ökumenischen Beobachtern, den Periti und Gästen, der Austausch sowie die Meinungsbildung nicht nur in den Generalkongregationen und Kommissionen, sondern auch in vielfältigen informellen Gruppen und Netzwerken weist eine hohe Kommunikationsdichte auf. Damit eröffnen sich Möglichkeiten reflexiver Irritationen, der Artikulation von Dissens und diskursiver Konfliktbearbeitung, innovativer Inputs und unter anderem beobachtender bzw. medialer Einflussnahme. All das führt

²² Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000, 175.

²³ Siegfried Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz–Wien–Köln 1992, 162.

²⁴ Ebd., 168.

²⁵ Johann B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: Franz-Xaver Kaufmann / ders., Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1987, 93–123.

²⁶ Hans-Joachim Sander, ‚Aggiornamento‘ – Kennzeichen nur des Konzils? (s. Anm. 7), 510 f.

²⁷ Vgl. Manfred Plate, Weltereignis Konzil. Darstellung, Sinn, Ergebnis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1966.

dazu, dass das Konzil zu einer Form von Kommunikation findet, welche „Inklusion statt Exklusion“ beschreibt und betreibt. Ekklesiologisch wird „die Interaktion gegenüber der Information“ betont und „eine spezifische Präferenz für Partizipation und Dialog“²⁸ gepflegt. *Gaudium et spes* kann geradezu als Magna Charta einer dialogischen, öffentlichen Kirche gelten, welche als Volk Gottes an „den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen [...] zusammen mit den übrigen Menschen [...] Anteil hat“ und „darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes“ (GS 11,1) zu unterscheiden sucht. Es handelt sich um eine Kirche, die „in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (GS 40,1), die sich darin exponiert und engagiert, die zudem das Recht und die Pflicht der „Mitwirkung aller am öffentlichen Leben“ (GS 75,1) unterstreicht und zugleich einklagt.

3 Rezeptionslinien der Pastoralkonstitution

Mit Blick auf das Konzil im Allgemeinen wie dessen Texte gibt es unterschiedliche

Rezeptionslinien, die sich zum Teil überlappen. Dabei lassen sich einerseits gesamt- bzw. ortskirchliche, lehramtliche Linien der Aneignung und andererseits theologische Rezeptionen unterscheiden, die noch einmal nach Ländern, Kontinenten, Disziplinen, Methoden und Grundsatzoptionen aufzufächern sind.

Kardinal Kurt Koch stellt in seinem bereits erwähnten Referat zur Hermeneutik des Konzils die bei ihm vor allem mit Tübinger Theologen und ganz besonders mit Hans Küng verbundene „progressivistische“, „emphatische Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“²⁹ der „traditionalistischen“ „Hermeneutik einer reinen und geschichtslosen Kontinuität“³⁰ entgegen, die er in der Piusbruderschaft St. Pius X. erkennt. Demgegenüber vertrete Papst Benedikt XVI. eine „Hermeneutik der Reform“, „die sich in einer bemerkenswerten Kontinuität durch sein ganzes Lebenswerk nachweisen“³¹ lasse.

Dass die Traditionalisten das Konzil und ganz besonders *Gaudium et spes* bekämpfen, liegt auf der Hand. Erzbischof Marcel Lefebvre gehörte zu der Minderheit von 75 Konzilsvätern, die GS ab-

²⁸ Bernhard Fresacher, Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2006, 46f. Insbesondere die Partizipation der externen Beobachter und die damit verbundenen Irritationen verschoben ihm zufolge „das antimodernistisch, kontroverstheologisch oder legitimatorisch bestimmte Innen-Außen-Verhältnis ‚ökumenisch‘ und ‚pastoral‘“ (54). Zu den Prozeduren des Konzils vgl. auch: Stefan Nacke, Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus, Wiesbaden 2010. *Participatio* ist eine Schlüsselkategorie sowie eine Grundlinie des Konzils, die das II. Vatikanum von der ersten bis zur letzten Konstitution durchzieht, die von der Liturgie bis zur Politik reicht, die bezeichnenderweise bereits in *Sacrosanctum Concilium* 14,1 als *actuosa participatio* auftaucht und bis zu *Gaudium et spes* reicht. *Participatio* kann freilich, und das ist Teil des Streits der Interpretationen, sowohl platonisch als auch politisch gelesen werden. Die erste Lektüre findet sich päpstlich prominent bei Benedikt XVI., die zweite bei Johannes Paul II.

²⁹ Kurt Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition (s. Anm. 10), 31; bei Küng spielt GS freilich „keine wichtige bzw. überhaupt keine Rolle“, so: Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 851.

³⁰ Kurt Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition (s. Anm. 10), 31.

³¹ Ebd., 28.

lehnten. Zehn Jahre später schrieb er zu den Diagnosen und Schlussfolgerungen der Pastoralkonstitution: „Sie sind reinster Liberalismus“³².

Joseph Ratzinger hat zu *Gaudium et spes* immer eine ambivalente Haltung eingenommen. Einerseits hat er sich häufig zu dieser Konstitution geäußert. Andererseits begegnet er ihr von Anfang an mit Vorbehalten. Als junger Konzilstheologe kommentiert er das erste Kapitel des ersten Teils und vermerkt zu GS 17, dieser Abschnitt über die Freiheit, mit dem das Konzil bewusst ein Grundthema des modernen Denkens aufgreifen wolle, gehöre „zu den am wenigsten befriedigenden des ganzen Textes“. Darin räche sich die Auslassung der Christologie: „der Versuch, an die christliche Anthropologie von außen heranzuführen und die Glaubensaussage von Christus dabei allmählich zugänglich zu machen, hat hier zu der falschen Konsequenz verleitet, das Eigentliche des christlichen Glaubens als das vermeintlich weniger Dialogfähige vorderhand beiseite zu lassen“³³. Ratzinger scheint schon hier davor zu warnen, dass das Dialogische das Dogmatische schwächt, das Sich-Einlassen auf das Außen das Eigentliche des christlichen Glaubens hintanstellt oder relativiert. Der Vorbehalt gegenüber der pastoralen Außenorientierung kommt an anderer Stelle darin zum Ausdruck, dass

Ratzinger in GS eine von ihm beargwöhnte „Intention des Aufbruchs“ wahrnimmt, die sich vor allem im Vorwort niederschlägt, welches von „Zweideutigkeiten geprägt“³⁴ sei und einen „erstaunlichen Optimismus“ an den Tag lege. Ratzinger macht in GS sogar „eine Art Gegensyllabus“³⁵ aus. In der Besinnung darauf, „was im Wechsel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist“, liegt laut Ratzinger „der wahre Kern des Weltendienstes der Kirche, ihre Antwort auf ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des (kursiv E.A.) Menschen von heute‘“³⁶. Aus den „Menschen von heute“ im Plural in der Vielfalt ihrer Situationen wird beim Präfekten der Glaubenskongregation der abstrakte Mensch im Singular.

In der Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation über die Einzigkeit und Heilsuniversalität der Kirche wird siebenmal auf GS Bezug genommen, wobei es ausschließlich um die universale Heilsbedeutung Jesu Christi geht. Zweimal wird aus dem christologischen Artikel GS 22 zitiert. Zum Zitat aus GS 22,5, welches das Wirken des Heiligen Geistes betrifft, der „allen die Möglichkeit anbietet, diesem Paschamysterium in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“³⁷, merkt Sander treffend an: „Die Bedeutung, die GS 22,5 der Nicht-Ausschließung derer gibt, die bisher und künftig nicht zur Kirche gehören, wird in der Erklärung nicht

³² Marcel Lefebvre, Priesterbruderschaft St. Pius' X., Brief an unsere Freunde und Wohltäter Nr. 9 vom 3.9.1975, Wien 1978, 14, zitiert nach: Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 833.

³³ Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des Ersten Teils, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 14: Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil III, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, 313–354, hier 331.

³⁴ Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 396.

³⁵ Ebd., 398; vgl. Klaus Müller, *Gaudium et spes* zweimal gelesen. Über die Konvergenz diametraler Interpretationen, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005), 195–199.

³⁶ Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre (s. Am. 34), 411.

³⁷ Zit. nach *Dominus Iesus*, Nr. 12.

aufgegriffen. Für eine pastorale Ortsbestimmung wäre diese Grammatik jedoch unverzichtbar.³⁸

In den Enzykliken von Papst Benedikt XVI. spielt *Gaudium et spes* keine systematisch wichtige Rolle. In *Deus caritas est* findet sich ein einziger Hinweis auf GS 36; in *Caritas in veritate* gibt es neun Verweise bzw. Zitate, wobei Benedikt die Verbindung der Enzyklika *Populorum progressio* von Paul VI. zum Zweiten Vatikanum und insbesondere zur Pastoralkonstitution herausstreicht und im Sinne seiner Hermeneutik der Kontinuität ausführt: „Das Konzil vertiefte, was seit jeher zur Wahrheit des Glaubens gehört, dass nämlich die Kirche, da sie im Dienst Gottes steht, bezüglich der Liebe und der Wahrheit im Dienst der Welt steht.“ (Nr. 11)

Wenn Papst Benedikt XVI. sich 2011 zum Abschluss seiner letzten Deutschlandreise in seiner Freiburger Rede „an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft“ für Entweltlichung einsetzt und für eine „entweltlichte Kirche“ ausspricht, dann ist damit geradezu ein Gegenprogramm zur Kirche in der Welt von heute

von *Gaudium et spes* skizziert.³⁹

Bei seinem Vorgänger, Papst Johannes Paul II., erhält die Pastoralkonstitution, an der er ja selbst mitgearbeitet hat, hingegen eine herausragende Bedeutung. GS 22, der Artikel über „Christus, den neuen Menschen“, wird zum Brennpunkt seines Pontifikats. In seiner Enzyklika *Fides et ratio* betont Johannes Paul, dass das erste Kapitel von GS über „Die Würde der menschlichen Person“ „gleichsam eine Zusammenfassung biblischer Anthropologie und damit auch Inspirationsquelle für die Philosophie darstellt“⁴⁰. Dass Christus, das Bild des unsichtbaren Gottes, der neue Mensch ist, richtet sich auch und gerade gegen die atheistische Ideologie des neuen Menschen.⁴¹ Von der Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* an ist GS der am häufigsten zitierte Konzilstext des polnischen Pontifex. Bereits während des Konzils äußerte der damalige Kardinal von Krakau auf seine markante Weise: „Schon die ersten Worte der Konstitution ‚Gaudium et spes‘ sind Anzeichen dafür, dass die Lehre des Konzils auf Identität und Solidarität ausgerichtet

³⁸ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 842.

³⁹ Die „Freiburger Rede“. Ansprache von Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Jürgen Erbacher (Hg.), Entweltlichung der Kirche. Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 11–17. Bezeichnenderweise wird in der Rede aus LG 35 zitiert, nicht aber aus GS. Zur Kritik vgl. die Beiträge in Jürgen Erbacher (Hg.), besonders die vom Präsidenten des Deutschen Caritasverbands, Peter Neher, Für eine diakonische Kirche mitten unter den Menschen (47–60), Franz-Xaver Kaufmann, Entweltlichung. Anmerkungen zur Freiburger Rede von Papst Benedikt XVI. (115–124) sowie Magnus Striet, Entweltlichung? Die Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. mit Theodor W. Adorno gegengelesen (140–149). Dazu: Edmund Arens, Weltkirche statt entweltlichter Kirche. Wendet sich Rom wieder vom „aggiornamento“ ab?, in: Erwachsenenbildung 58 (2012), H. 3, 114–117.

⁴⁰ *Fides et ratio*, Nr. 60.

⁴¹ Zum Umgang mit dem Atheismus in GS vgl. den aufschlussreichen Aufsatz von Rudolf Langthaler, Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in *Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 554–569; zum neuen, naturalistischen Atheismus vgl. Edmund Arens, Gottesbestreitungen. Ansichten des neuen Atheismus, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013), H. 1, 95–119 (online).

ist.⁴² Eben dies konkretisiert Johannes Paul II. in seinen drei Sozialenzykliken und in den weltweiten Reisen, in denen er *ad extra* konsequent – *ad intra* dieses Engagement aber eher konterkarierend – für die Würde jeder menschlichen Person und aller Menschen eintritt, die Priorität der menschlichen Arbeit vor dem Kapital unterstreicht, die Solidarität der Armen im Kampf um ihre Würde unterstützt, sich immer wieder für die elementaren Rechte der Menschen auf Leben, Freiheit, Partizipation, eine gerechte Welt sowie universale Solidarität einsetzt.⁴³

Bei Papst Franziskus finden sich bislang nur wenige explizite Bezugnahmen auf *Gaudium et spes*.⁴⁴ Doch in seinen päpstlichen Gesten einer neuen Bescheidenheit, in seiner ersten Reise zu einem Brennpunkt der lebensgefährlichen Ankunft von Elendsflüchtlingen nach Lampedusa, in seinen spontanen Telefonaten mit wildfremden Leuten aus aller Welt, zeigen sich die Umrisse eines Pontifikats, welches die Freude und Hoffnung, die Trauer und

Angst der Menschen zum Angelpunkt seines päpstlichen Dienstes macht. Indirekte Bezüge zur Pastoralkonstitution lassen sich vor allem seinem Interview mit „La Civiltà Cattolica“ entnehmen, wo er zum Konzil erklärt: „Das Zweite Vatikanum war eine neue Lektüre des Evangeliums im Licht der zeitgenössischen Kultur.“⁴⁵ Und zum Streit der Hermeneutiken stellt Franziskus in aller Deutlichkeit klar: „Die Dynamik der aktualisierten Lektüre des Evangeliums von heute, die dem Konzil eigen war, ist absolut unumkehrbar.“⁴⁶

In diesem Rahmen ist es schlicht unmöglich, der Vielfalt der (fach-)theologischen Rezeptionen der Pastoralkonstitution in den verschiedenen Ländern und Erdteilen gerecht zu werden. Darum sollen hier sehr vereinfacht nur ein paar Grundlinien skizziert werden. Während *Gaudium et spes* in Frankreich auf vorwiegend positives Echo stieß und – allen voran – die Konzilstheologen Marie-Dominique Chenu und Yves Congar darin eine „théologie ‚concrète et historique‘“⁴⁷ erkannten,

⁴² Karol Wojtyła, Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 1981, 238; zit. nach Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 859. Zum apokalyptisch-pessimistischen Umgang des späten Johannes Paul mit GS vgl. Klaus Müller, GS zweimal gelesen (vgl. Anm. 35), 197 ff.

⁴³ Vgl. meine Münsteraner Antrittsvorlesung als Privatdozent, in der Johannes Pauls II. Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* gewürdigt und zugleich dafür kritisiert wird, dass darin Solidarität nicht wirklich wie in der Politischen Theologie universal, nämlich die Lebenden und die Toten umfassend gedacht wird: Edmund Arens, Internationale, ekklesiale und universale Solidarität, in: Orientierung 53 (1989), 216–220; mit Bezug auf: Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M. 32009; ders., Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie, in: Edward Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS J. B. Metz), Mainz 1988, 172–185.

⁴⁴ Vgl. *Evangelii gaudium* Nr. 113; 115. Das Apostolische Schreiben markiert bereits durch den Untertitel „Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute“ seine Nähe zu GS.

⁴⁵ Antonio Spadaro, Interview mit Papst Franziskus. Teil 2, in: Stimmen der Zeit (online exklusiv Oktober / November 2013) Abschnitt: Das Zweite Vatikanische Konzil, 2.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Marie-Dominique Chenu, Les signes des temps. Réflexion théologique, in: Yves Congar / M. Peuchmard (ed.), L'Église dans le Monde de ce Temps II, Paris 1967, 213, zit. nach: Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 854.

blieben die führenden deutschen Theologen wie Rahner und Metz eher distanziert, auch wenn Rahner den „Anfang des Anfangs“ begrüßt und nachdrücklich unterstützt. Am deutlichsten positiv äußert sich immer wieder Karl Lehmann, selbst wenn er, wie Sander festhält, „sich noch nicht systematisch von der Unterordnung der Pastoral zum Dogma frei machen“⁴⁸ kann. Waren für Papst Johannes Paul II. „Identität“ und „Solidarität“ die beiden Leitmarken von GS wie des Konzils überhaupt, so stellt Kardinal Lehmann bei einer Tagung zum 50. Jahrestag der Konzilseröffnung heraus: „Dialog‘ und ‚Solidarität‘ bilden in *Gaudium et spes* miteinander eine zentrale Achse, eine durchlaufende Perspektive.“⁴⁹ Laut Lehmann bringt die Pastoralkonstitution „die konziliare Öffnung der Kirche zur Welt von heute unübersehbar deutlich zum Ausdruck“⁵⁰.

Bemerkenswert ist die Rezeption von *Gaudium et spes* innerhalb der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Deren Vordenker Gustavo Gutiérrez vermerkt, dass das Konzil zwar verschiedentlich (16mal in LG und 14mal in GS) auf das

Thema Armut Bezug nimmt; es machte jedoch „nicht aus ihr einen seiner Schwerpunkte“⁵¹. Die kirchliche Öffnung zur Welt sei eine Hinwendung zur Welt der Wissenschaft, Technik und Demokratie, also „die moderne, westliche, im wesentlichen nordatlantische Welt“⁵². Ähnlich versteht Clodovis Boff laut Sander unter *aggiornamento* „eine Aktualisierung der Kirche im Verhältnis zur bürgerlichen Welt, aber noch keine Inkarnation unter den Armen“⁵³. Den Schlüsselbegriff „Zeichen der Zeit“ fokussieren Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino auf das gekreuzigte Volk: „Dieses wichtigste Zeichen ist immer das gekreuzigte Volk“⁵⁴. Es zeigt auf „die Realität der gekreuzigten Völker“⁵⁵.

Regional- und lokalkirchliche Rezeptionen der Pastoralkonstitution geschahen auf allen Kontinenten. Hervorzuheben sind die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM in Medellín (1968), Puebla (1979) oder Aparecida (2007). Auch die verschiedenen Synoden der Bistümer in den Niederlanden, der Schweiz, der Bundesrepublik Deutschland oder der typisch „österreichi-

⁴⁸ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 845.

⁴⁹ Karl Lehmann, Ein Blick zurück. 50 Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Sonderheft: zur Debatte 2–5, hier 4.

⁵⁰ Ebd., 3.

⁵¹ Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von J. B. Metz, München–Mainz 1973, 269.

⁵² Ders., Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut in: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 159–173, 167.

⁵³ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 858, mit Bezug auf: Clodovis Boff, ‚Sinais dos Tempos‘. Princípios de Leitura, São Paulo 1979.

⁵⁴ Jon Sobrino, Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker“, in: Antonio Autiero (Hg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 141–156, hier 142; vgl. Margit Eckholt, „Option für die Armen“ und „Bekehrung durch die Anderen“. Eine Relecture der Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“ in lateinamerikanischer Perspektive, in: Christoph Böttigheimer / Florian Bruckmann (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“ (QD 248), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 137–165.

⁵⁵ Ebd., 144 ff.

sche synodale Vorgang⁵⁶ bezogen sich auf GS, machten sich deren Anliegen zu eigen, rezipierten oder problematisierten Aspekte von *Gaudium et spes*. So ist im Dokument „Unsere Hoffnung“, dem Bekenntnis bzw. Grundsatzbeschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von 1975 zu lesen: „Der Weg der Kirche in dieser Situation ist der Weg gelebter Hoffnung. [...] Eine Kirche, die sich dieser Hoffnung anpaßt, ist schließlich auch dem Heute angepaßt, und ohne Anpassung an diese Hoffnung hilft ihr kein noch so brisantes Aggiornamento⁵⁷. Und weiter heißt es in dem von Johann Baptist Metz entworfenen Bekenntnistext: „Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt [...]: Jesus Christus mit seiner Botschaft vom ‚Reich

Gottes“⁵⁸. Hier schimmert bereits das später virulent werdende und bei Kardinälen beliebte Gegeneinander-Ausspielen von Kirchenkrise und Gotteskrise durch.⁵⁹

Die Rezeptionslinien von *Gaudium et spes* sind vielfältig und verschlungen. Neben der traditionalistischen Totalablehnung des „Antikonkils“⁶⁰ lassen sich zwei große Linien ausmachen, eine modernisierungstheoretische sowie eine machtanalytische. Erstere begreift das Konzil als überfällige, nachholende Modernisierung der hoffnungslos ins gesellschaftliche Hintertreffen geratenen katholischen Kirche. Sie sieht in GS die grundlegende Konstitution und den hermeneutischen Schlüssel für diesen Modernisierungsprozess. Diese Position wird vor allem von modernisierungstheoretisch argumentierenden Religionssoziologen vorgebracht bzw. mit Bezug auf diese entfaltet.⁶¹ Ihr steht ein vornehmlich von jüngeren Theologen im Anschluss an Michel Foucault vertrete-

⁵⁶ Vgl. dazu sowie zu vielen anderen konziliaren und postkonziliaren Vorgängen die brisanten Berichte und Analysen des einstigen Konzilsstenographen und späteren Wiener Weihbischofs *Helmut Krätzl*: *ders.*, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling 1998; *ders.*, Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient, Innsbruck–Wien 2011; *ders.*, Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz, Innsbruck–Wien 2012.

⁵⁷ Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1976, II.2; dazu: *Edmund Arens*, „Unsere Hoffnung“. Ein situatives Bekenntnis und seine Konsequenzen, in: *Edward Schillebeeckx* (Hg.), *Mystik und Politik* (s. Anm. 43), Mainz 1988, 333–344.

⁵⁸ Ebd., II.3.

⁵⁹ Vgl. *Johann B. Metz*, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: *ders./ Günther B. Ginzler/ Peter Glotz/ Jürgen Habermas/ Dorothee Sölle*, *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92; dazu kritisch: *Edmund Arens*, Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen, in: *Marianne Heimbach-Steins/ Gerhard Kruij/ Saskia Wendel* (Hg.), *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 71–80.

⁶⁰ Vgl. *Daniele Menozzi*, Das Antikonkils (1966–1984), in: *Hermann J. Pottmeyer/ Giuseppe Albergio/ Jean-Pierre Jossua* (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 403–431.

⁶¹ Vgl. etwa *Franz-Xaver Kaufmann/ Arnold Zingerle* (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1996; *Franz-Xaver Kaufmann*, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i. Br.–Ba-

ner, machtanalytischer Ansatz gegenüber. Er orientiert sich besonders an den Verschiebungen im Machtgefüge von Kirche und Gesellschaft, am Ortswechsel sowie an den neuen Orten, denen die Kirche mit GS nicht länger ausweichen kann.⁶² Während die erste Position aus der Sicht der zweiten eine optimistische, utopische, konsensorientierte Sicht auf die Zukunft der Kirche im Blick habe, gehe aus der zweiten eine von Andersorten und Nichtorten bedrängte, „heterotopische Ekklesiologie“⁶³ hervor. Mit Sander gesprochen: „Von der kontextlosen Kirche im Singular“ erfolgt ein Ortswechsel „zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen“⁶⁴.

4 Für eine konziliare, öffentliche Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich mit seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* für eine in der gegenwärtigen globalen Welt präsente, in der (Welt-)Gesellschaft tätige und damit öffentliche Weltkirche ausgesprochen und eine solche Kirche konstituiert.

Öffentliche Kirche lässt sich als Kommunikations- und Glaubensgemeinschaft verstehen, als Gemeinschaft der Erinnerung und Hoffnung, welche in die Gesellschaft eingebettet ist, darin partizipativ und advokatorisch, diakonisch und prophetisch tätig ist.⁶⁵ Sie sieht ihren Auftrag

sel-Wien 2011; *ders.*, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012; *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (s. Anm. 22); *Bernhard Fresacher*, Kommunikation (s. Anm. 28); *Stefan Nacke*, Die Kirche der Weltgesellschaft (s. Anm. 28). Eine differenzierte Darstellung und kritische Befürwortung des Ansatzes findet sich bei *Ansgar Kreutzer*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck–Wien 2006; dazu: Kreutzers Replik auf Sanders Besprechung des Buches: *Ansgar Kreutzer*, Soziologische Akzentuierung anthropologisch gewendeter Theologie. Zu Hans-Joachim Sanders Besprechung meiner Dissertation „Kritische Zeitgenossenschaft“, in: *ThPQ* 157 (2009), 198–201; Sanders Rezension, ebd., 196–198.

⁶² Vgl. vor allem die Arbeiten von *Hans-Joachim Sander*. Neben seinem brillanten Kommentar zu GS vgl. als weitere einschlägige Werke: *ders.*, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (QD 178), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999, mit Blick auf GS bes. 144–148, auf DH bes. 158–161; vgl. zur Hermeneutik und Methodologie aufschlussreich: *ders.*, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006 (darin zu GS bes. 117 f.), zudem: *Gregor M. Hoff*, Ekklesiologie, Paderborn–München–Wien–Zürich 2011; *Christian Bauer*, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift ‚Une école de théologie: Le Saulchoir‘. 2 Bde., Berlin 2010; *ders.*, Optionen des Konzils? Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 134 (2012), 141–162.

⁶³ *Gregor M. Hoff*, Ekklesiologie (s. Anm. 62), 156 ff.

⁶⁴ *Hans-Joachim Sander*, Einführung: Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen, in: *Guido Bausenhardt* u. a., Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 383–394.

⁶⁵ Meine eigene Position ist weder mit einer liberal-modernisierungstheoretischen identisch noch eine postmodern-machthanalytische. Als jemand, der die Münsteraner Politische Theologie und die Frankfurter Kritische Theorie verbindet und dabei, an Metz geschult, an Habermas anknüpft und Peukerts theologische Handlungstheorie (vgl. *Helmut Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (s. Anm. 43); *ders.*, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in:

ad intra wie *ad extra* darin, Gottes Geschichte mit den Menschen zu erinnern, zu erzählen und zu feiern, für Gottes Recht und der Menschen Rechte einzustehen und diese einzuklagen, das Evangelium Jesu Christi zu bezeugen und zu bekennen, die spirituellen und materiellen Gaben Gottes mitzuteilen bzw. zu teilen. Öffentliche Kirche erkennt sich selbst als eine in die gesellschaftliche Öffentlichkeit inkludierte Größe, welche am öffentlichen Leben teilnimmt, im Dialog und auch in Auseinandersetzung mit den anderen gesellschaftlichen Gruppen und Organisationen ihre Positionen, Praktiken und Perspektiven in den öffentlichen Diskurs einbringt.⁶⁶

Öffentliche Kirchen tragen sowohl mit ihren prophetischen Herausforderungen als auch mit ihren moralischen Optionen

und Interventionen zur Vitalisierung der Gesellschaft bei. Sie mobilisieren moralische Ressourcen, deren auch eine moderne pluralistische Gesellschaft und ein säkularer Staat bedürfen, welche auf die politisch-kulturellen Moralbestände „intakter gesellschaftlicher Moral- und Gesinnungsgemeinschaften“⁶⁷ angewiesen sind.

Öffentliche Kirchen sind selbst angewiesen auf synodale bzw. konziliare Foren und Formen der Beratung, Meinungsbildung und Entscheidungsfindung. In einer öffentlichen Kirche ist die Beteiligung aller Betroffenen gefordert. An der ekklesialen Selbstverständigung dürfen nicht nur klerikale Eliten beteiligt sein; vielmehr ist das ganze Volk Gottes konsultativ, deliberativ und partizipativ einzubeziehen. Zur kirchlichen Selbstverständigung *ad intra* kom-

Edmund Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989, 39–64) weiterzuführen sucht, ist mir bei aller unverzichtbaren Kritik der Macht (vgl. bereits: *Edmund Arens*, *Communication as counter-power in the struggle for democracy*, in: *Media Development* 35 [1988], no. 1, 18–20) die aus Sicht der Machtanalytiker utopische, die Wo-Frage der Orte nicht von der Wer-Frage der Subjekte trennende, konsensorientierte Ausrichtung ein Anliegen. Vgl. dazu: *Edmund Arens*, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982; *ders.*, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989; *ders.*, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1992 (mit Bezug auf das Vatikanum II und GS: 149–162); *ders.*, *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; *ders.*, *Vom Schrei zur Verständigung. Politische Theologie als öffentliche Theologie*, in: *Thomas Polednitschek / Michael J. Rainer / José A. Zamora* (Hg.), *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*, Münster 2009, 129–138; *ders.*, *Teologia Politica*, in: *Alberto Melloni* (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento* Vol. II., Bologna 2010, 1671–1681; *ders.*, *Nuovi sviluppi della teologia politica. La forza critica del discorso pubblico su Dio*, in: *Rosino Gibellini* (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 73–92.

⁶⁶ Vgl. *Edmund Arens*, *Kirche im Anspruch kommunikativer Rationalität*, in: *Thomas Hausmaninger* (Hg.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn 1993, 189–201; *ders.*, *Konturen einer kommunikativen Kirche*, in: *Roger Liggendorfer / Brigitte Muth-Oelschner* (Hg.), *(K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung* (FS K. Koch), Fribourg 2000, 246–251; *ders.*, *Gottesverständigung* (s. Anm. 65).

⁶⁷ *Hermann-Josef Große Kracht*, *Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften*, in: *Karl Gabriel* (Hg.), *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44), Münster 2003, 225–272, 249; vgl. *ders.*, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997.

men heute auf der Schwelle *ad extra* Orte und Foren interkonfessioneller und interreligiöser Beratung, Konfliktbearbeitung und Verständigung hinzu.

Eine konziliare, dialogische, öffentliche Kirche hat *ad intra* die Kommunikationsverhältnisse innerhalb der kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft so zu verändern, dass sich auch und gerade hier gerechte, demokratische, egalitäre Strukturen entwickeln, welche die Partizipation aller Gläubigen an den Entscheidungen und Aufgaben der Kirche ermöglichen und gewährleisten.⁶⁸ Einer konziliaren, öffentlichen Weltkirche entspricht eine „neue Katholizität“⁶⁹. Letztere unterstreicht die Universalität und Lokalität der Kirche, akzentuiert deren Ausrichtung auf die Fülle des Glaubens in grenzüberschreitender, transnationaler, interkultureller und interreligiöser Kommunikation im Dialog „aller Menschen jedweder Nation, Rasse oder Kultur“ (GS 92,1) einschließlich der anderen Religionen (GS 92,4).

Öffentliche Kirche ist bestrebt, zur „Mitwirkung aller am öffentlichen Leben“ (GS 75,1) einzuladen und beizutragen. Sie ist dabei von dem Interesse geleitet, den Anspruch und die Zusage des Evangeliums

in aller Öffentlichkeit zu kommunizieren, diese Botschaft anamnetisch, aggiornamentisch und innovatorisch zur Geltung zu bringen. Sie tut dies im Widerspruch gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung, gegen Rassismus und Sexismus, gegen Fremdenfeindlichkeit, gesellschaftlich wie kirchlich verhängte Exkommunikation und Exklusion sowie gegen die Missachtung „der grundlegenden Rechte der Menschen“ (GS 29,4), der elementaren Freiheits-, Persönlichkeits- und Beteiligungsrechte der Menschen in Gesellschaft, Staat und Kirche.⁷⁰

Öffentliche Kirche hat bei ihrem prophetischen Einspruch wie bei ihrem Zuspruch der biblischen Verheißung zu beachten, dass und wie sie ihre universalistische Botschaft in *mundo huius temporis* jeweils zeit- und ortsgerecht kontextualisiert, konkretisiert und adressiert. Sie hat sich auszurichten an der Zusage des Reiches Gottes für alle Menschen, das die Marginalisierten, Leidenden und Ausgeschlossenen, „die Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1,1) bevorzugt und sie vom Rand in die Mitte stellt. Solche kirchlich-öffentliche Präsenz und Praxis geschehen dort, wo die ebenso global wie plural ge-

⁶⁸ Vgl. das programmatische, 1972 zum Auftakt der bundesdeutschen Synode erschienene, kirchenpraktisch immer noch uneingelöste Werk von *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Mit einer Einführung von Johann Baptist Metz, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1989, in dem er sich für eine offene, ökumenische, demokratisierte, gesellschaftskritische, von der Basis her aufgebaute Kirche stark macht. Zur Frage der Geschlechtergerechtigkeit bzw. Frauenfrage bei Papst Johannes XXIII., auf dem Konzil und in einer (noch nicht) konziliaren Kirche vgl. *Margit Eckholt / Saskia Wendel* (Hg.), „Aggiornamento heute“ – Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012.

⁶⁹ Vgl. *Robert Schreiter*, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997; *ders.*, Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität, in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004), 139–159.

⁷⁰ Vgl. *Edmund Arens*, Kritisch, kirchlich, kommunikativ. Fundamentaltheologie als öffentliche Theologie, in: *Christoph Böttigheimer / Florian Bruckmann* (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“ (s. Anm. 53), 432–453; *ders.*, Öffentliche oder gegenöffentliche Kirche? Ekklesiologische Konzepte Politischer Theologie, in: *Henning Klungen / Peter Zeilinger / Michael Hölzl* (Hg.), *Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie 6/7), Berlin 2013, 150–168.

wordene Gegenwart „im Licht des Evangelium“ (GS 4,1) ausbuchstabiert und „die tätige Teilhabe aller“ (GS 68,1) praktiziert wird.

Der Autor: Geb. 1953, Studium der katholischen Theologie in Münster bei Johann Baptist Metz und Helmut Peukert von 1972–1978, Studium der Philosophie in Frankfurt a. M. bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas von 1978–1981; 1982 Promotion; 1989 Habilitation; 1991–1996 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1992 Gastprofessur

am Union Theological Seminary New York; seit 1996 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern; 2006–2010 Leitung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums; Publikationen: Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010; (Hg.), Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie (QD 246), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.

Die Welt der Spätantike

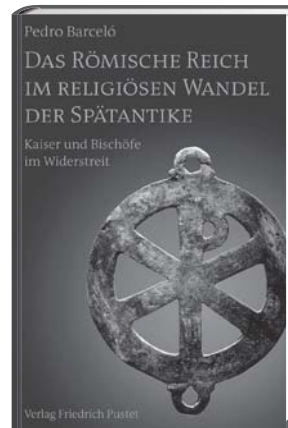
PEDRO BARCELÓ

Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike

Kaiser und Bischöfe im Widerstreit

Dieses Buch liefert einen neuen Blick auf das Ende des Römischen Imperiums und den Aufstieg des Christentums. Barceló zeichnet ein faszinierendes Bild der Epoche.

224 S., 54 Abb., geb. mit SU, ISBN 978-3-7917-2529-1
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Gerd Theißen

Paulus als ökumenischer Kirchenpolitiker

Sein Erfolg und sein Scheitern*

Politik, auch Kirchenpolitik, ist Ringen um Macht und Machterhalt. Menschen können dabei auf dreifachem Wege Macht über andere Menschen ausüben:¹ Sie können sie überzeugen, bezahlen oder zwingen. Paulus wollte überzeugen. Oft überzeugen wir dadurch, dass wir uns auf die Macht der Tradition berufen. Das ermöglicht Einflussnahme ohne Konflikt. Aber Paulus wich von vielen Traditionen ab. Er vertrat eine neue Form des Judentums, aus dem sich das Christentum als unabhängige Religion entwickelte. Religiöse Innovationen werden freilich oft durch Charismatiker wie Paulus durchgesetzt. Denn charismatische Macht zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich gegen etablierte Macht durchsetzen kann. Dabei erleiden Charismatiker oft Niederlagen. Oft können sie selbst dann noch Einfluss ausüben. Am deutlichsten ist das bei der Macht der Märtyrer. Charisma und Stigma (d. h. die Übernahme einer Rolle, in der man außerhalb seiner Anhänger keine Chance hat, Anerkennung zu finden) gehören zusammen. Auch Paulus stellt sich als Stigmatisierten dar. Er nennt sich den Letzten der Apostel, ein Schauspiel für Menschen und Engel, einen zum Tode Verurteilten, der zum Abschaum der Welt wurde (1 Kor 4,9–13). Seine Macht war an erster

Stelle Überzeugungsmacht. Aber nicht nur durch sein Charisma hat er Menschen bis heute überzeugt, sondern wir stoßen bei ihm auch auf die beiden anderen Formen der Macht – freilich in sehr verschiedener Weise.

Paulus musste sich mit politischem Zwang auseinandersetzen, nämlich mit einer für seine Mission ungünstigen Religionspolitik der römischen Kaiser. Hier war er Opfer von politischer Macht. Er hat ferner versucht, aktiv durch Geld Einfluss auszuüben, um seine Überzeugungen auch gegen diese Religionspolitik durchsetzen zu können – nämlich mit Kollekten für die Jerusalemer Gemeinde. Er verfolgte dabei immer ökumenische Ziele: So war es Ziel seiner Reise zum Apostelkonzil, die judenchristlichen Gemeinden für Heiden zu öffnen, d. h. Judenchristen und Heidenchristen in einer ökumenischen Gemeinschaft zu vereinen. Ziel seiner letzten Reise nach Jerusalem war m. E. erneut die Einheit von Juden und Heiden. Er hoffte auf die Öffnung des Tempels für alle Menschen. Meine These ist: Paulus steuerte in beiden Fällen seine Gemeinden durch eine Situation, die von außen von politischer Macht bestimmt war; und er versuchte in beiden Fällen, seine Gemeinden durch finanzielle Macht zu beeinflussen.

* Für die Veröffentlichung überarbeiteter Gastvortrag vom 4. November 2013, veranstaltet von der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz in Kooperation mit dem Katholischen Bibelwerk, dem Sozialreferat der Diözese Linz und dem Evangelischen Bildungswerk OÖ.

¹ *Amitai Etzioni, The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, New York–London 1968, 357 f.

Einflussnahme durch eine Kollekte hat m. E. zwei Mal eine Rolle gespielt: einmal beim Apostelkonzil ca. 46/48 in Jerusalem zur Regierungszeit des Kaisers Claudius, dann bei seiner letzten Jerusalemreise ca. 57/59 zur Regierungszeit des Kaisers Nero. Beim ersten Mal hatte Paulus Erfolg mit seiner Kirchenpolitik. Er konnte eine Vereinbarung zwischen zwei Gemeinden in Antiochien und Jerusalem erreichen und gab dadurch der heidenchristlichen Mission gewaltigen Auftrieb, obwohl sie der Religionspolitik des Claudius widersprach. Beim zweiten Mal scheiterte er mit seiner Kirchenpolitik. Er wollte die Hoffnung auf Einheit zwischen den neu entstandenen christlichen Gemeinden und dem Judentum demonstrieren und kollidierte dabei wieder mit der Religionspolitik der Kaiser. Er wurde in Jerusalem inhaftiert, dann nach Rom überwiesen und dort hingebracht. Wahrscheinlich hat er durch sein Auftreten erst die Jerusalemer Gemeinde, dann die römische Gemeinde in eine Krise gestürzt. Beide werden kurze Zeit nach seinem Auftreten Opfer einer schweren Verfolgung. Es spricht viel dafür, dass das auch eine Folge des Auftretens des Paulus in Jerusalem und Rom war.²

1 Die paulinische Mission als Widerspruch zur Religionspolitik des Kaisers Claudius

Warum musste Paulus seine Mission gegen so viel politischen Widerstand durchset-

zen? Sie widersprach der Religionspolitik des Kaisers Claudius.³ Claudius musste bei Regierungsantritt das unter seinem Vorgänger Gaius Caligula (37–41 n. Chr.) gestörte Verhältnis zwischen Juden und Heiden beruhigen. In Alexandrien hatte es Pogrome der Heiden gegen Juden gegeben, in Judäa war fast ein Krieg gegen die Römer ausgebrochen. Juden wie Nichtjuden sahen sich in ihren traditionellen Rechten bedroht, die Juden dadurch, dass Caligula den Tempel in einen Ort des Kaiserkults hatte verwandeln wollen; die Heiden dadurch, dass radikale Juden keinen heidnischen Kult in ihrem Land tolerierten oder ihn abwerteten. Claudius befahl daher allen Religionsgruppen, strikt bei ihren Traditionen zu bleiben und keine neuen Rechte anzustreben. Ein Edikt an die Alexandriner aus dem Jahr 42 n. Chr. ermahnt beide Parteien zum Frieden. Es wendet sich im Ton schärfer gegen die Juden. Denn es „*beschwört*“ die Griechen, die Rechte der Juden in Alexandria zu respektieren, „*befiehlt*“ aber den Juden, sich mit ihren Rechten und ihrer traditionellen Lebensweise zu begnügen. Nur den Juden droht Claudius damit, er wolle sie im anderen Falle „mit allen Mitteln vertreiben als Erreger einer allgemeinen Plage für die ganze Welt“⁴. In Rom verbot Claudius Juden öffentliche Versammlungen. Wahrscheinlich hatten sie nach der Ermordung des Caligula im Januar 41 n. Chr. allzu deutlich darüber in der Öffentlichkeit ihre Freude gezeigt. Dafür befahl er ihnen, sie sollten sich streng an ihre Traditionen

² Vgl. Gerd Theißen, Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom, in: Eve-Marie Becker / Peter Pilhofer (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187), Tübingen 2005, 228–244.

³ David Alvarez Cineira, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (Herders Biblische Studien 19), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999.

⁴ PLond 1912 = Charles K. Barrett / Claus-Jürgen Thornton (Hg.), Texte zur Umwelt des Neuen Testaments (UTB 1591), Tübingen 1991, 55–57; Nr. 52.

halten. Dio Cassius schreibt darüber „Die Juden, deren Zahl sich wieder so vermehrt hatte, dass es auf Grund ihrer Menge schwierig gewesen wäre, sie ohne Unruhen aus der Stadt zu weisen, vertrieb er zwar nicht, aber er *befahl* ihnen, bei ihrer überkommenen Lebensweise zu bleiben und sich nicht zu versammeln“ (Dio Cassius 60,6,6). Claudius betrieb eine strikt konservative Religionspolitik. Jede Änderung von traditionellen Rechten und Sitten konnte Unruhe auslösen.

Die antiochenische und paulinische Heidenmission widersprach genau dieser Religionspolitik. Denn Paulus führte Veränderungen im Judentum ein, zu dem das Christentum damals gehörte: Heiden ohne Beschneidung sollten gleichberechtigte Gemeindeglieder sein. Die Speisegebote sollten nicht mehr gelten. Damit stellte er jüdische Identitätsmerkmale in Frage. Das musste Unruhe auslösen. Der Widerspruch zur Religionspolitik des Claudius war unverkennbar. Paulus wich von heiligen Traditionen ab. Trotzdem gelang es ihm und Barnabas auf dem Apostelkonzil, die Jerusalemer Gemeinde dazu zu bringen, diese „unruhestiftende“ Mission unter Heiden zu akzeptieren. Das war kirchenpolitisch eine Meisterleistung. Wie konnte Paulus gegen den Trend der Religionspolitik des Claudius diese Einigung zustande bringen? Ich vermute, dass dabei die Kollekte eine wichtige Rolle gespielt hat. Das Apostelkonzil fand zwischen 46–48 n. Chr. in Jerusalem statt, als unter Claudius eine große Hungersnot herrschte oder soeben überstanden war. Damals hatte das zum Judentum übergetretene Königshaus von Adiabene durch eine große Lebensmittelspende in Jerusalem viele vom Hungerstod errettet (Jos. ant. 20,49–51). Parallel dazu hatte die antiochenische Gemeinde eine Kollekte organisiert – auch hier waren

Menschen im Umfeld des Judentums tätig geworden, die sich neu der jüdischen Gruppe der „Christianoi“ angeschlossen hatten (Apg 11,19–26). Wer in der Antike (und auch in anderen Zeiten) als Spender auftritt, verpflichtet sich die Beschenkten. Die Jerusalemer Gemeinde hatte aus Antiochien in einer lebensbedrohlichen Situation eine große Unterstützung erfahren. Selbstverständlich machte sie das auch für theologische Argumente aus Antiochien empfänglich. Die Jerusalemer Christen akzeptierten fortan eine jüdische Gruppe, die sich von jüdischen Traditionen lossagte und damit der Religionspolitik des Kaisers Claudius widersprach. Dabei ist es weniger wichtig, wie eng verbunden die Spende mit den Verhandlungen war, ob sie dem Apostelkonzil voranging oder erst beim Apostelkonzil überreicht wurde.

Die Apostelgeschichte stellt das jedoch anders dar. Sie trennt die Kollekte, die Paulus zusammen mit Barnabas im Auftrag der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem brachte (Apg 11,27–30), vom Apostelkonzil (Apg 15,1–29). Sie kennt drei Jerusalemreisen: (1) eine Reise unmittelbar nach Ende seiner Nabatäermission, (2) die Kollektenreise und (3) die Reise zum Apostelkonzil. Paulus selbst versichert dagegen, er sei nur zwei Mal in Jerusalem gewesen – das erste Mal zwei bis drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal 1,18), das zweite Mal nach zwölf bis dreizehn Jahren zum Apostelkonzil (Gal 2,1). Wir müssen hier den authentischen Briefen des Paulus glauben. Paulus war vor dem Apostelkonzil sicher nur einmal in Jerusalem. Die Apostelgeschichte hat die Jerusalemreisen vermehrt. Dadurch wird undeutlich, dass es einen Zusammenhang zwischen der Geldspende der Antiochener und ihrer Diplomatie beim Apostelkonzil gegeben hat. Sicher wäre dem Verfasser der Apostelgeschich-

te ein Zusammenhang zwischen Spende und Apostelkonzil zuwider gewesen. Er kritisiert Simon Magus, der mit Geld die Fähigkeit kaufen wollte, den Heiligen Geist zu vermitteln (Apg 8,14–24). Wären Paulus und Barnabas mit einer Geldspende beim Apostelkonzil erschienen, um mit ihr Einfluss auf kirchliche Entscheidungen auszuüben, so wäre das in den Augen des Verfassers so verwerflich wie die Sünde des Simon Magus. Die Apg will jeden Verdacht vermeiden, dass sie die Anerkennung der Heidenmission mit Geld „erkaufen“ wollten. Daher hat ihr Verfasser bewusst oder unbewusst Kollektenreise und Konzilsreise getrennt. Die *beiden* Zwecksetzungen der *einen* Jerusalemreise des Barnabas und Paulus zum Apostelkonzil werden vonselbständig zu zwei Reisen. Wir können daraus schließen: Paulus und Barnabas brachten erst bei ihrer Konzilsreise eine Spende mit. Paulus sagt das zwar nicht direkt, aber es passt zu seinen Äußerungen. Zu den Abmachungen des Apostelkonzils gehört nämlich auch, dass Paulus und Barnabas der Armen (in Jerusalem) gedenken sollen (Gal 2,10). Diese Abmachung wäre verständlicher, wenn sie es schon einmal getan haben. Sie sollen ja der Armen „gedenken“, das setzt voraus, dass sie diese kennen und sich an sie erinnern sollen.

Die Einigung der Jerusalemer und Antiochener Gemeinde auf dem Apostelkonzil hat der „liberalen“ Heidenmission einen gewaltigen Auftrieb gegeben. Paulus dehnte kurz danach seine Missionstätigkeit auf Kleinasien und Europa aus. Gleichzeitig kommt es zu Unruhen in der römischen Gemeinde, veranlasst durch einen „Chrestus“, also durch die Christusbotschaft: Sueton berichtet darüber: *iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*. „Die Juden (wahrscheinlich ist einschränkend gemeint: diejenigen unter den Juden

[G. Th.]), die auf Anstiften eines Chrestus beständig Unruhe machten, vertrieb er aus Rom“ (Suet. Claudius 25). Wahrscheinlich hatte die Botschaft vom auferstandenen und lebenden Christus für Unruhe gesorgt. Denn von Chrestus wird wie von einem lebendigen Unruhestifter gesprochen. Kaiser Claudius griff ein und verbannte die Unruhestifter. Er hatte schon nach seinem Amtsantritt 41 n. Chr. die Juden in Rom darauf verpflichtet, streng bei ihren Traditionen zu bleiben. Wenn ca. 49 n. Chr. Christen unter Berufung auf Christus Neuerungen wie die auf dem Apostelkonzil im Judentum einführen wollten, so war das ein Verstoß gegen dieses Edikt. Schon am Anfang seiner Regierungszeit hatte Claudius damit gedroht, er werde die Juden ausweisen, wenn sie Unruhe stiften und hatte sie dazu verpflichtet, bei ihrer traditionellen Lebensweise zu bleiben. Jetzt waren Unruhen ausgebrochen. Die Christen, die sie verursacht hatten, wichen von der traditionellen Lebensweise der Juden ab. Claudius machte seine Drohung wahr. Er wies zwar nicht alle Juden aus Rom aus (wie er einmal angedroht hatte und wie es vielleicht als Folge davon in Apg 18,2 heißt), sondern nur die Rädelsführer, unter ihnen das Ehepaar Aquila und Priscilla, das Paulus in Korinth antrifft und das sich ihm anschließt. Die Apostelgeschichte sagt nicht, dass Paulus sie bekehren musste. Sie waren schon Christen. Sie gehörten zur paulinischen Richtung im Christentum und unterstützten Paulus (1 Kor 15,19; Röm 16,3–4). Wahrscheinlich war ihnen bewusst, dass erst die von Paulus herbeigeführte Einigung auf dem Apostelkonzil die „liberale“ Heidenmission ermöglicht und in Rom zu Unruhen geführt hatte. Sie standen schon auf Seiten des Paulus, bevor sie Paulus in Korinth trafen, und hatten wahrscheinlich schon in Rom von ihm gehört.

Ein Echo der Unruhen in Rom ist in Apg 17 erhalten. Dort wird Paulus ca. 50/51 n. Chr. in Thessaloniki beschuldigt, er und seine Begleiter verursachten überall in der Welt Unruhe und verstießen gegen die Edikte des Kaisers (Apg 17,7). Wahrscheinlich hat man in Thessaloniki schon sehr bald von der Ausweisung von Judenchristen aus Rom durch ein Edikt des Kaisers gehört. Die Mission des Paulus kollidierte in der Tat mit der Religionspolitik des Claudius – und seinen Edikten an Juden und Heiden in Antiochien und an die römische Judenschaft. Zumindest im defensiven Sinne musste Paulus also Kirchenpolitik treiben: Seine Mission war durch die Politik bedroht. Unruhe durch religiöse Innovationen war verboten. Je mehr es ihm gelang, das Verhältnis zwischen Juden und Christen zu einem Ausgleich zu bringen und Unruhe zu vermeiden, umso mehr Spielraum besaß er.

Die Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristentum waren mit dem Apostelkonzil nicht überwunden. Sie führten zum antiochenischen Konflikt. Danach missionierte Paulus unabhängig von seiner bisherigen antiochenischen Heimatgemeinde in Kleinasien und Griechenland. Die ungelösten Konflikte verfolgten Paulus auch in seinem neuen Missionsgebiet. In Galatien, Philippi und Korinth traten judenchristliche Gegenmissionare in seinen Gemeinden auf und wollten Juden und Christen wieder zusammenführen.⁵ Elementare jüdische Identitätsmerkmale sollten wieder für alle gelten: Beschneidung und Speisegebote. Die christlichen Gemeinden sollten als Teil des Judentums erkennbar sein, so dass

die Spannungen zum Judentum reduziert und Unruhen mit der Umwelt vermieden wurden. Das Ziel war religionspolitisch: Die christlichen Gemeinden sollten als Teil des Judentum und damit als *collegia licita* von der Umwelt und dem römischen Staat akzeptiert werden und sich in Frieden entwickeln können. In Galatien und Philippi verlangten die Gegner des Paulus zu diesem Zweck die Übernahme der rituellen Identitätsmerkmale des Judentums: Beschneidung und Speisegebote. In Korinth verzichteten sie auf diese Forderungen. Denn hier hatte der Prokonsul Gallio die Christen schon als Teil des Judentums anerkannt, als er eine Klage der Juden gegen Christen als innerjüdische Angelegenheit zurückwies (Apg 18,12–17). Daher mussten die Gegenmissionare in Korinth nicht auf die Übernahme von Beschneidung und Speisegeboten dringen, damit Christen als Teil des Judentums anerkannt wurden. Sie beschränkten sich in Korinth vielmehr darauf, die spirituelle Zugehörigkeit der Christen zum Judentum zu stärken und Paulus als schwachen Charismatiker abzuwerten. Wahrscheinlich standen diese Gegenmissionare in Verbindung mit Jerusalem, auch wenn sie nicht offiziell im Auftrag der Jerusalemer Gemeinde handelten. Wir wissen, dass nicht alle Judenchristen in Jerusalem in den beim Apostelkonzil gefundenen Konsens eingebunden werden konnten. Paulus weiß von Falschbrüdern, die er damals nicht für sich gewonnen hat (Gal 2,4). Seine Gegner könnten diesen „Falschbrüdern“ nahe stehen.

Im Oktober 54 starb Kaiser Claudius. Solange er lebte, konnte sich Paulus nicht in Rom sehen lassen. Denn seine radi-

⁵ Gerd Theißen, Die Gegenmission zu Paulus in Galatien, Philippi und Korinth. Versuch einer Einheitsdeutung, in: Wolfgang Kraus (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte. FS Ulrich B. Müller (BZNW 163), Berlin u. a. 2009, 277–306.

kalere Variante der Heidenmission hatte dazu beigetragen, dass Christen aus Rom von Claudius ausgewiesen worden waren. Jetzt aber, unter dem neuen Kaiser Nero, für den in den ersten fünf Jahren die Senatoren Seneca und Burrus die Regentschaft führten, war der Weg nach Rom wieder frei. Paulus träumte davon, im Westen des Reichs bis nach Spanien das Evangelium zu verbreiten. Diese Vollendung seiner Missionstätigkeit wollte er sorgfältig vorbereiten und dazu einen Ausgleich mit den Jerusalemern, ja mit dem ganzen Judentum herbeiführen. Seine Mission war gesichert, wenn sie als innerjüdische Angelegenheit anerkannt wurde. Das führt zu seinem zweiten Versuch unter Nero, ökumenische Kirchenpolitik zu machen.

2 Die paulinische Mission als Widerspruch zur Religionspolitik des Kaisers Nero

Paulus hat erlebt, wie eine Gegenmission (mit stillschweigender oder bewusster Unterstützung der Jerusalemern) seine Aufbauarbeit gestört hatte. Das wollte er für die Zukunft verhindern. Nur so konnte er seine Missionsarbeit im Osten auch in seiner Abwesenheit sichern, nur so konnte er sie im Westen ohne Störungen weiterführen. Daher versuchte er ein zweites Mal, einen Ausgleich mit den Jerusalemern herbeizuführen – um zu verhindern, dass im Westen eine Gegenmission seine Missionsarbeit in eine Krise stürzte. Paulus hatte wohl auch erkannt, dass die letzte Ursache dieser Konflikte die Spannungen mit dem Judentum waren und dass seine Gegner diese Spannungen reduzieren wollten. Seine letzte Jerusalemreise hat er wahrscheinlich mit der Hoffnung verbunden, dass wie durch ein Wunder diese

Spannungen überwunden werden. Paulus wollte nicht nur Juden- und Heidenchristen zusammenführen, sondern letztlich auch Juden und Heiden. Diesmal scheiterte er an zu großen Hoffnungen auf solch eine Einheit.

Paulus hofft auf eine wunderbare Öffnung des Tempels für alle Heidenchristen. Dann wären Christen und Juden in einem gemeinsamen Kult vereint und ihre Feindschaft überwunden, wie es später ein Schüler des Paulus im Epheserbrief zum Ausdruck bringt (Eph 2,16). Paulus selbst brachte diese Hoffnung freilich nur in Metaphern zum Ausdruck. Er beschreibt im Römerbrief als Ziel seiner Reise, dass er in der Rolle eines Priesters die Heiden als Opfer darbringen will. Die entsprechende Aussage in Röm 15,16 ist mehrdeutig: Er, Paulus will „ein Diener Christi Jesu unter den Heiden sein, um das Evangelium Gottes als Priester auszurichten (ἱεραουργοῦντα), damit die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist.“ Paulus will als Priester die Heiden darbringen. In der Wendung „Darbringung der Heiden“ (ἡ προσφορά τῶν ἔθνων in Röm 15,16) kann der Genitiv „Heiden“ entweder ein *Genitivus subjectivus* sein: Paulus überbringt Opfer, die durch die Heiden gesammelt wurden – das wäre die Kollekte –, oder es handelt sich um einen *Genitivus obiectivus*: Paulus überbringt die Heiden als Opfer. Da er sagt, dass die Opfergabe durch den „heiligen Geist“ geheiligt ist, denkt Paulus an Menschen. Denn nur in ihnen, nicht in Opfergaben wohnt der Geist des Herrn. Außerdem unterscheidet er seinen Priesterdienst als „Liturg“ (λειτουργός) Jesu Christi (Röm 15,16) von seinem Dienst an der Jerusalemern Gemeinde als „Diakon“ (διακονῶν) durch Überbringung der Kollekte (Röm 15,25). Einen Priesterdienst kann man nur im Tempel ausüben.

Wenn Paulus daher Heidenchristen als „Opfergabe“ Gott darbringen will, so muss er davon träumen, dass sie Zugang zum Tempel erhalten. Er nimmt deshalb auf seine Jerusalemreise bewusst Heidenchristen mit. Wie kann er aber einen solchen kühnen Traum entwickeln?

Paulus denkt an ein Wunder. Missverständlich spricht er im Römerbrief von einem ihm offenbarten „Geheimnis“, dass Israel teilweise verstockt sei, „bis dass die Fülle der Heiden hineingehen werde“ (Röm 11,25). Wo sollen die Heiden hineingehen? Wahrscheinlich in den Tempel! Bisher waren nur wenige Heiden zu Proselyten geworden und hatten deswegen Zugang zum Tempelkult. Das war nur eine kleine Zahl. Die Vollzahl der Heiden meint, dass alle Heiden Zugang zu ihm haben werden, die sich zu dem einen und einzigen Gott bekehren. Andere Christen haben damals offen davon geträumt, dass der Tempel in der Tat eine „Gebetsstätte für alle Heiden“ werden soll – eine Hoffnung aus Jes 56,7, die in Mk 11,17 zitiert wird. Der Tempel soll sich für alle fremden Völker öffnen. Auch Paulus hat davon geträumt, dass sich wie durch ein Wunder der Tempel für alle Völker öffnen werde – für die Fülle der Heiden. Juden und Heiden würden sich dann in der Verehrung des einen und einzigen Gottes zusammenfinden. Paulus hat wohl nicht geplant, eine solche Teilnahme von Heiden am Tempelkult eigenmächtig zu realisieren und einen Heiden heimlich in den Tempel zu bringen. Das „Hineingehen aller Heiden“ war ein „Mysterium“, das sich in der (nahen) Endzeit realisieren sollte. Paulus träumte nur von diesem großen Ziel.

Paulus reiste nach Jerusalem, um die Jerusalemer Gemeinde für diese Hoffnung zu gewinnen. War erst einmal eine Zuversicht da, dass sich Juden und Heidenchristen in der nahen eschatologischen Zukunft in einem Gottesdienst vereinen werden, dann musste das Auswirkungen auf die Gegenwart haben. Wie aber sollte Paulus dieses Ziel erreichen?

Seine letzte Jerusalemreise ist ein Versuch, seinen diplomatischen Erfolg vom Apostelkonzil (ca. zehn Jahre zuvor) zu wiederholen. Wieder brachte er eine große Kollekte mit, um sich die Jerusalemer Gemeinde zu verpflichten und sie zur Anerkennung der von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden zu bringen. In der Tat kann man fragen: Warum sollte er nicht noch einmal Erfolg mit Geld haben? Bei den Korinthern warb er intensiv für diese Kollekte (1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8 und 9). Er wollte sie nur dann selbst nach Jerusalem bringen, wenn sie groß genug war (1 Kor 16,4). Sie musste seine erste Spende überbieten. Denn seine erste Kollekte stammte nur aus *einer* Gemeinde in Antiochien, diese Spende aber von vielen Gemeinden in Galatien, Kleinasien, Makedonien und Achaia. Paulus erfüllte mit ihr eine Zusage auf dem Apostelkonzil von vor ca. 10 Jahren (46/48 n. Chr.). Er konnte in Jerusalem nichts erreichen, wenn er ohne Erfüllung dieser Zusage erschien.

Interessant ist nun, dass nur die authentischen Briefe des Paulus seine letzte Kollekte für Jerusalem bezeugen. Die Apostelgeschichte schweigt von ihr, setzt sie jedoch an einer Stelle voraus: Als sich Paulus vor dem Prokurator Felix verteidigt, gibt er als Zweck seiner Reise nach

⁶ Zur Motivation dieser Jerusalemreise vgl. *Friedrich W. Horn*, Die letzte Jerusalemreise des Paulus, in: *ders.* (Hg.), Das Ende des Paulus: Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte (BZNW 106), Berlin u. a. 2001, 15–36.

Jerusalem an, er habe Almosen für sein Volk bringen wollen (Apg 22,17). Gegenüber der Jerusalemer Gemeinde und ihren Repräsentanten schweigt der Paulus der Apostelgeschichte von diesem Zweck. Wieder dürfen wir annehmen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte jeden Verdacht vermeiden will, als sei Paulus in Jerusalem mit Geld erschienen, um die Jerusalemer Gemeinde zu beeinflussen und für sich zu gewinnen.

Paulus machte sich freilich keine Illusionen darüber, dass die Annahme seiner Kollekte alles andere als gesichert war (Röm 15,31). Er wusste zu gut, dass seine Person und Botschaft umstritten waren. Zwar hoffte er, seinen diplomatischen Erfolg beim Apostelkonzil zu wiederholen. Aber gerade die Erinnerung an das Apostelkonzil konnte sein Ziel gefährden. Das damals getroffene Abkommen hatte ja neuen Streit hervorgerufen. Die Jerusalemer Gemeinde lebte wahrscheinlich in dem Bewusstsein, sie sei damals Paulus weit entgegengekommen, er aber habe ihr Entgegenkommen ausgenutzt. Denn auf dem Apostelkonzil hatte sie zugestimmt, dass es für Heiden keine Verpflichtung geben soll, sich beschneiden zu lassen. Paulus hatte daraus ein Verbot für Heidenchristen gemacht, sich beschneiden zu lassen. In den Augen des Jakobus und der Jerusalemer hatte er damit die Absprachen des Apostelkonzils überinterpretiert. Ein zweites Mal wollten sie sich gewiss nicht durch eine Kollekte zu etwas bewegen lassen, was sie nicht ganz mittragen konnten.

Dazu kam, dass die Theologie des Paulus inzwischen immer umstrittener geworden war. Nach dem Römerbrief musste er sich mit zwei Vorwürfen auseinandersetzen: Er lehre das Böse, damit

das Gute herauskomme (Röm 3,8), und er leugne die Sonderrolle Israels (Röm 3,1 f.). Den Vorwurf des Libertinismus weist er in Röm 6–8 zurück, den Vorwurf des Antijudaismus in Röm 9–11. Was die Apg von seinem Empfang in Jerusalem erzählt, passt gut zu diesen Vorwürfen. Jakobus und die Ältesten der Gemeinde konfrontieren Paulus mit dem Gerücht, er würde in der Diaspora unter Juden den Abfall von Mose lehren (Apg 21,21). Die Vertreter der Jerusalemer Gemeinde schlagen ihm deshalb vor, er solle seine Gesetzestreue durch Übernahme der Kosten für die Auslösung eines Nasiräatsgelübdes demonstrieren. Sie gehen davon aus, dass Paulus eine größere Geldsumme bei sich hat, setzen also die Kollekte voraus, auch wenn sie nicht erwähnt wird. Mit ihrem Vorschlag, die Kollekte für die Auslösung eines Nasiräatsgelübdes zu verwenden, hofften sie wahrscheinlich, ein zweites Problem zu lösen: Wenn man einen Teil der Kollektengelder für gesetzeskonforme Akte verwandte, wurde dies Geld akzeptabler.⁷

Paulus vollzieht entsprechend dieser Absprache die Reinigungsriten und geht – zur Beendigung des Nasiräats – in den Tempel, um dort zu opfern. Dabei erregt er einen Tumult. Einige Juden befürchten, er habe einen Heiden in den Tempel gebracht. Juden aus Ephesus hatten ihn in der Stadt zusammen mit einem Heidenchristen aus Ephesus gesehen. Man muss einräumen: Das Gerücht, Paulus wolle Heiden in den Tempel bringen, ist nicht ganz falsch. Kurz vorher hatte er im Römerbrief geschrieben, dass er als Priester Heiden als Opfer Gott darbringen wolle (Röm 15,16). Das Gerücht, er wolle Heiden in den Tempel bringen, war insofern berechtigt. Die demonstrative Teilnahme an den Nasiräats-

⁷ Vgl. Friedrich W. Horn, Paulus, das Nasiräat und die Nasiräer, in: NT 39 (1997), 117–137.

ritten könnte als dessen Widerlegung gemeint sein: Nicht mit Heiden, sondern mit frommen Juden begeben sich Paulus in den Tempel!

Dieses Gerücht wurde Paulus zum Verhängnis. Paulus erregt einen Tumult. Ein Chiliarch nimmt ihn in Schutzhaft und lässt ihn am anderen Morgen vom Synhedrium verhören (Apg 22,30–23,11). Paulus spaltet das Synhedrium: Die Pharisäer teilen mit ihm seinen Auferstehungsglauben, die Sadduzäer lehnen ihn ab. Auch wenn der Bericht historische Ungereimtheiten enthält,⁸ dürfte er einen historischen Kern haben. Das geht aus der weiteren Geschichte hervor.

Paulus wurde nach Caesarea überführt, auch deshalb, weil fanatische fromme Juden gegen ihn ein Attentat planten. In Caesarea saß er zwei Jahre lang in Haft. Der Prokurator Felix hoffte nach Apg 24,27 auf Bestechungsgelder, um ihn dann freizulassen. Felix hatte ja von Paulus selbst gehört, dass er mit Geld nach Jerusalem gekommen war (Apg 22,17). Was lag für einen korrupten römischen Beamten näher, als an diesem Geld beteiligt zu werden? Felix starb freilich, ohne das erhoffte Geld erhalten zu haben. Sein Nachfolger Festus musste sich neu mit dem Fall „Paulus“ beschäftigen. Entweder hatte er schon das Todesurteil über ihn gefällt, als Paulus an den Kaiser appellierte, oder Paulus rechnete mit einem solchen Urteil

und kam ihm durch seine Appellation zuvor. Auf jeden Fall wurde Paulus nach Rom überführt.

Die Chancen des Paulus im Prozess waren von vornherein schlecht. Unter Festus gab es zwischen der Tempelaristokratie und König Agrippa II. einen Konflikt um den Tempel: Der Hohepriester hatte gegen einen Ausbau des königlichen Palastes protestiert, der es dem König Agrippa ermöglichte, alle Vorgänge im inneren Tempelbezirk zu beobachten und zu kontrollieren. Als Gegenmaßnahme hatte er eine hohe Mauer errichten lassen, die dem König die Sicht versperrte. Nero gab ihm Recht (Jos., ant 20,191–196). Vor diesem Kaiser hatte Paulus kaum Chancen: Wer eine Mauer im Tempel toleriert, um dessen Inneres für Blicke eines jüdischen Königs zu verschließen, wird keinen Juden tolerieren, der angeklagt ist, ihn für Heiden zu öffnen. Aber unabhängig davon gilt: Seit der Caligulakrise war demonstrativer Respekt vor dem Tempel und seinen Gesetzen im Interesse der römischen Politik. Da Paulus der Religionspolitik des *status quo* widersprach, war sein Schicksal besiegelt.⁹ Seine kirchenpolitischen Träume von einer Einheit von Juden und Heiden in einem für Heidenchristen offenen Jerusalemer Tempel sind ihm zum Verhängnis geworden.

Ende der 50er-Jahre war Paulus wegen vermeintlichen Gesetzesbruchs in Jerusa-

⁸ Die Sitzung wird einberufen, damit die Römer erfahren, weswegen Paulus angeklagt wird. Ein zweistufiges Verfahren – Anklagevorbereitung durch das Synhedrium, Prozess vor dem Prokurator – war üblich. Das zeigt das Vorgehen gegen den Unglückspropheten Jesus, Sohn des Ananias (Jos. bell 6,303 f.).

⁹ Man muss also keine intrigante Poppäa bemühen, um die Verurteilung des Paulus zu erklären. Poppäa, eine mit dem Judentum sympathisierende Frau, war die Konkubine Neros. Sie setzte sich ca. 61 n. Chr. (oder später?) für jüdische Hohepriester ein, die unter dem Prokurator Felix inhaftiert nach Rom geschickt worden waren (Jos. vita 16). Unter Festus setzte sie sich im Konflikt um die Mauer im Tempel für die Tempelaristokratie gegen König Agrippa II. und den Prokurator ein (Jos. ant 20,191–196). Nero war seit 58 mit Poppäa liiert. 62 n. Chr. heiratete er sie.

lem ins Gerede gekommen und verhaftet worden. Wenige Zeit später wurden in Jerusalem im Jahr 62 n. Chr. Judenchristen als vermeintliche Gesetzesbrecher hingerichtet (Jos. ant 20,200). Zwischen beiden Ereignissen dürfte ein geschichtlicher Zusammenhang bestehen. Das Auftreten des im Judentum umstrittenen Paulus in Jerusalem hat die Gemüter erregt und die Jerusalemer Gemeinde in Mitleidenschaft gezogen.¹⁰ Die Kirchenpolitik des Paulus hatte sie damit in eine Katastrophe geführt. Sie war gescheitert – trotz seines Charismas, trotz seiner großen Kollekte, mit der er seine Überzeugungen unterstützt hatte.

Paulus gilt meist als Theologe und Missionar, nicht als Kirchenpolitiker. Der Aufsatz hat hoffentlich gezeigt, dass man in Paulus auch einen Kirchenpolitiker sehen muss. Diese These umfasst drei Einzelthesen:

1) Paulus musste sich mit politischer Macht auseinandersetzen. Seine Mission widersprach der Religionspolitik des Claudius. Er musste hier den Konflikt riskieren, wollte er seiner Berufung zum Apostel *aller* Völker treu bleiben. Seine *theologia crucis*, die eine grundsätzliche Spannung mit der Welt betont, hat hier ihren Hintergrund.

2) Paulus hat auch versucht, durch Geld Macht auszuüben. Seine Kollekte für Jerusalem hat er zwei Mal als Mittel dafür eingesetzt, die Jerusalemer Gemeinde für sich zu gewinnen und die Einheit von Juden- und Heidenchristen zu sichern. Das erste Mal hat er Erfolg damit gehabt: Das

Apostelkonzil gab grünes Licht für eine Mission unter Nichtjuden, die auf wichtige jüdische Normen verzichtete. Das zweite Mal ist er damit gescheitert. Er wurde zum Anlass von Konflikten in Jerusalem, in deren Folge er selbst und später auch die Jerusalemer Gemeindeleitung unter Jakobus ums Leben kam. Was man hinzufügen muss, ist: Sein Erfolg beim ersten Mal war auch einer der Gründe für das Scheitern beim zweiten Mal. Sein Erfolg verschärfte die Konflikte mit der römischen Religionspolitik und machte Paulus für jüdische Gemeinden und für manche Judenchristen zum Problem.

3) Paulus verfolgte bei seiner Kirchenpolitik immer ökumenische Ziele. Er hielt an dem Traum fest, dass alle Menschen sich in der Verehrung des einen und einzigen Gottes vereinen. Wenn er Opfer politischer Macht wurde, so um dieses ökumenischen Ziels willen. Wenn er selbst Macht auszuüben versuchte, so um desselben ökumenischen Zieles willen. Er war ein ökumenischer Kirchenpolitiker. Er wurde zu einem ökumenischen Märtyrer.

Der Autor: Gerd Theißen, geb. 1943, Prof. em. für Neues Testament an der Universität Heidelberg, Studium der Germanistik und Ev. Theologie, 1976–1978 Lehrer, 1978–1980 Prof. in Kopenhagen, seit 1980 in Heidelberg. Wichtige Veröffentlichungen: *Soziologie der Jesusbewegung* (1977), *Der historische Jesus* (1996), *Die Religion der ersten Christen* (2000).

¹⁰ Einen etwas anderen Zusammenhang zwischen dem Auftreten des Paulus in Jerusalem und der Verfolgung der dortigen Gemeinde sieht Euseb, KG II 23,1: „Da Paulus an den Kaiser appelliert hatte und von Festus nach Rom geschickt worden war, sahen sich die Juden um das Ziel, das sie durch ihr Vorgehen gegen Paulus zu erreichen hofften, betrogen. Sie wandten sich daher gegen Jakobus, den Bruder des Herrn, welchem von den Aposteln der bischöfliche Stuhl in Jerusalem anvertraut worden war.“

Otto Schwankl

„Wer bringt es fertig, Soldat Christi zu sein?“

Franz Jägerstätter und die Bibel*

Seit vielen Jahren hat mich – außer der Bibel – kein Buch so ergriffen wie die Texte Franz Jägerstätters: sein Briefwechsel mit seiner Frau Franziska und seine Aufzeichnungen.¹ Kein anderer Heiliger steht mir seither so nahe wie der selige Franz von St. Radegund. Das ist mitbedingt durch meine eigene Herkunft, speziell durch den Lebensweg meines Vaters, der nicht nur derselben Generation angehört wie Jägerstätter, sondern auch demselben beruflichen, sozialen und religiösen Milieu: Beide waren Landwirte, Familienväter und katholische Christen. Von diesem biografisch prägenden dreifachen Status ausgehend, möchte ich versuchen, dem Sonderweg Franz Jägerstätters auf biblischem Boden nachzuspüren.

1 Christsein als höchster Beruf

a) Erfahrungsbasis: Im Beruf vorankommen

Wie versteht Jägerstätter seinen Beruf? Er schreibt: „Christ zu sein ist [...] der höchste Beruf, den es auf dieser Welt gibt“², und entfaltet diesen Gedanken mit einem lebensnahen Vergleich: Die allermeisten wollen beruflich keine „Stümper“ oder

„Murkser“ bleiben, sondern vorankommen und möchten es, wenn möglich, „auch noch bis zum Meister bringen“. Dafür nehmen sie Mühen und Prüfungen auf sich. Er folgert:³ „Sollten wir [...] in unserem Berufe als Christen nicht genauso denken?“ und die kleinen und großen Prüfungen, die uns der „Lehrmeister Jesus Christus“ auferlegt, „als Gnade betrachten, weil wir ja aus jeder Prüfung etwas lernen können“.

b) Christliche Rangordnung

Das sind ungewöhnliche Reflexionen für einen Landwirt; aber sie führen zu einer klaren Rangordnung, in der die drei großen Lebensbereiche (Arbeit, Familie, Kirche) nicht gleichberechtigt nebeneinanderstehen, sondern einer den absoluten Vorrang hat; und zwar ist es weder der weltliche Beruf noch die Familie, sondern das Christsein – das Leben aus dem Glauben im Raum der katholischen Kirche.

c) Neutestamentliche Orientierung: Die Vaterunser-Bitten

Jägerstätter verdeutlicht die christliche Rangordnung der Dinge unter anderem

* Der Aufsatz basiert auf einem Vortrag, den der Autor am 9. August 2013 zum 70. Todestag von Franz Jägerstätter in Tarsdorf/St. Radegund gehalten hat.

¹ Vgl. *Franz Jägerstätter, Der gesamte Briefwechsel mit Franziska. Aufzeichnungen 1941–1943*, hg. von *Erna Putz*, mit einem Geleitwort von *Manfred Scheuer*, Wien–Graz–Klagenfurt 2007. Im Folgenden wird dieser Band, die Hauptbasis meines Beitrags, mit dem Kürzel BA (für „Briefwechsel“ und „Aufzeichnungen“) zitiert.

² BA, 218; vgl. dort auch zum Folgenden (mit den zitierten Ausdrücken).

³ BA, 219 (vgl. dort auch zum Folgenden).

mit dem „schönsten unserer Gebete“, dem „Vaterunser“⁴. Er nennt es „ein Mustergebet, dem kein zweites gleicht“, weil es „uns Gott selbst gelernt hat“ und weil es alles enthält, „was wir Menschen brauchen, um auf dieser Welt glücklich zu leben und auch einst ewig glücklich zu werden“. Ob Franz die Betrachtung zum Vaterunser selber formuliert oder von woanders übernimmt, ist eine wissenschaftliche Frage, für den Inhalt aber unerheblich. Nach dem Durchgang durch die sieben Bitten überschaut er noch einmal das Ganze und sagt: „Wir haben eigentlich nur zwei große und eine kleine Bitte: Hinein ins Gottesreich, heraus aus dem Reich der Sünde; zwischen diesen zwei Hauptsorgen liegt das kleine Anliegen um das tägliche Brot“⁵.

d) Katholische Haltung:
Ein „konsequenter Geist“

Was uns eventuell wie eine harmlose geistliche Betrachtung über das Beten erscheint, hat für Jägerstätter eine gewaltige Sprengkraft. Der knappe doppelte Ausdruck „Hinein ins Gottesreich, heraus aus dem Reich der Sünde“ klingt wie ein Marschkommando; und das zweimalige Wort „Reich“ gewinnt durch die Zeitepoche nicht nur einen politischen Beiklang, sondern markiert mit der Gegenüberstellung von „Reich der Sünde“ und „Reich

Gottes“ zudem eine Frontlinie, die bis in die Fundamente der Menschheit reicht. Das „Reich der Sünde“ ist ein finsternes Machtsystem, das die ganze Welt umspannt. In den Jahren Jägerstätters verkörpert es sich monsterhaft im sogenannten „Dritten Reich“ der Nationalsozialisten. Angesichts dieser Lage gewinnt der doppelte Ausdruck „Hinein ins Gottesreich, heraus aus dem Reich der Sünde“ einen profilierten Sinn: Er wird, wenn jemand logisch denkt, zu einem Wegweiser; ja noch mehr: Er wird zu einem Ruf, der einer „Einberufung“ gleichkommt, er gibt ein Kommando zum „Einrücken“ – „hinein ins Gottesreich“ – und ebenso zum „Ausrücken“ – „heraus aus dem Reich der Sünde“⁶.

Franz Jägerstätter war „ein logischer Denker. Er nahm sich Fragen vor, die in der Luft lagen“⁷; und er durchdachte sie nicht nur gründlicher als die meisten Intellektuellen; er war vielmehr auch bereit, daraus die praktischen Konsequenzen zu ziehen. In diesem Sinn ist Jägerstätter das, was John Henry Newman einen „konsequenten Geist“ nennt.⁸ Bei ihm sind Denken, Reden und Handeln eine unteilbare Einheit. Jägerstätter sagt, was er denkt; und er tut, was er denkt und sagt. Nicht zuletzt dadurch ist er wahrhaft katholisch im genauen Sinn des Wortes; denn „katholisch“ bedeutet „ganzheitlich“ oder

⁴ Vgl. BA, 210–212 (Zitate 210 und 212).

⁵ BA, 212.

⁶ Vgl. BA, 238: „Ist dieser Entschluß [sc. sich für Christus und den Glauben einzusetzen] in einem reif, dann sofort heraus aus der N[ationalsozialistischen] Volksgemeinschaft [...]“ – Sachlich entspricht dieses Kommando dem Ruf der Stimme in Offb 18,4: „Geht heraus aus ihr [sc. der sündigen Stadt], mein Volk, damit ihr nicht Anteil habt an ihren Sünden und von ihren Plagen nicht erfasst werdet!“

⁷ Georg Bergmann, Franz Jägerstätter. Ein Leben vom Gewissen entschieden, Stein am Rhein/Schweiz 1980, 30.

⁸ Vgl. John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre (Ausgewählte Werke VII), Mainz 1961, 349.

„umfassend“⁹. Jägerstätter wird manchmal als „Draufgänger“ charakterisiert.¹⁰ Diese Eigenschaft hat er offenbar zu einer christlichen Tugend umgeformt: Er ist ein Mann, der im „höchsten Beruf“, als katholischer Christ, „aufs Ganze geht“. Alles Halbe, Unehrliche, Duckmäuserische ist ihm in der Seele zuwider. Deshalb kann er den Eid auf den Führer des Nazi-Reiches nicht mehr leisten, „und wenn es gleich das Leben kostet“¹¹. Der Eid wäre eine Lüge, also eine Sünde. Er würde gleichsam seine katholische, das heißt ganzheitliche Persönlichkeit spalten und seine Menschenwürde, deren Krönung die Christenwürde ist, herabwürdigen. Das zeigt sich in der Begründung seines großen Anliegens, das er seiner Familie aus dem Gefängnis anempfiehlt: „Die größte Bitte ist noch die, die ich an euch zu richten habe: Erzieheth die Kinder zu frommen Katholiken, solange es euch möglich ist [...] Denn ich kann das aus eigener Erfahrung sagen, wie peinlich oft das Leben ist, wenn man so als halber Christ dahinlebt, es ist schon mehr ein Vegetieren als Leben.“¹²

Dass Christsein der höchste Beruf ist, führt zu klaren Prioritäten. Jägerstätter setzt sie folgerichtig in die Tat um und geht so den steilen, aber geraden Weg, den ihm das Vaterunser-Gebet vorgibt: Hinein ins Gottesreich, heraus aus dem Reich der Sünde. In diesem doppelten Kommando

ist der Weg Franz Jägerstätters ins Martyrium bereits vorgezeichnet.

2 Christsein als Kampf

Die Kraft zum Martyrium ist eine Gnadengabe.¹³ Aber die göttliche Gnade bedient sich auch der Natur und der menschlichen Umstände. Bei Jägerstätter sind das unter anderem ein ausgeprägter Eigensinn, ein gewisser Bauernstolz und nicht zuletzt seine schwierige Kindheit: Als lediges Kind aus ärmlichen Verhältnissen hatte er es nicht leicht. Aber die Schwierigkeiten haben ihn nicht geschwächt, sondern seine Kämpferqualitäten freigelegt und entfaltet. So hat er aus der Not eine Tugend gemacht und sich schon früh in den Lebenskampf eingeübt.

a) Kämpfen als Leitmotiv

Im September 1932, fünfundzwanzigjährig, schreibt er das Gedicht „Aus meiner Kindheit“¹⁴. Die zwei letzten Zeilen lesen sich im Nachhinein wie eine Prophetie:

*„Denn so einer, dem es als Kind schon schlechter geht,
wird niemals verzweifeln, wenn er vor
einem großen Kampfe steht.“*

Das Kämpfen geht von da an als Leitmotiv durch Jägerstätters Texte,¹⁵ bis hin

⁹ Vgl. *Hans Urs von Balthasar*, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus (Kriterien 29), Einsiedeln ²2008; *ders.*, Katholisch. Aspekte des Mysteriums (Kriterien 36), Einsiedeln ³1993, 7 f.17 passim.

¹⁰ Vgl. *Georg Bergmann*, Franz Jägerstätter (s. Anm. 7), 112; ähnlich Pfarrer *Josef Steinkellner* auf der DVD „Die Witwe des Helden. Das Leben der Franziska Jägerstätter“, der dabei Äußerungen von Leuten wiedergibt, die Franz Jägerstätter kannten.

¹¹ BA, 188.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. z. B. BA, 256.261. Vgl. 1 Kor 15,10: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin“.

¹⁴ Text in *Georg Bergmann*, Jägerstätter (s. Anm. 7), 16–18; Zitat 18.

¹⁵ Vgl. z. B. den Brief an den jugendlichen Patensohn Franz Huber, BA, 200–206. Dort bezieht er das Kampfmotiv auf „die stürmische Jugendzeit“, auf das Ringen mit „Leidenschaften und Versuchun-

zu den letzten Aufzeichnungen. Es finden sich Parolen wie: „Durch Kreuz zur Krone, durch Kampf zum Sieg!“¹⁶. An anderer Stelle: „Ohne Leiden keine Freuden, ohne Kampf kein Sieg.“¹⁷ Kämpfen ist für Jägerstätter eine umfassende Lebensaufgabe, vom inneren Ringen des einzelnen in der stürmischen Jugendzeit über die großen Mühen in Beruf und Familie bis zum höchsten Einsatz für das ewige Heil, der alle anderen Kämpfe bestimmen und überlagern soll.

b) Zwei Spezialfelder:
Sport und Militär

Es gibt aber zwei spezielle Gebiete, die für jeden Kampf gleichsam modellhaft sind, nämlich den Sport und das Militär.

„Sport interessierte ihn von Anfang an“, schreibt Pfarrer Bergmann über den jugendlichen Franz.¹⁸ So spricht er im Patenbrief von „Athleten und Meister-Boxern“ und vom fleißigen Trainieren.¹⁹ Als dann der Nationalsozialismus sich Österreich einverleibt hatte, wird besonders das Schwimmen zum sportlichen Bild und zum Programm:²⁰ „Ein großer Strom hat uns erfaßt, in dem wir deutsche Katholiken alle schwimmen und zu kämpfen haben [...] Um glücklich wieder ans Ufer zu kommen, bleibt uns nichts anderes übrig, als gegen den Strom zu schwimmen.“ Es folgt aber auch die skeptische Frage, wie viele das wirklich tun.

Der eigentliche Ernstfall des Kämpfens ist jedoch der militärische Kampf des Soldaten im Krieg. Dieses Feld wird auch für Jägerstätter zum Schicksal. Wir widmen ihm einen eigenen Punkt.

3 „Soldat Christi“

a) Zeitumstände:
Drittes Reich und Wehrpflicht

Von 1933 an waren in Deutschland die Zeitumstände geprägt von der Hitler-Diktatur. Die „Machtergreifung“ zielte darauf, die gesamte Gesellschaft unter der Nazi-partei „gleichzuschalten“ und in der „nationalsozialistischen Volksgemeinschaft“ zusammenzubinden. Ihr konnte sich niemand ganz entziehen.

Es versteht sich, dass die Machtübernahme auch die Wehrmacht (gegen manche Widerstände) einbezog. Das Wehrgesetz von 1935 führt – entgegen dem Versailler Vertrag – die Allgemeine Wehrpflicht wieder ein. Es bestimmt in § 1: „Jeder deutsche Mann ist wehrpflichtig“; § 2: „Die Wehrmacht ist der Waffenträger und die soldatische Erziehungsschule des deutschen Volkes“; und § 3: „Oberster Befehlshaber der Wehrmacht ist der Führer und Reichskanzler“²¹.

b) Jägerstätter als Soldat

Seit dem „Anschluss“ Österreichs 1938 war Franz Jägerstätter ein „deutscher Mann“

gen“. „Und [...] diese Feinde zu bekämpfen, da heißt es eben schon in der Jugend fest trainieren, denn wenn einer als Sieger hervorgehen will, der darf auch keinen Kampf fürchten“ (201).

¹⁶ Vgl. BA, 217.

¹⁷ BA, 222. Vgl. BA, 253: „Denn je härter hier der Kampf, desto herrlicher wird einmal der Sieg sein.“

¹⁸ *Georg Bergmann*, Jägerstätter (s. Anm. 7), 22.

¹⁹ Vgl. BA, 195.201, sowie oben Anm. 16.

²⁰ Vgl. BA, 230f. (Zitat 230).

²¹ Zitiert nach: *Kurt Zentner*, *Illustrierte Geschichte des Dritten Reiches*, München 1965, 416.

und damit wehrpflichtig. Er musste Soldat werden; und er ist auf seine Art in die Rolle hineingewachsen. Das hat er bewiesen mit der höchstmöglichen Tat des Soldaten, dem Heldentod. Dreimal ist der Bauer Jägerstätter in die Wehrmacht einberufen worden: im Juni 1940 auf einige Tage nach Braunau, wo er auch den Fahneid ablegte, im Oktober 1940 für ein halbes Jahr nach Enns und im Februar 1943 wieder zu derselben Abteilung. Er ist als Soldat gestorben, durch das „Feldurteil“ des Reichskriegsgerichtes in Berlin vom 6. Juli 1943, das am 9. August vollstreckt wurde. In den Augen des Staates war das freilich kein Heldentod, sondern ein Verbrechertod – auf dem Feld der Schande, nicht der Ehre. Sein „Verbrechen“ bestand laut Todesurteil darin, dass er es hartnäckig ablehnte, als Soldat „für den nationalsozialistischen Staat [zu] kämpfen“²², dass er also dem Führer und Obersten Befehlshaber der Wehrmacht den Gehorsam verweigert hat.

Gehorchen ist die erste und entscheidende Pflicht des Soldaten. Wenn er den Gehorsam verweigert, wird er „wegen Wehrkraftzersetzung“ ausgemerzt. Juristisch und politisch hat Jägerstätter diesen Tatbestand erfüllt, und das Todesurteil war bis 1997 rechtsgültig. Die Aufhebung des Urteils bedeutet eine nachträgliche Rechtfertigung und brachte vor allem seiner Familie vermutlich eine große seelische Entlastung. Aber theologisch gesehen ist die Aufhebung bedeutungslos. Denn „Gottes Gesetz gilt absolut“²³; es unterliegt keinem

weltlichen Gerichtsurteil. Theologisch kann die Frage nur lauten, ob Jägerstätter mit seiner Weigerung, dem Staat zu gehorchen, auch Gott gegenüber ungehorsam war, oder ob er gerade so den Geboten Gottes gehorcht hat. Mit der Seligsprechung hat die Kirche darauf eine verlässliche Antwort gegeben, die von Anfang an gültig war, auch wenn die Mehrheit es anders gesehen und Jägerstätter selbst große Gewissensnöte ausgestanden hat.

Die theologische Antwort rückt aber auch das Bild des *Soldaten* Franz Jägerstätter erst in das rechte Licht. Er hat nicht weniger gehorcht und gekämpft als andere Soldaten, sondern mehr. Er ist nicht aus Ungehorsam und Empörung gestorben, sondern aus höherem Gehorsam und tieferer Unterordnung. Er ist ein tadelloser Soldat, der seine Gehorsamspflicht vollständig erfüllt hat, und zwar gegenüber einem höheren Führer, als Hitler es war, und gegenüber einem höheren Gesetz, das Paulus im Galaterbrief (6,2) „das Gesetz Christi“ nennt. Es ist nicht im deutschen Wehrgesetz, sondern in der christlichen Bibel niedergelegt.

Das Todesurteil des Militärgerichts enthält die Aussage des Angeklagten, dass es Dinge gäbe, „wo man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen“, und dass er „auf Grund des Gebotes ‚Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst‘ [...] nicht mit der Waffe kämpfen [dürfe]“. Beide Argumente sind der Bibel entnommen, der Apostelgeschichte²⁴ und den Evangelien²⁵.

²² Feldurteil des Reichskriegsgerichts Berlin vom 6.7.1943 (Faksimile), in: *Erna Putz*, Franz Jägerstätter. „... besser die Hände als der Wille gefesselt ...“ (Edition Geschichte der Heimat), Grünbach 1997, nach S. 290.

²³ *Reinhold Schneider*, Kein Ausweichen mehr. Texte zu Fragen der Zeit (hg. v. *Peter Modler*), Freiburg i. Br. 1989, 124.

²⁴ Rede des Petrus vor dem Hohen Rat (5,29; vgl. 4,19).

²⁵ Das Gebot der Nächstenliebe, das Jesus mit dem der Gottesliebe untrennbar verbindet, findet sich in der Bibel mehrmals im Wortlaut (Lev 19,18; Mt 19,19; 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27; Röm

Franz Jägerstätter hat erkannt, dass Christsein der höchste Beruf ist. Das nimmt er als Soldat ebenso ernst wie zuvor schon als Bauer und Familienvater. Im Militärdienst unter dem NS-Regime hat das jedoch andere Folgen als in Familie und Landwirtschaft. Denn diese beiden Bereiche sind mit dem Christsein voll vereinbar, der Militärdienst im Hitler-Reich dagegen nicht. In einem Fragenkatalog, den Franz dreimal geschrieben hat²⁶ – dem auch der Beitragstitel entstammt –, findet sich die Frage: „Wer bringt es fertig, zu gleicher Zeit Soldat Christi und Soldat für den Nationalsozialismus²⁷ zu sein, für den Sieg Christi und seiner Kirche und zugleich auch für den Nationalsozialistischen Sieg zu kämpfen?“

Wohlgemerkt: Jägerstätter lehnt es hier nicht ab, Soldat zu sein, sondern nur, es „für den Nationalsozialismus“ zu sein. Er begründet das mit der Unvereinbarkeit des Dienstes für zwei einander feindliche Mächte. Die logische Basis ist das Jesuswort in der Bergpredigt: „Niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6,24)²⁸. Die zwei Herren sind einerseits Christus und seine Kirche, andererseits Hitler und sein Nazi-

Staat. Jägerstätter ist bereit zum Soldatendienst für Christus und will dort seiner Pflicht nachkommen.

Der Ausdruck „Soldat Christi“ stammt aus dem Neuen Testament. In 2 Tim 2,3 schreibt Paulus an seinen Schüler Timotheus: „Leide mit als guter Soldat Christi Jesu“; und er verbindet dann übrigens die drei Bereiche Militär, Sport und Landwirtschaft, um den hohen Einsatz zu illustrieren, den der kirchliche Dienst verlangt (vgl. 2,4–6).

Ob Jägerstätter den Ausdruck „Soldat Christi“ direkt aus der Bibel schöpft, kann offen bleiben. Wahrscheinlich ist seine Quelle die päpstliche Enzyklika „Mit brennender Sorge“²⁹ (Pius XI.) vom März 1937. In Artikel 41 sagt der Papst: „Es ist uns nicht unbekannt, wie mancher ungenannte Soldat Christi in euren Reihen steht, der traurigen Herzens, aber erhobenen Hauptes sein Schicksal trägt und Trost findet allein in dem Gedanken, für den Namen Jesu Schmach zu leiden (Apg 5,41).“³⁰

Der jetzige Wiener Erzbischof Kardinal Schönborn hat 1992 beim Jägerstätter-Gedenken betont, „daß der Märtyrer ein Kämpfer ist, ein Streiter in einem gewalti-

13,9; Gal 5,14; Jak 2,8) und durchgehend dem Geiste nach; im Munde Jesu außerdem noch zugespitzt im Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44–47; Lk 6,27–35), das Jägerstätter ebenfalls mehrmals aufnimmt; vgl. BA, 226.275 u. a. – Auch Apg 5,29 zitiert Jägerstätter bereits im Heft 2 (BA, 239).

²⁶ Offenbar hat er sich damit für Auseinandersetzungen über seine geplante Wehrdienstverweigerung vorbereitet; vgl. *Erna Putz*, in: BA, 316. Zwei Fassungen, eine mit elf kurzen und eine mit sieben ab Frage 3 längeren Fragen, ebd., 270 f. und 271–274. Die nachfolgend zitierte Frage in beiden Fassungen (als elfte des ersten und als erste des zweiten Katalogs) ebd., 271; fast wortgleich auch an einer anderen Stelle der Aufzeichnungen innerhalb eines längeren Textes: BA, 261.

²⁷ In der zweiten Fassung: „und Soldat der Nationalsoz. Revolution“.

²⁸ Vgl. auch BA, 239: „Und wer kann daher zwei Herren auf einmal dienen?“, ähnlich BA, 246.

²⁹ Aus der sich zentrale Gedanken und manche wörtliche Anklänge bei Jägerstätter wiederfinden: so das durchgehende Motiv des Kampfes, das „Bekenntnis“, der „reine Christusglaube“, der „Heldenmut“ oder „Heldensinn“ u. a.

³⁰ Außer der Wendung „Soldat Christi“ findet sich bei Jägerstätter aus diesem Satz auch der tröstliche Gedanke des Leidens für Christus, bis hinein in den Abschiedsbrief.

gen Kampf“³¹. Er „gehört zur militia Christi; in der Schlacht, in der er mitkämpft, geht es um den endgültigen Sieg des ‚Herrn der Herren, des Königs der Könige‘ (Offb 17,14) [...] Nicht Gewalt und Gewaltlosigkeit stehen einander gegenüber, sondern zwei Gewalten, freilich unterschiedlicher Art und mit unterschiedlichen Mitteln kämpfend“³². Genau in diesem Sinn versteht Franz Jägerstätter seinen Militärdienst: als guter Soldat Christi („bonus miles Christi“) für den Sieg Christi und seiner Kirche zu kämpfen. Das macht ihm den Waffendienst unter Hitler unmöglich.

c) Ist Jägerstätter ein Pazifist?

Die Haltung Jägerstätters wird manchmal mit dem Begriff „Pazifismus“ gekennzeichnet.³³ Ist Jägerstätter also ein Pazifist? Dazu möchte ich einiges von der Bibel her sagen.

In den Seligpreisungen der Bergpredigt, dem Evangelium am Gedenktag des seligen Franz, werden die „Friedfertigen“ oder „Friedenstifter“ seliggepriesen (Mt 5,9). Vom lateinischen Wort an dieser Stelle, „pacifici“, kommt das Fremdwort „Pazifismus“. In diesem Sinn der Bergpredigt Jesu ist Jägerstätter zweifellos ein Pazifist. – Aber der Friede, den Jesus verkündet und den Jüngern hinterlässt (vgl. Joh 14,27), ist nicht gleichzusetzen mit

dem politischen und sozialen Frieden. „Der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist“, heißt es in *Gaudium et spes* 78 des Zweiten Vatikanums. Zum Frieden Gottes gehört es nach Paulus, dass er „alles Verstehen übersteigt“ (Phil 4,7); und Jesus sagt, dass diesen wahren Frieden „die Welt nicht geben kann“ (vgl. Joh 14,27). Manche Jesusworte klingen zudem kriegerisch, und Jägerstätter greift sie an entscheidender Stelle auf. Seine letzte Aufzeichnung³⁴ enthält das irritierende Jesuswort (Mt 10,34): „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Jesus zeigt drastisch, dass das „Evangelium des Friedens“ (Eph 6,15) nicht vor Kampf und Streit bewahrt.³⁵

Zu der Frage, ob ein Christ mit reinem Gewissen Kriegsdienst leisten darf, gibt es aus der Bibel keine allgemeingültige Antwort. Sie muss in der jeweiligen Situation gefunden werden. Jägerstätter hat die seine im Dritten Reich gefunden, und die Kirche hat sie anerkannt. Er hat den Waffendienst nicht deswegen abgelehnt, weil er Pazifist war, sondern weil er das innere Wesen des Nationalsozialismus, der mit dem Christentum unvereinbar ist, voll erkannt hat. Den Einwand, dass man ja nur für den deutschen Staat und das Vaterland kämpfe und nicht für den Nationalsozialismus, kontert er mit einem verblüffenden, hochtheologischen Vergleich: Diese Aufteilung

³¹ Vgl. *Christoph Kard. Schönborn*, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung, Wien 1998, 227–238; Zitat 227.

³² Ebd. Vgl. auch *ders.*, Franz Jägerstätter. Ein Zeugnis, in: *IkaZ* 9 (1980), 271–278, 271. Zur „militia Christi“: *Adolf v. Harnack*, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905; Nachdruck (mit Anhang: *Hilarius Emonds* OSB, Geistlicher Kriegsdienst), Darmstadt 1963.

³³ Vgl. z. B. *Ilse Kögler*, in: *Bischöfl. Ordinariat der Diözese Linz* (Hg.), Franz Jägerstätter – Christ und Märtyrer, Linz 2007, 34: „Pazifismus mit Entschiedenheit! Ohne Rücksicht auf die Folgen!“

³⁴ Text bei Jägerstätter: BA, 305.

³⁵ Vgl. *Joachim Gnillka*, Das Matthäusevangelium I (HTHK I/1), Freiburg i. Br. 1986, 394.

„ist so unmöglich, als wenn ich sagen würde, ich kämpfe nur für Gottvater, nicht aber für den Sohn oder den Hl. Geist“³⁶.

Der Vergleich zeigt uns die Front, an die Jägerstätter gestellt ist: Er kämpft in einem „Glaubenskrieg“³⁷. Im Licht des Glaubens (*Lumen fidei*) sieht er, dass der Nationalsozialismus ein religiöses System ist – wenn auch ein perverses –, und dass ein Krieg um eine ganze Weltanschauung, letztlich um „die Sache Gottes“ in Gang ist. In diesem Sinn kann man sagen, dass Jägerstätter sehr wohl am Krieg teilgenommen hat, und zwar auf der höheren Ebene des Glaubenskrieges, den viele Kriegsteilnehmer nicht erkannt haben oder vor dem sie wegen der unzumutbaren Konsequenzen ausgewichen sind.

Mit seiner Verweigerung zeigt Jägerstätter dem staatlichen Machthaber seine Grenzen auf. Er bewahrheitet das, was Joseph Bernhart 1936 ins Tagebuch schreibt: „Die wahre Macht ist nicht bei dem, der zwingen kann, sondern bei dem, der sich nicht zwingen läßt.“³⁸ Jägerstätter gehört als Widerstandskämpfer zur Elitetruppe der *militia Christi*, und insofern ist er gleichzeitig beides: ein Pazifist und ein Militarist. Das klingt widersprüchlich – und

das Wort ‚Militarist‘ in manchen Ohren vielleicht provozierend. Aber die beiden Begriffe schließen einander nicht aus; sie gehören in einer „Spannungseinheit“³⁹ zusammen. Diesen Gedanken hat auch Edith Stein unterstrichen, die hl. Teresia Benedicta vom Kreuz, die genau ein Jahr vor Jägerstätter im KZ umgebracht wurde und am 9. August ihren liturgischen Gedenktag hat. Sie schreibt: „(D)ie wahre christliche Vollkommenheit zeigt sich erst in der Vereinigung entgegengesetzter Tugenden.“⁴⁰ Im Leben und Sterben Franz Jägerstätters sind, wie in der Botschaft Jesu, Friede und Schwert, Pazifismus und Militarismus „katholisch-polar“ vereinigt.

d) „Kampf- und Abwehrmittel“

Wie jeder Soldat, so kennt und hat auch Jägerstätter eine Ausrüstung. „Wir brauchen für unseren Kampf anstelle von Gewehren oder Pistolen geistige Waffen“, schreibt er, „und die wichtigste unter ihnen ist das Gebet.“⁴¹ Die Biografien geben auch die Auskunft, dass er zeitweise streng gefastet hat; desgleichen, dass er Bedürftige nach Kräften unterstützt und dass er überhaupt tatkräftig geholfen hat.⁴²

³⁶ BA, 252. Derselbe Grundgedanke findet sich, in anderer Verwendung, bei Alfred Delp. Vgl. *Heinrich Missalla*, Christsein und Widerstehen, in: *Gotthard Fuchs* (Hg.), *Glaube als Widerstandskraft*. Edith Stein – Alfred Delp – Dietrich Bonhoeffer, Frankfurt a.M. 1986, 144–186, 144: „Delp mußte sterben, weil er – so seine eigenen Worte – sich weigerte, das ‚Dogma‘ von der ‚Drei-Einigkei‘ von ‚NSDAP – Drittes Reich – Deutsches Volk‘ anzuerkennen“.

³⁷ Vgl. BA, 251.

³⁸ *Joseph Bernhart*, *Tagebücher und Notizen 1935–1947*, hg. v. *Manfred Weitlauff*, Weissenborn 1997, 5.

³⁹ Vgl. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Edith Stein (1891–1942) im Gespräch mit John Henry Newman, in: *dies./Karl Kard. Lehmann/Marius Reiser*, *Im Wandel treu*. John Henry Kardinal Newman (Mainzer Perspektiven, Orientierungen 6), Mainz 2011, 57–62, 58 f.

⁴⁰ Zitiert ebd., 62 (wobei Stein sich auf J. H. Newman beruft).

⁴¹ Zitiert nach: *J. Dean*, in: *Erna Putz/Manfred Scheuer*, *Wir haben einander gestärkt*. Briefe an Franziska Jägerstätter zum 90. Geburtstag, Linz 2003, 55.

⁴² Vgl. *Gordon C. Zahn*, *Er folgte seinem Gewissen*. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz–Wien–Köln 1979, 52; *Erna Putz*, *Jägerstätter* (s. Anm. 22) 108.186 f.; *Georg Bergmann*,

Eine spezielle Zurüstung für seinen christlichen Einsatz, die schon im Namen dem „Exerzieren“ der Soldaten nahekommt, waren die Exerzitien der Marianischen Männerkongregation bei den Kapuzinern in Altötting, an denen Jägerstätter mehrmals teilnahm.⁴³ Das stärkste „Kampf- und Abwehrmittel“ aber, mit dem sich der Christ „gegen die höllische Macht [...] ausrüstet“⁴⁴, ist die Messfeier, an der Franz, von der Grundausbildung heimgekehrt, täglich teilnimmt, und darin die Kommunion, die er ebenfalls täglich empfängt.

4 Die Heilige Schrift als Kampfmittel

Die letzte Ausrüstung Jägerstätters, gleichsam seine besten Kameraden auf der letzten Strecke, waren neben dem Rosenkranz zwei kleine Bücher, die für mich den Rang von Reliquien haben: das biblisch geprägte Handbüchlein des Dritten Ordens⁴⁵ und das Neue Testament in der Ausgabe der „Stuttgarter Kepplerbibel“⁴⁶ mit den Erläuterungen des Trierer Professors Peter Ketter. Im Geleitwort von 1915 schreibt Bischof Keppler unter anderem, dass die Heilige Schrift „zur Kriegsrüstung eines gläubigen Volkes und Heeres [gehört]“. Jägerstätter hat sich

dieser „Spezialwaffe“ unermüdlich bedient; er hat, mit Paulus gesprochen (Eph 6,17), das Wort Gottes als Schwert des Geistes zur Hand genommen. Der steile und rauhe Weg Jägerstätters zum Martyrium ist eine *via biblica*, ein biblischer Weg.

a) „Ein eifriger Leser“: Christliche Bücher und Zeitschriften

Für Jägerstätters Weg zur Bibel haben wieder manche Zufälle und natürliche Umstände eine Rolle gespielt. Als aus dem zehnjährigen Franz Huber durch Adoption der Leherbauernsohn Jägerstätter wurde, kam er in ein Haus, in dem viele Bücher, größtenteils geistlichen Inhalts, und eine Zeitung vorhanden waren. Sie öffnen dem hellwachen Buben neue Horizonte. „Franz wurde zum eifrigen Leser“, schreibt Erna Putz⁴⁷, und weiter: „Lesenkönnen war für ihn [...] eines jener Talente im biblischen Sinn, für das in der Ewigkeit Rechenschaft abgelegt werden muss.“ Die Verantwortung im Umgang mit diesem Talent spricht Jägerstätter mehrmals an: „[...] ein Mensch, der nicht liest, wird sich nie so recht selbst auf die Füße stellen können.“⁴⁸ Der Nutzen stellt sich aber nur ein, wenn man nicht wahllos und nicht das Verkehrte liest. Unter den guten Büchern hebt Jägerstätter dann (gut katholisch) den Katechismus hervor,

Jägerstätter (s. Anm. 7), 122 u. ö. Ob er sich in dieser dreifachen Hinsicht bewusst an der dreifachen Weisung der Bergpredigt in Mt 6 (Almosen; Gebet; Fasten) orientiert, spielt keine Rolle; auf jeden Fall stimmt seine Lebensführung damit überein.

⁴³ Vgl. *Georg Bergmann*, Jägerstätter (s. Anm. 7), 118.

⁴⁴ BA, 251.

⁴⁵ Handbüchlein für die Mitglieder des Dritten Ordens vom hl. Franziskus von Assisi, Winterberg-Wien-New York o. J. [Imprimatur: Innsbruck 1936].

⁴⁶ Das Neue Testament. Stuttgarter Kepplerbibel. Neu bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von Professor Dr. Peter Ketter, Stuttgart 1939. (Ich benutze hier die Ausgabe von 1940 [851. – 890. Tausend], die mit der von 1939 so gut wie identisch sein dürfte.) Die folgenden Zitate dort S. 2.

⁴⁷ *Erna Putz*, in: BA, 9. Dort auch das folgende Zitat.

⁴⁸ Vgl. BA, 226–229.230.265f.282.289.

„denn dieser soll stets unser bester Kamerad und Führer für das ganze Leben sein“⁴⁹.

Das Lesen ist für Jägerstätter nicht nur eine hervorragende Möglichkeit, sein Wissen zu erweitern und die fehlende höhere Schulbildung auszugleichen, sondern vor allem ein Mittel der Gewissensbildung und der christlichen Standortfindung. Im Mai 1942 erklärt er seine Erkenntnis, dass er „die schlechten Befehle des Führers“ nicht befolgen darf, mit dem Zusatz: „Hätte ich nie so viel an katholischen Büchern und Zeitschriften gelesen, so wär ich vielleicht auch heute anderer Gesinnung.“⁵⁰ Im Gefängnis wird das Lesen zudem ein Ersatz für den Kirchenbesuch; und er nennt es ein „großes Glück“, als er in Linz ein Buch mit Predigten des hl. Johannes Chrysostomus lesen kann.⁵¹

b) „Im Kerker geschrieben“:
Das Bibelheft

In Berlin-Tegel (seit dem 4. Mai) hatte Jägerstätter wahrscheinlich keinen Zugang zu christlichen Büchern und Zeitschriften. Es blieben ihm nur noch die beiden genannten Kleinbücher: das Gebetbüchlein und das Neue Testament. Das letzte Heft seiner Aufzeichnungen (Heft 4) mit dem Umschlag-Vermerk „Im Kerker geschrieben“ möchte ich das „Bibelheft“ Jägerstätters nennen. Denn es

enthält unter der Überschrift: „Was jeder Christ wissen soll“ eine neutestamentliche Gedanken- und Textsammlung.⁵² Es sind 208 durchnummerierte Einträge in zwei Gruppen: zunächst 187 Kurzkommentare zu neutestamentlichen Textstellen, dann 22⁵³ etwas längere neutestamentliche Texte. Alle Einträge sind aus der *Stuttgarter Keppelbibel* übernommen. Die Kurzkommentare stammen also nicht von Jägerstätter selbst, wie man bisher angenommen hat,⁵⁴ sondern von dem Trierer Neutestamentler Peter Ketter, der die Keppelbibel von 1936 an herausgegeben und mit Erläuterungen versehen hat. Diese Erklärungen sind ein Ruhmesblatt der katholischen Exegese: Sie konnte mit Kommentaren aufwarten, die geeignet waren, einen verurteilten Nazigegner im Angesicht des Todes zu begleiten, und die mit seiner Haltung so vollständig übereinstimmen, dass sie wie seine eigenen Kommentare klingen.

Obwohl die 187 Bibelerklärungen nicht von Jägerstätter selbst stammen, können sie dennoch weiterhin zeigen, „auf welche Weise Franz Jägerstätter die Bibel in seiner Situation aktualisiert“⁵⁵ nämlich durch seine Auswahl aus den Erläuterungen Keters, die eine Reihe von *Leitgedanken* hervortreten lässt. Stichworte sind etwa: Kampf und Heldensinn; Sünde und Erlösung von der Sünde; Gebet; Leiden; aber auch Gnade und Freude. Häufig kreisen die ausgewähl-

⁴⁹ BA, 205.

⁵⁰ Vgl. BA, 259; vgl. auch 258.

⁵¹ Vgl. BA, 146.

⁵² Abgedruckt in BA, 275–305; dazu die Erklärungen von *Erna Putz*, ebd. 317 f.

⁵³ Unter Nr. 205 sind zwei Stellen aufgenommen.

⁵⁴ Vgl. *Georg Bergmann*, Jägerstätter (s. Anm. 7), 226 („freie Notizen Jägerstätters zu Schrifttexten“); *Erna Putz*, in: BA, 318 („In den knappen Kommentaren von Punkt 1) bis 187) hat der Bauer eine unvergleichliche Ausdruckskraft“); *dies.*, Jägerstätter (s. Anm. 22), 246.248; *dies.*, Franz Jägerstätter Märtyrer: Leuchtendes Beispiel in dunkler Zeit, Grünbach o. J. [2007] 112.

⁵⁵ *Erna Putz*, Jägerstätter Märtyrer (s. Anm. 54), 112.

ten Erklärungen um das Gebot der Liebe, z. B. (Nr. 139, zu Kol 3,9–15): „Die Liebe ist [...] die ‚Uniform‘ der Jünger Jesu. An ihr werden sie erkannt“.

In mehreren Erläuterungen ist die Heilige Schrift selbst das Thema. So Nr. 92 (zu Röm 15,4): „In der Bibel spricht Gott selber zu uns und gibt unserer Hoffnung eine unerschütterliche Grundlage. Wenn alle von Menschen geschriebenen Bücher uns nichts mehr zu sagen hätten, am Gotteswort vermag sich unsre Seele immer wieder aufzurichten.“

Wenn in der Bibel Gott selber spricht, dann ist es logisch und darum auch typisch für den konsequenten Geist Jägerstätters, dass er in seinem Bibelheft schließlich von den *Text-Erklärungen* zu den *Texten*, sozusagen vom Schmiedl zum Schmied weitergeht. Von den 22 Textabschnitten, die Franz aus dem NT in sein Heft schreibt, stammen 19 aus neutestamentlichen Briefen und drei aus den Evangelien.

Die Evangelien-Stellen sind Jesusworte: Zuerst der Spruch über die zwei Wege, von denen nur der schmale, jener durch die enge Pforte, zum Leben führt (Mt 7,13f.); dann die Mahnung zum beharrlichen Gebet Lk 11,5–13, und als letztes ein längerer Teil der Aussendungsrede Jesu in Mt 10 (Verse 26–42) mit der Überschrift „Vertrauen und Ausdauer“, wobei mehrere Sätze direkt in die Lage Jägerstätters hineinsprechen: „fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele nicht töten können. [...] wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden.“

c) **Biblisch fundiert und inspiriert:**
Die Briefe und (übrigen) Aufzeichnungen

Dieser letzte Eintrag ins Bibelheft erscheint wie ein Leitstern, dem Jägerstätter unbeirrt folgt bis zum Ort des Martyriums. Die Grundgedanken dieser Sätze ziehen sich von Anfang an wie rote Fäden durch seine Briefe und Aufzeichnungen. So lenkt er bereits im Patenbrief an Franz Huber das Augenmerk entschieden auf das ewige Leben und beklagt die „feige Menschenfurcht“⁵⁶, die er später auch bei vielen Soldaten antrifft und die sie vom Kirchenbesuch und vom Bekenntnis zu Christus abhält.⁵⁷

Genau dieses Bekenntnis hält den gläubigen Jägerstätter von allem Nationalsozialistischen fern, sogar von an sich guten sozialen Aktionen; denn Hitler missbraucht das gute Werk für einen bösen Zweck und macht daraus ein antichristliches Glaubensbekenntnis: „In Mautern sah ich ein Plakat angeschlagen, darauf zu lesen war: ‚Dein Opfer im W.H.W. sei dein Bekenntnis zum Führer‘. Der Führer will also ständig sein Volk prüfen, wer für ihn ist, oder gegen ihn.“⁵⁸ Die Querverbindung zu einem Jesuswort⁵⁹ zeigt, wie tief Jägerstätter in der Bibel beheimatet ist. Sie macht ihn wachsam und fähig zur Unterscheidung der Geister. Er entlarvt die widergöttliche Anmaßung des Führers, der ein „Bekenntnis“ zu seiner Person fordert und damit einen religiös-christlichen Begriff auf raffinierte Weise umdeutet.⁶⁰ Ein solches Bekenntnis würde, mit einem an-

⁵⁶ BA, 205; vgl. BA, 131.217.247.

⁵⁷ Vgl. BA, 81 (Brief vom 9.12.1940).

⁵⁸ BA, 233; vgl. auch BA, 239 („W.H.W.“ = Winterhilfswerk).

⁵⁹ Mt 12,30 par Lk 11,23: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich.“

⁶⁰ Dieser „Umdeutung heiliger Worte und Begriffe“, die „religiöse Grundbegriffe ihres Wesensinhaltes beraubt“ und „in einem profanen Sinne“ verwendet, widmet sich übrigens ein Kapitel der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (Nr. 26–33).

deren Jesuswort ausgedrückt, dem Kaiser geben, was nicht des Kaisers ist, sondern allein Gott gehört (vgl. Mk 12,17 parr).⁶¹

Vielleicht wird an dieser Stelle deutlich, dass es beim Thema „Jägerstätter und die Bibel“ nicht nur um die Frage geht, wie oft er darin gelesen, sie zitiert und kommentiert hat. Das ist zwar alles mitenthaltend, und wir könnten es noch lange ausbreiten; denn die Bibel, ihr Wort und Geist, ist in seinen Briefen und Aufzeichnungen sozusagen allgegenwärtig.⁶²

d) „Selig, wenn ihr danach handelt“: Biblisches Lebenszeugnis

Was aber Franz Jägerstätter entscheidend auszeichnet, was ihn zum anerkannten Seligen werden lässt, ist erst die Antwort, die er auf das Wort Gottes in seinem Handeln gibt: das vollständige Zeugnis, das er ablegt mit Leib und Leben, gemäß dem unbedingten Ruf Jesu in die Nachfolge. Dem nationalsozialistischen „totalen Krieg“, der vom Führerbunker aus alles zerstört, setzt der selige Franz die christliche „totale Nachfolge“ entgegen, die freiwillige Ganz-Hingabe an Christus, den „Führer und Retter“ (Apg 5,31), der vom Kreuz aus alles an sich zieht (vgl. Joh 12,32). So erweist sich Jägerstätter als beispielhafter Christ und wahrer Zeuge seines Herrn, wie Jesus es den Jüngern aufträgt (vgl. Lk 24,48; Apg 1,8).

Franz wird damit gleichsam selber zu einer biblischen Gestalt; denn wie es Jesus seinen Jüngern ankündigt, so wird er „vor die Behörden und Obrigkeiten“ geführt (vgl. Lk 12,11), vor Gericht gestellt, in Drangsal

und Gefängnis überliefert, und legt überall Zeugnis ab für den wahren Messias (vgl. Mt 24,9; Mk 13,9; Lk 21,12–15).

Mit dem wegweisenden Traum, den Jägerstätter im Januar 1938 hatte,⁶³ gleicht Franz dem heiligen Josef in Mt 1,20f.24. In mancher Hinsicht ist er ein zweiter Prophet Jeremia, zu dem Gott bei seiner Berufung sprach: „Ich mache dich [...] zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer gegen das ganze Land, gegen die Könige, Beamten und Priester [...] und gegen die Bürger des Landes. Mögen sie dich bekämpfen, sie werden dich nicht bezwingen, denn ich bin mit dir“ (Jer 1,18f.). Alle einzelnen Schritte, mit denen Jägerstätter dem Nationalsozialismus entgegengetreten ist, sind prophetische Zeichenhandlungen, die zwar am Lauf der Dinge damals nichts Erkennbares änderten und in diesem Sinn vergeblich waren, aber im Lauf der Zeit wie Samenkörner zu keimen begannen und mit ihren „rumorenden Energien“ vielfältig weiterwirken, bis zur Seligsprechung und zum alljährlichen internationalen Gedenken. Der biblische Weg des Landwirts Franz Jägerstätter folgt also dem Gesetz des Weizenkorns, das in die Erde fällt und stirbt und gerade so reiche Frucht bringt (vgl. Joh 12,24).

5 „Christus ähnlich werden“

a) Die Mitte der Heiligen Schrift

Das Weizenkorn steht im Evangelium für Jesus Christus. Er ist die Mitte der gesamten Heiligen Schrift, das Wort Gottes

⁶¹ Vgl. *Gordon C. Zahn*, Er folgte (s. Anm. 42), 102.262; sowie Nr. 42 der Enzyklika „Mit brennender Sorge“.

⁶² Vgl. *Gordon C. Zahn*, Er folgte (s. Anm. 42), 155; *Erna Putz*, Jägerstätter (s. Anm. 22), 245–248.

⁶³ Vgl. BA, 231 f.: ein schöner fahrender Zug, dem große Menschenmassen zustreben, und eine Stimme, die sagt: „Dieser Zug fährt in die Hölle.“

in Person. *Seine* Stimme hört Jägerstätter, wenn er das Neue Testament liest. An ihn hält er sich. Die Verbindung mit Christus ist seine „Primärbeziehung“, seine „tragende Verbindung“ auf dem einsamen Weg, der ihn von Heimat und Familie trennt.

Aus dieser Verbindung ergibt sich für Jägerstätter sein ungewöhnliches Handeln mit zwingender Notwendigkeit. „Sollten wir Christen denn nicht wahre Nachfolger Christi werden?“, fragt er;⁶⁴ und das Vorbild Christi leitet ihn, wenn er der Staatsgewalt den Gehorsam verweigert. „Stellen wir uns [...] einmal vor“, schreibt er, „Christus hätte von Pilatus den Auftrag bekommen, [...] andere Menschen zu töten oder zu berauben, wäre Christus auch da noch gehorsam gewesen?“ Der politische Ungehorsam Jägerstätters ist christlicher Gehorsam, Hören auf Christus. Das ist der entscheidende Unterschied zu vielen anderen Arten des Widerstandes im Dritten Reich. Der Widerstand Jägerstätters erwächst nicht aus einem politischen Programm, auch nicht aus einem pazifistischen Prinzip, sondern aus dem „Realismus des Neuen Testaments“⁶⁵, den die Märtyrer mit ihrem Zeugnis für Christus vergegenwärtigen.

b) „Nachfolge und Gleichgestaltung“

Jägerstätter ist ein wahrer Nachfolger Christi geworden. Er ist seinem Herrn nicht nur „bis in den Hof“ gefolgt, wie Petrus in der Passion (vgl. Mt 26,58), sondern bis zum Ort der Hinrichtung, ist ihm im Martyrium ähnlich geworden. „Wir müssen Christus gleichförmig werden“, notiert Jägerstätter in sein Bibelheft;⁶⁶ und Christus „hat die größten Leiden [...] freiwillig auf sich genommen“; er „hat sogar für unsere Sünden Sühne geleistet“.

Der Abschiedsbrief am 9. August liest sich wie ein Siegel auf solche Gedanken. Jägerstätter verbindet seinen Tod in einer demütigen und zugleich kühnen Bitte indirekt mit dem Erlösungstod Jesu: „Möge Gott mein Leben hinnehmen als Sühn-Opfer nicht bloß für meine Sünden, sondern auch für andre.“⁶⁷

Mit der Christusnachfolge bis zum Martyrium ist Franz Jägerstätter für uns einerseits „ein Stachel im Fleisch“;⁶⁸ denn er zeigt uns ein voll entschiedenes Christsein, hinter dem wir (fast alle) weit zurückbleiben. Aber der selige „Soldat Christi“ von St. Radegund⁶⁹ wird für uns gleichzeitig

⁶⁴ BA, 259; dort auch das folgende Zitat.

⁶⁵ Hans Urs v. Balthasar, *Neue Klarstellungen* (Kriterien 49), Einsiedeln 1979, 166. Dort auch die folgende Wendung „Nachfolge und Gleichgestaltung“.

⁶⁶ BA, 281 (Nr. 88, zu Röm 8,29f.). Die folgenden Zitate BA, 269.

⁶⁷ BA, 182. Auf diese höchste Weise verwirklicht Jägerstätter seine Berufung zum Laienapostolat, die er zuvor auf andere Weise nicht mehr verwirklichen konnte, wie er in einer Aufzeichnung beklagt: „Seelen zu Christus zu führen wäre eine der schönsten Aufgaben, zu der wir schließlich alle mehr oder weniger von Gott dazu berufen sind. Wie traurig ist es jedoch in der jetzigen Zeit, daß wir als Laien nicht eine einzige Seele mehr retten können. [...] Solange unsere Priester und Bischöfe keine Ratschläge über die gefährliche Lage [...] geben oder höchstens das Gegenteil dazu anraten, können wir Laien höchstens Gott bitten, daß er einen so bald wie möglich glücklich ans andere Ufer gelangen läßt. Damit andere dann wenigstens dem Beispiel folgen können und sehen, wie dieses oder jenes sich glücklich, wenn auch fort ans andere Ufer gerettet hat“ (BA, 260).

⁶⁸ Das war die lakonische Antwort von Bischof Franz Xaver Eder, als ich ihn vor Jahren auf Franz Jägerstätter ansprach.

⁶⁹ Der Name *Radegund* bedeutet übrigens „Beraterin im Kampf“; vgl. *Otto Wimmer / Hartmann Melzer / Josef Gelmi*, *Lexikon der Namen und Heiligen*, Innsbruck-Wien 1988, 695.

zum „guten Kameraden“, der uns auf dem Weg begleitet, uns zur Seite steht und für uns eintritt.

Der Autor: Otto Schwankl, geboren 1949; Studium der Philosophie und Katholischen Theologie in Passau und Würzburg; 1974 Priesterweihe in Passau, danach Pfarrseelsorge; ab 1981 Wissenschaftlicher Mitarbeiter (bzw. Assistent/Akademischer Rat); Promotion 1986 und Habilitation 1994 in Würzburg (bei Rudolf Schnackenburg bzw. Hans-Josef Klauck); seit 1995 Professor an der Universität Passau (Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese bzw. seit 2008 für Exegese und Biblische Theologie); Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Synoptische Jesustradition; literarische und theologische Eigenart des Johannesevangeliums; paulinische Theologie im situativen Kontext;

Fragen des Übersetzens sowie der exegetischen Methodik und Hermeneutik; Relevanz der Sprachwissenschaft (besonders der Metaphertheorie) für die Bibelauslegung; Publikationen (u. a.): Die Sadduzäerfrage. Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung, Frankfurt a. M. 1987; Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995; „Der ihn ausgeliefert hat“. Judas Iskarioth – Jünger, Verräter, Modellfigur, in: M. Kratz / L. Mödl (Hg.), Freunde und Feinde – Vertraute und Verräter. Zugänge zu biblischen Personen im Passionsgeschehen, München 2009, 115–154; Die Bibel als Buch des Abendlandes, in: H. Stinglhammer (Hg.), Forum Theologie für alle: Christentum als Quelle abendländischen Denkens. Eine Vortragsammlung (Schriftenreihe der Universität Passau, Heft 36), Passau 2012, 19–43.

Ist Gott die Liebe?

HANSJÜRGEN VERWEYEN

Ist Gott die Liebe?

Spurensuche in Bibel und Tradition

Kann Gott wirklich die Liebe sein, wenn er z. B. von Abraham seinen einzigen Sohn als Opfer fordert? Und wird der Gott der Liebe nicht verdrängt von einem Weltenrichter? Hansjürgen Verweyen nimmt den Leser mit auf eine spannende Spurensuche in Schrift und Tradition nach dem Gott, der die Liebe ist.

208 S., kart., ISBN 978-3-7917-2587-1
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Das aktuelle theologische Buch

◆ Kreuzer, Ansgar / Gruber, Franz (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (*Quaestiones disputatae* 258). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (399) Kart. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-451-02258-6.

Historisch betrachtet ist die Soziologie im System der Wissenschaften relativ jung. Sie existiert, seitdem Gesellschaften sich als Gesellschaften beschreiben, d. h.: seitdem sie sich mit Hilfe historisch-genealogischer Methodiken in ihrem Gewordensein, ihren Differenzierungsprozessen und Dynamiken reflexiv zu verstehen versuchen. Selbstverständlich ist die Soziologie damit noch nicht desinteressiert an Fragen von Normativität. Sie drängt sie nur zurück, solange sie empirisch-analytisch zu arbeiten versucht. Eine sich selbst kritisch reflektierende Soziologie weiß aber auch darum, nicht interessenfrei sein zu können. Es bedeutete den Rückfall in selbstverschuldete Unmündigkeit, sich dessen nicht bewusst zu bleiben. Sie aber überhaupt über sich aufklären zu wollen, dies zum Dauergeschäft zu machen, gehört ebenfalls in einem fundamentalen Sinn zu dem Aufklärungsprojekt, dem sich die Entstehung der Soziologie verdankt. Und die Theologie?

Die beiden Herausgeber Ansgar Kreuzer und Franz Gruber erinnern in ihrem Vorwort im Anschluss an und mit Franz-Xaver Kaufmann daran, dass noch vor vierzig Jahren in der katholischen Theologie „eine ausgeprägte Abwehrhaltung gegenüber soziologischen Gedankengängen in der Theologie geherrscht habe.“ (9) Dies indiziert – ich will es vorsichtig sagen – ein recht langes, bis ins 20. Jahrhundert ausgeprägtes und keineswegs gebrochenes Selbstbewusstsein, was die mögliche Zeitunabhängigkeit ihrer Vorstellungswelten angeht. Man kann auch sagen: Wer im Bewusstsein existiert, in der Wahrheit des Dogmas zu leben, dem steigt die Ahnung erst gar nicht auf, vielleicht doch nur Kind seiner Zeit zu sein. Dies hat zu einem enormen Bedeutungsverlust der Kirche geführt.

Dass diese Abwehrhaltung der Soziologie gegenüber konfessionsdifferenziert theologisch aufgebrochen ist, ist schon allein dadurch belegt, dass sich inzwischen in stattlicher Anzahl Arbeiten finden, die zumal religionssoziologische Perspektiven aufnehmen. Interessanter ist die Frage, warum sich im Wissenschaftssystem von heute die Theologie als Reflexionsform von Christentumsüberlieferung soziologischer Methodiken bedienen muss, um Wissenschaft sein zu können. Die Antwort lautet schlicht: Weil sie andernfalls weder zu Beschreibungen gelangen könnte, welche den etablierten Methodenstandards entsprechen, noch aber zu einer Gegenwart erschließenden und in diese hineinsprechenden Glaubenshermeneutik gelangen könnte.

Die Vielzahl der einzelnen Beiträge dieser *Quaestio* detailliert durchzugehen ist schlicht nicht zu leisten. Stattdessen nehme ich thematische Konzentrationen vor.

1. Wenn Hans-Joachim Höhn ein Interesse der Theologie an soziologischer Forschung beobachtet, umgekehrt Soziologen sich zwar vermehrt wieder für religiöse Themen, nicht aber „auch für die Deutungsmuster der Theologie zu interessieren“ (57) scheinen, so erstaunt mich dieser Umstand nicht. Es sind, um es mit Hegel zu sagen, die Objektivationen von ‚Geist‘, Ästhetiken, strukturellen Ausformungen, die Zusammenhänge von individuellem Erleben und Normierungsansprüchen auf der einen Seite und das Selbstverständnis institutionalisierter Akteure auf der anderen Seite, die im soziologischen Methodenspektrum beschreibbar sind. Deshalb wird man soziologisch auch nur sagen können, *wie* Theologie als reflexive Vergewisserung religiöser Praktiken unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen entstanden ist und in der Gegenwart entsteht, aber auch nicht mehr. Theologie entsteht aus einer Bedürfnisstruktur im Menschen, Welt und Geschichte wahrzunehmen, zu einer Deutung der eigenen Existenz zu gelangen. Religiöse Deutungen greifen auf das Ganze aus und genügen insofern dieser Bedürfnisstruktur. Dass im Wissenschaftssystem alle dem Menschen möglichen Fragen, etwa „Was ist der Mensch?“, immer stärker zurückgedrängt werden, Normierungsunternehmungen unter den peinlichen Ver-

dacht der Nichtwissenschaftlichkeit gestellt werden, wäre selbst soziologisch zu beschreiben. Vermutlich wäre die Beschreibung als Indiz für eine Transformation des Menschenverständnisses jedenfalls im Wissenschaftssystem auszuweisen.

2. Eine ganze Reihe von Beiträgen (H.-U. Dallmann, M. Ebertz, W. Gebhard, H. Sauer u. a.) spürt den Transformationen des Religiösen in der Gegenwart nach. Dabei spielen unterschiedliche Aspekte eine Rolle. Zum einen herrscht weitgehend Konsens darüber, dass sich Religiosität immer stärker entkirchlicht. Gleichzeitig kommt es, wie W. Gebhard nachdrücklich herausstellt, zu neuen Vergemeinschaftungsformen religiösen Erlebens. Allerdings sind diese stärker auf überschaubare Zeiträume konzentriert. Es bilden sich situative Eventgemeinschaften. Ebertz arbeitet der These empirisch entgegen, dass die Kirchen überhaupt keine Bedeutung mehr hätten. Sie blieben „ein wichtiger Träger des Christlichen und Religiösen, freilich unter den situativen Vorbedingungen der Freiheitslogik der Einzelpersonen“ (142). Dies scheint überhaupt der soziologische Megatrend zu sein, was auch nicht verwunderlich ist. Ob das, was von den Individuen als individuell ausgegeben wird, wirklich so individuell ist, darf zwar auch gefragt werden. Selbst entscheiden zu wollen, was religiös Bedeutung hat (und vielleicht sogar noch den Geist der Unterscheidung von „richtig und falsch atmet“), sich selbst seine Religion der eigenen Bedürfnislage gemäß zusammenzubasteln, dürfte vielmehr das Format sein, dem sich alle religiösen Vagabunden der Gegenwart unterworfen haben. Dies gilt selbst für Mitglieder der Piusbruderschaft. Aber dass überhaupt auf Freiheit gepocht wird, ist unübersehbar. Die Kirche in ihrer römisch-katholischen Variante ist längst von diesem Phänomen ereilt. Deshalb erlebt sie in den europäischen Kontexten auch nicht nur eine Krise. Es finden schlicht überfällige Läuterungsprozesse statt.

3. Weiterhin umstritten ist die Säkularisierungsthese. Die zumal in Europa zu beobachtende Entkirchlichung des Christlichen ist nicht identisch mit dem Abbruch religiöser Selbstverständigung an sich. Und was für Europa gilt, gilt erst recht global. Karl Gabriel stellt dies heraus.

Hinweisen möchte ich auf die von ihm gemachte Beobachtung, dass im „globalen Rahmen der Weltgesellschaft“ „religiös-kulturelle Traditionen herausgefordert“ sind, „ein Selbstverständnis zu entwickeln, das sie als Religionen ausweist“. Die Konsequenz lautet: Es „entsteht ein globales Religionssystem, das auf inhaltliche Festlegungen notwendigerweise verzichtet. Ein von inhaltlichen Elementen weithin entleerter und diffus gewordener Religionsbegriff enthält im globalen Rahmen eine neue Funktion. Er dient als begriffliche Fassung für ein globales Bezugssystem, um dessen Ausprägungen und Grenzziehungen gerungen wird.“ (275) Über ihren soziologischen Kontext hinaus ist diese Bemerkung theologisch deshalb interessant, weil sie die Notwendigkeit für die christliche Glaubenspraxis anspricht, sich einen reflexiven Begriff von sich selbst zu geben; dies jedenfalls tun sollte.

4. Denn nur so lässt sich die Funktion von Religion kontrollieren. Dass nach Niklas Luhmann in der modernisierten, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft Religion die Funktion ausübt, erfahrene Komplexität zu kompensieren, ist bekannt. Im harmlosen Fall beschränkt sie sich auf eine Sonntagskausalität, die mit den Rationalitäten des Alltags nichts zu tun hat. Sie kann aber auch Komplexität dadurch reduzieren, dass sie fundamentalistisch wird. (H.-U. Dallmann, 106 f.) Ob sich Religionsfundamentalismen, welche „als moderne Bewegungen gegen die Moderne und als individualistische gegen den Individualismus zu verstehen“ sind (ebd.), durch Reflexion eindämmen lassen, ist schwer zu sagen. Vermutlich nicht, da das vermeintlich Zerstörerische dauernder Reflexion im Fundamentalismus ja gerade bekämpft werden muss. Gesellschaftlich aber ist sie das einzige probate Gegenmittel. Was sich empirisch als Bedingungsgefüge beschreiben lässt, bedarf der kritischen Reflexion. Theologie kann hierzu dann einen Beitrag leisten, wenn sie sich ihrer eigenen Geschichte bewusst bleibt und sich kritisch reflektiert. Von daher bleibt sie auf eine Philosophie verwiesen, die der Endlichkeit der Vernunft eingedenk ist. Dass es aber keiner menschlichen Vernunft möglich ist, irreversibles Leiden zu beheben, diese Sehnsucht danach aber dem religiösen Gedächtnis ent-

stammt, darauf macht W. Raberger aufmerksam.

5. Was dies alles für die Kirche bedeutet, formulieren die beiden Herausgeber mit der wünschenswerten Klarheit: „Der Kirche erwächst [...] das Dilemma, dass sie nur entweder ihrem institutionellen Selbstverständnis treu bleiben oder auf die durch Individualisierungsprozesse in ihren Lebens- und Glaubensformen geprägten ZeitgenossInnen zugehen kann.“ (259). Die soziologischen Befunde sind hier klar. Aber würde ein solches Zugehen auf die Gegenwart eine Anpassung an den Zeitgeist bedeuten? Erstens weiß ich nicht, was „der“ Zeitgeist ist. Besteht er darin, sich lieber gegen das kritische Geschäft der Reflexion abzuschotten, indem man auf ewige Wahrheiten rekurriert, so ist der Zeitgeist gerade bei den Antizeitgeist-rhetorikern weit verbreitet. Baut sich Kirche von unten auf, dürfen Individuen mit ihren Bedürfnissen vorkommen und bildet sich religiöse Gemeinschaft so aus, „dann kann und muss über solche Sozialformen von Kirche nachgedacht werden, die sich zu Individualisierung und posttraditionaler Vergemeinschaftung als kompatibel erweisen.“ (A. Kreuzer, 333) Ob dies dann in einer Beliebigkeitsreligiosität endet, der das Wohlfühlige der Gemeinschaft

alles ist, wird man abwarten müssen. Es gibt ein kritisches Korrektiv, ein Freiheitsbewusstsein, das nicht nur sich selbst kennt –, sondern auch den Anderen, die Fernen und Marginalisierten. Und so, im Horizont eines solchen Freiheitsbewusstseins konturiert sich auch das Evangelium immer wieder neu als das Evangelium von dem Gott, der Gerechtigkeit verheißt und sie im Hier und Jetzt realisiert wissen will. Religiös homogen wird die Zivilgesellschaft von morgen nicht sein. Sie wird aber zweifelsohne profitieren von Menschen, die aus einem solchen Glauben leben.

Das Buch besticht durch seine strikt interdisziplinäre Struktur. Eine *Quaestio disputata*, die diesen Namen verdient. Immer wieder zeigt sich, dass theologische Reflexion sich nicht ohne sozialwissenschaftliche Befunde vollziehen kann, sollen ihre normativ-empfehlenden Aussagen nicht leer sein. Zu studieren ist aber an diesem Band, wie stark sich die Theologie längst auf diese Befunde eingelassen hat. Umgekehrt dürfte aber für die religionssoziologische Arbeit auch gelten, dass sie für die Phänomene blind wird, wenn sie sich nicht im Gespräch mit der Theologie ihres hermeneutisch-analytischen Instrumentars vergewissert.

Freiburg i. Br.

Magnus Striet

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten wie Verlage elektronische Belege (PDF).

AKTUELLE FRAGEN

◆ Fritz, Martin / Fritz, Regina (Hg.): *Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven* (Theologische Akzente 7). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013. (195) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-17-022644-9.

„Sprache(n) des Glaubens“ war der Titel einer Ringvorlesung von Wissenschaftler/innen der Augustana-Hochschule Neuendettelsau im Sommersemester 2009. Nun liegen die Vorträge gedruckt vor. Der Herausgeber und die Herausgeberin eröffnen in ihrer Einleitung das Feld programmatisch: „Der Glaube lebt in der Sprache.“ (7) Sie skizzieren, wie gemäß Luther der Glaube im Vernehmen des Verheißungswortes und aus dem Angesprochenwerden durch die Kanzelrede entsteht. Mit der anthropologischen Wende im 18. Jahrhundert richtet sich die theologische Sprachauffassung neu aus. Jede protestantische Sprachtheologie hat sich heute zu der überkommenen Alternative Offenbarungs- vs. Ausdrucksmedium zu verhalten.

Ein Gastvortrag und acht Forschungsbeiträge aus unterschiedlichen Fächerperspektiven arbeiten sich in der Folge am Sprachthema ab. So analysiert der Klassische Philologe *Markus Müllke* die Lobreden auf den Gott Eros in Platons *Symposion* und wie sehr diese dem ästhetischen Genuss oder auch einer inhaltlichen Klärung dienen. Der Philosoph *Peter L. Oesterreich* widmet sich der Glaubhaftigkeit des Redelebewesens Mensch in Aristoteles' rhetorischer Glaubenslehre / Pithanologie. Der Alttestamentler *Matthias Hopf* durchsucht einen Abschnitt des Hohelieds nach Indizien für das Formulieren des schriftlichen Textes nach Gestaltungsprinzipien mündlicher Redeformen. *Klaus Neumann* liest die Geschichte theologischer Hermeneutik als Neutestamentler mit *Michel Foucault* und argumentiert, warum Exe-

gese die Rolle der Fundamentaltheologie nicht übernehmen kann. Der systematische Theologe *Martin Fritz* geht den Anfängen einer Ästhetik der religiösen Sprache in Pietismus und Aufklärung nach und versteht Ästhetisierung als ein Signum von Modernisierung damals. *Regina Fritz* kommt in der Gegenwart an und untersucht die Funktion der Rhetorik für die ethische Bildung in Hinsicht auf den Ansatz von Johannes Fischer, der Intuitionen als zentrale sittliche Instanzen benennt. Die systematische Theologin sieht zwischen Ethik und Rhetorik „eine vielversprechende Verbindung“ (134) gegeben. Für eine „anmutende Sprache des Glaubens“ spricht sich die praktische Theologin *Konstanze Kemnitzer* aus. Ästhetisierung und Pluralisierung sind zwei Wirkungen des *cultural turn* auf die Homiletik, die eine Öffnung von Forschungsansätzen ermöglichen. Predigt als „performativer Ereignisraum“ ist „nicht weniger als ein *existentielles* Theorieprogramm, existentiell für den Einzelnen wie für die Kirche“ (148). Aus der Perspektive der interkulturellen Theologie beobachtet *Moritz Fischer* Sprechakt und Performanz eines in deutsche Kontexte transferierten Wunderheilungsrituals. Oberkirchenrätin *Susanne Breit-Keßler* überträgt das Fragen nach Wahrheit schließlich in den Kontext von Mediengesellschaft und Kommunikation.

Insbesondere die Beiträge von R. Fritz und K. Kemnitzer reflektieren praktisch-systematisch auf die Sprachlichkeit ethischer Bildung und christlichen Glaubens heute und bieten damit Anknüpfungspunkte für das Weiterdenken auch außerhalb von Hochschulen. Insgesamt demonstrieren die Beiträge hohen wissenschaftlichen Anspruch und Akribie. Sie nehmen selbst in inhaltlichen Berührungspunkten kaum aufeinander Bezug, von daher verbietet sich eine Bezeichnung des Bandes als interdisziplinär. So unterschiedlich und unvermittelt die Forschenden das Thema aufgreifen und verstehen, lässt das leider den Versuch scheitern, „den inneren Zusammenhang der verschiedenen Fächer unter dem Dach der Theologie“ (12) zeitgemäß zu zeigen. Im Titel des Bandes sind „Sprachen“ in Plural gesetzt, nicht „der Glaube“. So wird zwar suggeriert, dass die „philosophischen und theologischen Perspektiven“ einen gemeinsamen Fluchtpunkt hätten, allein der Gleichklang von „Glauben“ in den einzelnen Zugängen löst das nicht ein. So erscheint mir der Titel des Bandes letztlich als unangemessen.

Graz

Elisabeth Pernkopf

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Egger, Wilhelm / Wick, Peter: *Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen*. Unter Mitarbeit von Dominique Wagner (Grundlagen Theologie). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien, Sechste, völlig neu bearbeitete Auflage 2011. (300) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-451-30924-3.

Wilhelm Egger OFMCap (1940–2008), 1972–1986 Neutestamentler in Brixen, veröffentlichte 1987, bereits als Bischof von Bozen-Brixen, seine „Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden“, die sich schnell zum „Klassiker“ entwickelte. Bis 1999 erschien sie in fünf Auflagen und wurde ins Spanische (*Lecturas del Nuevo Testamento*, 1990) und Englische (*How to Read the New Testament*, 1996) übersetzt; zuletzt war sie vergriffen. Peter Wick, Neutestamentler der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bochum, ist die 2011 erschienene Neubearbeitung zu verdanken, für die er als Mitarbeiter den Germanisten und Theologen Dominique Wagner gewinnen konnte.

Wie schon im ursprünglichen Untertitel anklingt, war Eggers Verdienst, dass er als Erster im deutschsprachigen Raum leicht verständlich darstellte, wie linguistische Methoden mit historisch-kritischen Analyseverfahren zu verbinden sind. Gesprächspartner war ihm dabei sein Zwillingsbruder, Sprachwissenschaftler Kurt Egger OFMCap. Neben der Verbindung linguistischer und historisch-kritischer Methoden (Plural!) war auch die bewusste *Vorordnung* der „Lektüre unter synchronem Aspekt“ (Teil 3) vor die „Lektüre unter diachronem Aspekt“ (Teil 4) neu, die sich – trotz Skepsis historisch-kritischer Exegeten (vgl. Albert Fuchs' Rezension in *SNTU* 13 [1988], 206 f.) – seither vielfach durchsetzte.

In dieser Vorordnung der synchronen Analyse sieht Peter Wick, der bereits als Student Eggers Methodenlehre schätzte, ein großes Plus: Damit richte sich der Fokus auf textimmanente Aussagen und Sinnpotenziale. Außerdem werde Exegese anschlussfähiger an literaturwissenschaftliche Methoden, wie sie in oft mit dem Theologiestudium kombinierten Fächern gebräuchlich sind. Diese Überlegenheit und die didaktische Aufbereitung des

Buches, die bereits Weihbischof Alois Stöger in ThPQ 137 (1989), 84 f. („Merksätze, konkrete [...] Arbeitsanleitungen, zahlreiche Schaubilder und Graphiken, repräsentative Textbeispiele“) würdigte, bewogen Wick zu einer Neubearbeitung. Die Wertschätzung gegenüber Egger zeigt sich in der (postumen) Widmung, der Übernahme vieler Texte und der behutsamen Überarbeitung zur Anpassung an den aktuellen Forschungsstand der Linguistik.

Folgender Durchblick vergleicht die sechste Auflage mit der Erstauflage (*): Die *Einleitung* „Methodenlehre als Anleitung zum strukturierten Lesen“ (§ 1; 18–38) sowie Teile 1 und 2 wurden nur geringfügig bearbeitet, zuvor wird das „relationale Textmodell“ erläutert (16–17): Verschiedene Text- und Kommunikationsmodelle Eggers werden in *ein* Modell integriert, das Sinnkonstruktion als Beziehungsgeschehen zwischen Text, Verfassern, Adressaten und deren zeitgenössischen Kontexten versteht. Eggers *Texttheorie* (Teil 1; 40–65) sieht Texte als strukturierte, kohärente sprachliche Äußerungen (§ 2), in einen größeren Zusammenhang eingebettet als Elemente in einem Kommunikationsvorgang (§ 3) und als Ergebnis von Rezeption und Überarbeitung (§ 4). Teil 2 (68–104) handelt über *vorbereitende Schritte der Arbeit am Text*: Textkritik (§ 5); erste Orientierung über den Text (§ 6: Abgrenzung, Kontext, Gliederung); Übersetzung des Textes und Verwendung von Übersetzungen (§ 7: u. a. Typisierung in formale und dynamisch-gleichwertige Übersetzungen).

Der Teil 3 „*Lektüre unter synchronem Aspekt*“ (106–219) ist – wie schon in der Erstauflage (74–158*) – der umfangreichste Abschnitt und mit Wick als „Herzstück“ zu verstehen. Hier ist die Bearbeitung im Blick auf sprach- und literaturwissenschaftliche Entwicklungen am deutlichsten. Sie macht auf textexterne (kommunikationsorientierte) und textinterne (grammatikorientierte) Perspektive der Textanalyse, Semiotik als Überbegriff der folgenden Analyseschritte und auf das „close reading“ als ersten Schritt der Textwahrnehmung, als „sorgfältige, respektvolle Lektüre“ (111) und „nicht vereinnahmenden, genauen Zugriff auf literarische Texte“ (112) aufmerksam. Die zentralen Abschnitte folgen der Egger'schen Diktion und den von ihm gewählten ntl. Beispielstexten: Die *sprachlich-syntaktische Analyse* (§ 8) untersucht Wortschatz, Verknüpfung von Wörtern und Sätzen, Stilmerkmale und Textgliederung.

Die *semantische Analyse* (§ 9) gliedert sich in Textsemantik (u. a. Erstellung eines semantischen Inventars), Semantik von Wort, Motiv und Wortfeld und narrative Analyse (Handlungssequenzen und -träger). Die *pragmatische Analyse* (§ 10) nimmt den Text als Mittel für ein Beziehungsgeschehen in den Blick. Neu aufgenommen wurde das Vier-Ohren-Modell von Schulz von Thun. Die *Analyse der Textsorten* (§ 11) bezieht diese auf Lebensvollzüge der Gemeinde, wie die Gattungskritik der historisch-kritischen Exegese nach dem „Sitz im Leben“ fragt. Teil 3 bietet LeserInnen reichlich Möglichkeit, biblische Texte anhand der luzide vorgestellten Methoden selbständig auszulegen; für die narrative Analyse wären Ergänzungen zu wünschen, etwa zur Ablaufstruktur oder Figurencharakterisierung.

Teil 4 „*Lektüre unter diachronem Aspekt*“ (222–268) wurde unverändert übernommen: Literarkritik (§ 12) sucht nach der schriftlichen, Traditionskritik (§ 13) nach der mündlichen Vorgeschichte eines Textes und Redaktionskritik (§ 14) nach der Verknüpfung älterer Texte durch einen Redaktor. – Teil 5 „*Exegese als nicht abschließbarer Prozess*“ (270–277) ist im Vergleich mit der Erstauflage und anderen ntl. Methodenbüchern sehr kurz: der Text in seinen Beziehungen zu seiner Zeit (§ 15), Gegenwart (§ 16) und alltäglichem Leben (§ 17). Egger hatte im Teil 5 „*Lektüre unter historischem Aspekt*“ Kriterien zur Rückfrage nach der Verankerung der Textaussagen in der Historie thematisiert und im Teil 6 „*Lektüre unter hermeneutischem Aspekt*“ gezeigt, wie es der ntl. Wissenschaft gelingen könne, „zu einem tieferen Verständnis des Gotteswortes zu führen [...] und seine Botschaft für den heutigen Menschen zum Sprechen zu bringen“ (204*), d. h. Bibeltexe anhand diverser Lese- und Verstehensmodelle zu aktualisieren. Es ist bedauerlich, dass diese Überlegungen in der Neuauflage nicht mehr vorkommen, denn „die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift kommt erst dann zum Abschluss, wenn ein existentielles Verständnis [...] erreicht ist.“ (209*)

Bedauern mag man auch an manchen Stellen den Verlust der bewusst nüchternen Sprache Eggers und dass die Register (Personen, Fachbegriffe, Bibelstellen) gestrichen wurden. Insgesamt aber ist die Überarbeitung und Aktualisierung gut gelungen. Durch Einleitungen, Überleitungen und größere Ausführlichkeit werden die Darlegungen besser verständlich.

Dem Verlag Herder, Peter Wick und seinen MitarbeiterInnen ist zu gratulieren, dass Wilhelm Eggers wertvolle Methodenlehre wieder zugänglich gemacht wurde.

Linz

Michael Zugmann

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. (II, 282) Pb. Euro 19,90 (D). ISBN 978-3-643-11892-9.

„Die Forschungsgemeinschaft 20. Juli 1944 e.V.“, die sich der wissenschaftlichen Erforschung des Widerstands gegen den Nationalsozialismus und der Rezeption der Geschichte des Widerstands in Deutschland widmet, hat als jüngsten Band die Dokumentation einer Tagung aus dem Jahr 2011 über die Bedeutung der NSDAP und ihrer Gliederungen im Deutschen Reich veröffentlicht. 14 Beiträge widmen sich der NSDAP und allen ihren Gliederungen sowie angeschlossenen Verbänden. Dabei geht es den Herausgebern nicht so sehr um die Erörterung organisatorischer Fakten und Zahlen, sondern um den Nachweis der Vereinnahmung jedes Einzelnen durch die Partei. So enorm das Ausmaß der Indoktrinierung der Bevölkerung war, so sehr ist auch eine gewisse Kompatibilität mit den Bedürfnissen breiter Bevölkerungsschichten zu berücksichtigen. Der Historiker Klaus Hildebrand formulierte treffend, dies alles „*vermittelte den Eindruck der so lange vermissten Ordnung, es vollzog sich im Gleichschritt [...], es vermied die Unbequemlichkeiten und Unübersichtlichkeiten parlamentarischer Prozedur und war nicht zuletzt deshalb einem großen Teil der Deutschen vertraut und nicht unwillkommen.*“ (3) Diese Gedanken sind der Schlüssel für das heute unglaublich klingende Zitat Adolf Hitlers vom 2.12.1938, das dem Buch den Titel gibt. „*Diese Jugend lernt ja nichts anderes als deutsch zu denken, deutsch handeln. Und wenn nun dieser Knabe und dieses Mädchen mit ihren zehn Jahren in unsere Organisationen hineinkommen [...], dann geben wir sie [...] nicht mehr zurück in die Hände unserer alten Klassen-*

und Standeserzeuger, sondern dann nehmen wir sie [...] in die Partei und in die Arbeitsfront, in die SA oder in die SS, in das NSKK usw. [...] Und sie werden nicht mehr frei sein ihr ganzes Leben. Und sie sind glücklich dabei.“ (4) Es ist, als wären die Worte aus Aldous Huxleys Roman „Schöne neue Welt“ (1932) entnommen. Das Ziel des Nationalsozialismus war das gänzliche Aufgehen in der „Volksgemeinschaft“, einer messianisch angelegten Kommunitätskategorie von ewiger Beheimatung des Einzelnen und der transzendentalen Mission ganz Deutschlands.

Der einleitende Beitrag des Buchs stammt von *Reiner Kunze*, jenem 1933 geborenen Lyriker, der in der DDR als junger Intellektueller dem System zunächst begeistert verfiel und 1977 als Dissident in den Westen ausgebürgert wurde.

Ulrich von Hehl skizziert Entstehung und Struktur der NSDAP, die sich in Abgrenzung zu den sogenannten Systemparteien der Weimarer Republik ganz bewusst als „Sammlungspartei“, als „Bewegung“ verstand. Sie wurde zur „Hüterin der Volksgemeinschaft“ und erreichte durch ihren wohlüberlegten Aufbau jeden deutschen „Volksgenossen“.

Eine spezielle Begleitschutzfunktion beim Aufstieg der Partei fiel der „Sturmabteilung“ (SA) zu. *Daniel Siemens* zeigt den Weg der „braunen Bataillone“, welche die Akteure bei Saal- oder Straßenschlachten waren, welche die Sicherheitsdienste für Parteiveranstaltungen bildeten und zur Privatarmee des Führers aufstiegen, ehe sie 1934 („Röhmputsch“) als Machtfaktor ausgeschaltet wurden.

Profiteur von diesem Machtwechsel war *Heinrich Himmlers* Sturmstaffel (SS). *Bastian Hein* kann in seinem Beitrag zeigen, dass der Einfluss der SS sich nicht auf die Verfügungsgewalt zentraler Gewaltinstrumente beschränkte, sondern ein Staat im Staat war und sich – ein Rückgriff auf Religion – als „Schwarzer Orden“, als ein „nationalsozialistischer, soldatischer Orden nordisch bestimmter Männer“ sah.

Gisela Miller-Kipp greift mit dem Thema Jugend (HJ, BDM) ein weiteres wichtiges Kapitel nationalsozialistischen Zugriffs auf die Gesamtbevölkerung auf. „Wer die Jugend hat, der hat die Zukunft“, wusste schon Napoleon Bonaparte. Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass Hitler von der intellektuellen Erziehung, von Bildung usw. nichts hielt, sondern die Hitlerjugend ganz und gar als Ort der körperlichen Ertüchtigung, der Bildung der Kampfkraft sah. Diese „Tat- und

Willensgemeinschaft“ verantwortet maßgeblich jenen bedingungslosen „Glauben an den Führer“, der dem Gewissen keinen Raum mehr ließ und so viele junge Männer in das moralische Elend der Nachkriegszeit schickte.

Manfred Seifert beschäftigt sich mit dem „Reichsarbeitsdienst“ (RAD), einer Organisation, die weder Gliederung noch angeschlossener Verband der NSDAP war. Nichts desto weniger, so Adolf Hitler beim Reichsparteitag 1934 in Nürnberg, sollte durch diese Schule „die ganze Nation gehen“. Der RAD diente sozialen Zwecken ebenso wie der paramilitärischen Schulung, die der Wehrmacht zugutekommen sollte.

Dorothee Hochstetter wirft ein Licht auf die Geschichte einer scheinbar harmlosen Parteiorganisation, dem Nationalsozialistischen Kraftfahrkorps (NSKK), von manchen boshaft auch „NS-Kurvenkasperl“ od. „NSKK = Nur Säufer, kein Kämpfer“ genannt. Immerhin bot der NSKK eine Möglichkeit, dem Motorsport zu huldigen und gleichzeitig „Gefolgschaftstreue“ zu proklamieren, resp. sich von der proletenhaft betrachteten Fuß-SA abzusetzen.

Ernster ging es bei der „Deutschen Arbeitsfront“ (DAF) zu. *Michael Schneider* zeigt, wie nach einem lange festgelegten geheimen Plan der 1. Mai 1933 noch zusammen mit den Gewerkschaften gefeiert, jedoch tags darauf, am 2. Mai 1933, unter dem Stabsleiter der neuen Organisation, *Rupert Ley*, die Gewerkschaftshäuser gewaltsam besetzt, die führenden Gewerkschafter verhaftet und die Gewerkschaften samt ihrem Vermögen in die Deutsche Arbeitsfront übergeführt wurden. Den erloschenen Rechten wie der Tarifhoheit und dem Streikrecht folgten ideologisch angelegte Freizeitgestaltungsangebote und erzieherische Parolen wie „Kraft durch Freude“. Eigentlich sollten in der „Deutschen Arbeitsfront“ alle „schaffenden Deutschen der Faust und der Stirn“ Platz finden. Dazu kam es nicht, wie das nächste Kapitel zeigt.

Ulrich Kluge widmet sich in seinem Beitrag der Landwirtschaft, für die mit dem „Reichsnährstand“ (RN) eine eigene Agrarbehörde geschaffen wurde, die jedoch mehr dem Ausbau der Ideologie im ländlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsmilieu diente als sie an agrarplanerischer Kompetenz hervorbrachte.

Die dritte berufsständische Organisation des „Dritten Reiches“ war die Reichskulturkammer (RKK). *Volker Dahm* zeigt, wie der Reichsminister für Propaganda und Volksaufklärung, *Josef Goebbels*, versuchte, die Mitarbeiter aller

auf dem Gebiet der Propaganda wie auch der Kulturpolitik im weitesten Sinne tätigen Berufsgruppen unter seine Kontrolle zu bringen. Nichtmitgliedschaft bedeutete Berufsverbot. Verhältnismäßig viele Künstler unterlagen, wie wir wissen, den Verlockungen der RKK auf Karriere.

Die medizinische Dimension der „Schaffung eines neuen Menschen und neuen Volkes“ (Zitat Adolf Hitlers auf dem Reichsparteitag 1937) oblag den Ärzten. Für die Durchsetzung rassehygienischer Grundsätze spielte der schon 1929 gegründete „Nationalsozialistische Deutsche Ärztebund“ eine wichtige Rolle. Dass auch viele Mediziner sich dem Verständnis des „neuen Arztes“ als „Pfleger der Gene“ und „biologischer Soldat“ mit großen Ambitionen anschlossen, ist ein Faktum und hat vielen Menschen mit Beeinträchtigungen das Leben gekostet. Im oberösterreichischen Kontext, dem Gau der Aktion T4 (Hartheim), ist das besonders nahe.

Der religiöse Terminus des „Lichtdoms“, einer der Höhepunkte der Reichsparteitage in Nürnberg, ist der Ausgangspunkt des religionswissenschaftlich angelegten Beitrags von *Yvonne Karow*. Sie thematisiert das Phänomen der emotionalen Vergemeinschaftung am Beispiel der mit 130 Flakscheinwerfern erzeugten spektakulären Lichtarchitektur der Lichtkuppel, welche die Führer-Volk-Beziehung in die Sphäre des Sakralen erhob. Mit dem Führer im „heiligen Raum“ versammelt, verschwindet das Individuum zum unkenntlichen Teil des Ganzen, gänzlich dem Führer und dessen „göttlichem Auftrag“ übergeben.

Leni Riefenstahls „Triumph des Willens“ mit Massen von jungen Männern und Buben stehen Filmbilder hysterisch begeisterter Mädchen und Frauen bei Großveranstaltungen mit Adolf Hitler gegenüber. Es bedurfte daher auch einer spezifisch weiblich ausgerichteten NS-Organisation. Politisch nahezu bedeutungslos wurde für die „Hüterinnen der Rasse“ ein Programm zur „Erhaltung der Art“, Hauswirtschaft und Wohlfahrt konzipiert. Allerdings, so kann *Leonie Wagner* zeigen, stellten die Frauen auch eine Reservearmee an Arbeitskräften dar, die während des Krieges zu einer Fülle von Dienten in der industriellen Produktion von Waffen herangezogen wurde.

An die sozialen Fürsorgeaufgaben angelehnt, wurde die „Nationalsozialistische Volkswohlfahrt“ (NSV) zu einem gewaltigen Unternehmen entsprechend der Parole „Ein Volk hilft sich selbst“. Das „Winterhilfswerk“ war laut

Marie-Luise Recker die bekannteste Aktion der mit 11 Millionen Mitgliedern weltgrößten nationalen Wohlfahrtsorganisation.

Es ist den Herausgebern zuzustimmen, dass die „Autoren ein facettenreiches Panorama vorlegen, das es in dieser intensiven Zusammenschau bisher nicht gegeben hat“ (11)

Der Band ist sorgfältig redigiert. Ein über die Einleitung hinausgehender Artikel, der die dem Gesamthema der Konstruktion der „Volksgemeinschaft“ und der daraus folgenden Auflösung des Individuums zugrunde liegende Thematik eingehend behandelt, hätte dem Buch eine nützliche Klammer geben. Eine bessere Lesbarkeit der Abbildungen ist dem Platzsparen bei der graphischen Gestaltung zum Opfer gefallen.

Linz

Helmut Wagner

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Kiechle, Stefan: *Jesuiten. Zwischen Klischee und Realität (topos taschenbücher 848)*. Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (90) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0848-7.

Im Lauf der Geschichte bis heute hat es viele Gerüchte und Klischees über den Jesuitenorden gegeben, die von Ablehnung und Feindschaft bis zu überzogener Begeisterung und Glorifizierung reichen. Was stimmt? Wo liegt der Kern Wahrheit? – P. Stefan Kiechle, seit 2010 Provinzial der Deutschen Jesuiten, vorher Novizenmeister, hat 2009 dieses Buch bei Herder unter dem Titel „Die Jesuiten“ in der Reihe „Wissen, was stimmt“ veröffentlicht. Das Buch war vergriffen und ist nun bei Topos in einer überarbeiteten und aktualisierten Fassung neu aufgelegt worden. – Kiechle stellt vor jedes Kapitel in Frageform ein Klischee und greift damit vorhandene Bilder und Ideen auf; er entfaltet sie, korrigiert und führt in das ein, was den Jesuitenorden über die Jahrhunderte bis heute ausmacht. Das Buch „will helfen, Geist und Auftrag der Jesuiten zu verstehen und anzunehmen“ (8). Das Büchlein hat 82 Seiten; dazu kommen ein Glossar und eine Zeittafel.

Das Buch hat drei große Abschnitte: Geschichte – Geist des Ordens – Gegenwart der Jesuiten.

Geschichte. Es werden Klischees aufgeführt: War Ignatius Soldat und Welteroberer?

Mächte und Gewalten



WALTER WINK

Verwandlung der Mächte

Eine Theologie der Gewaltfreiheit

Ein international vielbeachtetes preisgekröntes Werk – jetzt erstmals in deutscher Sprache. Jesu Lehre ist für Wink der entscheidende Weg, die Gewaltspirale zu durchbrechen. Damit eröffnet er einen neuen Zugang zur biblisch-christlichen Botschaft und zugleich zu einer neuen christlichen Spiritualität. Ein faszinierendes Buch!

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2591-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60

BENEDICT VIVIANO

Das Reich Gottes in der Geschichte

Zwischen Befreiungsbotschaft
und Machtlegitimation

Kaum ein anderes Thema hat eine solche soziale und politische Sprengkraft wie die richtig verstandene Botschaft vom Reich Gottes. Wie klingt diese Botschaft im Munde Jesu und wie verändert sie sich in den verschiedenen Epochen? Ein hervorragend geschriebener theologiegeschichtlicher Überblick – das neue Standardwerk zum Thema!

152 S., kart., ISBN 978-3-7917-2589-5
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60
auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Gründete er den Orden, um die Protestanten niederzukämpfen? Sind Jesuiten die Streitmacht des Papstes? Steuerten die Jesuiten als Hofbeichtväter die europäische Politik? Der Jesuitenstaat in Südamerika? Jesuiten – Feinde der Aufklärung? – Kiechle erzählt die Biografie des hl. Ignatius und die Geschichte des späteren Ordens.

Geist des Ordens. Kiechle zeigt den Weg der Exerziten auf; er befasst sich mit dem Geist der Ordenssatzungen, dem Verhältnis zum Papsttum, mit der Unterscheidung der Geister; er stellt sich der Frage: sind die Jesuiten moralisch lax? Sind sie schlau, intrigant?

Gegenwart der Jesuiten. Es geht um Zahlen und Fakten: Mitglieder des Ordens, Hochschulen, Universitäten, Zeitschriften, Seelsorge, Exerzitenhäuser, und andere Aktivitäten; es geht um die Führungsebenen des Ordens (General, Provinzial, Superior, Rektor), um Zwischenebenen (Assistenz, Provinzials Konferenzen, Werksleiter), Konflikte, um die Ausbildung, das Gemeinschaftsleben, die neuere Entwicklung des Ordens seit dem 2. Vatikanischen Konzil – und schließlich um die Frage, „wie seit 2010 der Skandal um sexuellen Missbrauch Minderjähriger den Orden verändert“, eine nüchterne, sachliche und durchaus selbstkritische Darstellung. Das Büchlein schließt mit der Antwort auf die Frage: Warum nehmen Jesuiten keine Frauen auf?

Die Darstellung des Ordens und seines Auftrages ist kurz, sachlich, leicht verständlich und nachvollziehbar. Details machen das Buch spannend (z. B.: die Beziehung des Ordens zu den Päpsten im Laufe der letzten hundert Jahre). Zugleich ist das Buch eine kurze, gekonnte Hinführung zu den Grundlinien Ignatianischer Spiritualität (Dynamik der Exerziten, Unterscheidung der Geister, Gehorsam). In der Darstellung der Geschichte werden – das könnte man einwenden – dunkle Seiten eher übergangen oder nur leicht angedeutet (z. B.: Probleme im Orden zur Zeit der Aufhebung). In allen drei Teilen zeigt Kiechle positiv auf, was den Jesuitenorden ausmacht; er zeigt kaum auf, wo der Kern Wahrheit in den Klischees selbst steckt, in den Einwänden, die man gegen den Orden immer wieder gemacht hat. – Für alle, die sich für die Geschichte des Jesuitenordens und für die Grundzüge Ignatianischer Spiritualität interessieren, ist das Büchlein eine sehr feine Hinführung.

Linz

Michael Meßner SJ

KIRCHENRECHT

◆ Lüdecke, Norbert / Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2011. (279) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-021645-7.

Wozu dient eine Einführung? Sie soll denjenigen, die mit einer Materie (noch) nicht (hinreichend) vertraut sind, einen ersten Eindruck vermitteln, einen Einstieg ermöglichen. Das ist auch die Absicht der Verfasser dieser Einführung in das Recht der katholischen Kirche. In den Kernbereichen des Kirchenrechts (Verfassungsrecht, Verkündigungsrecht und Sakramentenrecht) wollen sie dem Leser „exemplarische und lebensnahe Lernangebote“ (7) an die Hand geben, ihn informieren, nicht kritisch und apologetisch bewerten (vgl. 9) und dabei schützen „vor einer Idealisierung durch Unkenntnis und so vor Enttäuschung über die real existierende Kirche“ (9).

Der Stoff wird in 15 sogenannte Module gegliedert, deren Texte jeweils einen klar strukturierten Aufbau haben und durch Stichworte am Textrand und Verweise auf das Kirchenrecht bzw. auf andere Module im Sinne eines Studienbuches aufbereitet werden. Schautafeln und bildliche Umsetzungen helfen zum Verständnis, Literaturhinweise am Ende des Moduls ermöglichen die vertiefte Beschäftigung. Zum Weiterdenken werden am Ende jedes Moduls Aufgaben gestellt, für die es teilweise Lösungsskizzen im Anhang gibt. Von der äußeren Form und der Darbietung des Textes ist das Ziel der Einführung gelungen.

Bedauerlicherweise kann das Gleiche für den Inhalt nicht gesagt werden. Zum Einen ist es oft schwer, am Titel der Module zu erkennen, was nun der Inhalt sein wird. Hinter dem Titel „Die Krönung“ (Modul 2) verbergen sich z. B. Überlegungen zur Interpretation des Rechts und zum Verhältnis der gültigen Rechtsordnung zum Zweiten Vatikanischen Konzil; in Modul 4 werden unter dem Titel „Das Vera-Prinzip“ Gleichheit und Ungleichheit der Gläubigen in einer Weise behandelt, welche die Grundthese der Verfasser stützt, dass sich in der Kirche „die Geschlechteranthropologie rechtlich in einer Geschlechterhierarchie“ abbildet (69), in der die Kleriker das Sagen und die Laien zu gehorchen haben. Im gleichen Modul findet sich auch die falsche Auffassung, es gäbe im

Kirchenrecht „keine Grundrechte, weder dem Begriff noch der Sache nach“ (59; vgl. 69).

Solche und andere irrige Auffassungen, die das Buch durchziehen (so gibt es angeblich wegen des souveränen Anspruchs des Papstes in der Kirche „kein geregeltes Verfahren der Gesetzgebung noch ein Normenkontrollverfahren, um die Rechtmäßigkeit der Gesetze zu überprüfen“ [25]; „Durch die Möglichkeit gesetzlicher authentischer Interpretation entbehrt kirchliches Recht der inhaltlichen Gewissheit“ [71]; „die munera docendi, regendi und santificandi werden nur für Kleriker verwendet“ [105, im Widerspruch zu can. 204 §1 CIC]) können darin ihren Grund haben, dass in der Sicht der Verfasser „die katholische Kirche [...] in rechtlicher Betrachtung eine ständehierarchisch organisierte Anstalt zum Zweck der Heilsmittlung [ist]. Das theologische Leitbild dafür ist die Organismusvorstellung vom Leib Christi“ (77). Damit verkennen sie das sowohl für das Konzil als auch für das geltende Kirchenrecht leitende Paradigma des Volkes Gottes und bleiben einem Kirchenbild aus der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts verhaftet, für das sich im geltenden Kirchenrecht nur schwer, nämlich bei bewusst einseitiger Interpretation, Anknüpfungspunkte finden.

Die Verfasser nehmen für sich in Anspruch, sich als korrekte Kanonisten (vgl. zu diesem Konzept 41) aus der Sicht des Lehramtes und des Gesetzgebers an die Auslegung des Gesetzes zu machen. Dass sie dabei ein Kirchenbild vertreten und propagieren, welches einer überwundenen Ekklesiologie (und damit weder dem Lehramt noch dem Gesetzgeber) entspricht, scheint der Korrektheit nicht zu widersprechen. Für eine Einführung in das Kirchenrecht bleibt der Ansatz jedoch ungeeignet.

Rom

Markus Graulich SDB

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Kunzler, Michael: Ein Laien-„Messbuch“. Eine Einführung in das Wertvollste der katholischen Christen: die heilige Messe. Bonifatius Verlag, Paderborn 2011. (272) Geb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-89710-480-8.

Von den 12 Kapiteln behandeln die ersten fünf einige allgemeine Fragen zur Theologie des Gottesdienstes, besonders der Eucharistiefeier,

aber auch praktische Hinweise zur Sakristei. Die restlichen sieben Kapitel stellen einen Messkommentar dar.

Ausgangspunkt bei der Erklärung der Heiligen Messe ist für den Autor in seinem Vorwort die zuvorkommende Liebe Gottes und das erste Hauptgebot von der Gottesliebe (9).

Das erste Kapitel mit dem Titel „Einführung: Ein Laien-„Messbuch“ – Was soll das sein?“ erklärt dieses Buch als eine Hilfestellung für Laien, welche die Messe in ihren einzelnen Momenten besser und vertieft kennenlernen wollen. Den Begriff „Laie“ erklärt der Autor dabei mit der Zugehörigkeit aller Laien, Diakone, Priester, Bischöfe samt dem Papst zum heiligen Gottesvolk (14).

Im Kapitel über die Theologie des Gottesdienstes zeigt der Autor sowohl die katabatische als auch die anabatische Dimension der Liturgie auf und lässt das Paschamysterium als Hauptinhalt der Liturgie erkennen (28). Er äußert sich im selben Kapitel auch sehr klar zu liturgischen „heißen Eisen“. Mit säkularen Elementen aufwendig gestaltete Gottesdienste würden religiös motivierte Gottesdienstteilnehmer nerven und langweilen. Das allein von Gott kommende, erlösende Neue dürfe nicht zugunsten von Alltäglichen-Banalem ausbleiben (22). Der Autor unterstreicht die Wichtigkeit von Mystagogie (23–25) und unterscheidet klar zwischen Liturgie und Magie (26 f.). Er kann der sogenannten „Alten Messe“ manch Positives abgewinnen, wenngleich er zur erneuerten Liturgie steht. Er betrachtet die Diskussion um die Zelebrationsrichtung vor allem mit ihren historischen Fakten und sieht sie als nicht abgeschlossen (35 f.). Der Priester sei Ikone Christi, jedenfalls nicht Stellvertreter eines Abwesenden (37). Der Autor befasst sich mit der Aufgabe der Diakone und liturgischen Dienste. Das traditionalistische Ministrantinnen-Verbot lehnt er entschieden ab. Der Ausdruck „liturgisches Personal“, den der Autor für den Küster, Organisten, Chorleiter und für die ganze Gottesdienstgemeinde verwendet, könnte abwertend verstanden werden. Der Autor macht aber deutlich, dass er darunter aktiv Mitfeiernde der heiligen Handlung versteht (41).

Im Kapitel über die Eucharistie präsentiert er diese als das zentrale Sakrament und gibt der berühmten Textstelle von *Sacrosanctum Concilium* 7 über die vielfältige Gegenwart Christi in der Liturgie eine interessante Deutung, wenn er über eine stufenhafte Verdichtung der Gegen-

wart des Herrn spricht (56f.). Er legt die Geschichte des katholischen Eucharistieverständnisses klar und präzise dar, von Radbertus über Thomas von Aquin, die Reformatoren bis hin zu Johannes Paul II. (64–68). Er beschreibt die Verehrung des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus als eine Besonderheit der katholischen Spiritualität und Liturgie und erläutert die Geschichte des eucharistischen Kultes außerhalb der Eucharistiefeier (68–75). Es gelingt ihm sehr gut, den Opfer-Begriff anschaulich und tief zu erklären (76–84). Er hebt ihn mit seiner katabatischen Dimension hervor und entlarvt die falsche Opfertheologie des Mittelalters, die in der Reformation eine zentrale Rolle gespielt hat. Auch das Thema der Messstipendien erläutert er mit historischen Begründungen und logischer Gedankenführung (84–89). Die Pflicht zur Mitfeier am sonntäglichen Gottesdienst beschreibt er mit ihrem historischen Hintergrund und mit katechetischem Geschick (89–92).

Im Kapitel über die Namen und Formen der heiligen Messe legt er nach einer kurzen historischen Ausführung über die Herkunft des Namens „Missa“ seinen Schwerpunkt auf die Erklärung der Eucharistiefeier als „Anamnese“. Dabei hebt er die „Anamnese“ als „Hereinholen von etwas Vergangenem in die Gegenwart“ und als „Realgedächtnis“ hervor (96). Er erläutert das „Jetzt“ des Gottesdienstes und das ewige „Heute“ von Gottes Heilshandeln.

Im Kapitel über die Sakristei erklärt er die liturgischen Bücher, die liturgischen Geräte, das liturgische Gewand, die Kerzen und Glocken und die rechte Vorbereitungs-Atmosphäre für die Heilige Messe.

Der ausführliche Messkommentar selbst gibt zahlreiche Informationen zu Geschichte, Bedeutungsinhalt und zur rechten Feiergestalt der einzelnen liturgischen Elemente. Er führt auch ungelöste Probleme an (wie z.B. zum „Zwischengesang“) und enthält viele wertvolle Impulse zu einer bewussten, mit geistlichem Tiefgang mitgefeierten Eucharistiefeier. Dieses relativ leicht lesbare und ansprechende Buch ist für alle, die sich für Liturgie interessieren, ohne dabei liturgiewissenschaftliche Belege zu verlangen, eine wertvolle Hilfe zu einem umfassenden, präzisen Verständnis über die Heilige Messe.

Lilienfeld

P. Pius Maurer OCist

PASTORAL

◆ Stecher, Reinhold: Mit gläubigem Herzen und wachem Geist. Begegnungen mit Land und Leuten. Herausgegeben von Klaus Egger im Auftrag der Diözese Innsbruck. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (272, 13 farb. Abb.) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7022-3324-2.

Jedes seiner zahlreichen Bücher, die Bischof Reinhold Stecher uns zugebracht hatte, ist ein Geschenk, an Kostbarkeit kaum überbietbar. Auch das im Auftrag der Diözese Innsbruck von Klaus Egger herausgegebene, mit dem Vorwort von Bischof Manfred Scheuer bedachte Buch „Mit gläubigem Herzen und wachem Geist“ ist eines davon. Es bietet eine Auswahl von Vorträgen, Ansprachen, Bildern, die leuchten, die erfreuen, die heilen.

Gleichend den Weisheiten in der Literatur des AT und jener bewährten Weisheit, die sagt: „medicus curat, natura sanat“ eröffnet, rät, empfiehlt stets vornehm verhalten der Innsbrucker Bischof, der Mensch Reinhold Stecher Respekt verlangende, aufatmen lassende Wege und Pfade, hinaus-, hinaufführend ins heilende Licht, in *das* Licht. Die Einführung zum Buch lässt seinen Herausgeber schreiben: „Reinhold Stecher hatte die Gabe, dem Leben in seiner ganzen Vielfalt jenen Glanz zu verleihen, der den Alltag aufricht und das Ewige ahnen lässt.“

Dargestalt sind die Themen des Buches:

„Kirche im Wandel der Zeit“ – Als Anwalt einer „offenen Kirche“, die sich den Zeichen der Zeit stellt, einer Kirche, die nunmehr auch der gegenwärtige Papst Franziskus ersehnt, spricht Reinhold Stecher zu kirchlichen Jubiläen und Konventen ein freimütiges Wort.

„Natur und Heimat“ – Anlässlich sogenannter weltlicher Feste und Jubiläen lud man den Innsbrucker Bischof stets gerne ein, dazu sein gutwollendes Wort mitzuteilen.

„Christsein in der Welt von heute“ – Reinhold Stecher war merklich Schüler von Karl Rahner, dem geerdetes christliches Leben das Anliegen seiner Lehrtätigkeit war. Solcherart war stets auch die redliche Zwiesprache Bischof Reinhold Stechers mit Natur-, Geistes- und Humanwissenschaften von hoher Bedeutung.

„Berufe und Berufung“ – Selbst als emeritiertem Bischof war Reinhold Stecher das gute, freundliche Gespräch und die Begegnung mit Journalisten und anderen Berufsgruppen, wie

Ärzten, Unternehmern und Bürgermeistern unerlässlich.

„*Wachsen und Reifen*“ – Ob vor Kindergärtnerinnen, Erziehern, Lehrern, Priesterseminaren, immer war der Bischof darauf bedacht, Wege zu einem erfüllten Leben zu weisen.

„*In Sorge um das Humanum*“ – Reinhold Stecher hat die ganze Unmenschlichkeit des Nationalsozialismus erlebt und hautnah erfahren: in gezieltem Antisemitismus, in seiner Gestapohaft, in der Verfolgung von wirklichen Christen, im Irrsinn des Krieges und in der Not während der Zeit nach dem Krieg. Angesichts dessen erinnert er inständig daran, die Wachsamkeit und das Humanum nicht zu vergessen. Seine Sorge um das Humanum bedeutet für den Menschen Reinhold Stecher die Sorge für Menschen auf der Schattenseite des Lebens.

„*In brüderlicher Verbundenheit*“ – Anlässlich des goldenen und silbernen Bischofsjubiläums von Kardinal Franz König und von Weihbischof Helmut Krätzl in Wien (2002) würdigte Bischof Reinhold Stecher in seiner Festansprache das Bild des Wegweisers im Gebirge, nachdenkend „Das hohe Amt des Wegweisers“ beider Bischofspersönlichkeiten.

Also: Das kostbare Buch des geschätzten Bischofs, Autors, Künstlers, des begnadeten Menschen Reinhold Stecher ist wieder ein geistvolles Buch, das sich von selber – wie wäre es anders denkbar – vornehm empfiehlt.

Rüstorf

Josef Kagerer

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.

Der an der Universität Salzburg lehrende Dogmatiker und Religionstheologe Ulrich Winkler gewährt mit dieser Aufsatzsammlung einen Einblick in seine Forschungstätigkeit der letzten Jahre. Die in verschiedenen Festschriften, Sammelwerken und Zeitschriften erstveröffentlichten Beiträge kreisen um das Thema des Theologietreibens angesichts anderer Kulturen und Religionen.

Den Auftakt bilden die Aufsätze zur interkulturellen Theologie. Am Beginn finden sich

knappe soziologische Gegenwartsanalysen, in denen große Namen wie Casanova, Taylor und Huntington eingestreut sind. Winkler plädiert für eine Theologie interkulturell, worunter er eine „kulturelle Verankerung jeglicher Theologie“ (53) versteht. Dabei nennt er zwei Aspekte: den einer Kulturanalyse, da Kulturen die „Gesprächspartner“ der Theologie sind, und den einer Rekontextualisierung der eigenen theologischen Paradigmen und traditionellen Glaubenswahrheiten. Da Kulturen wesentlich auch von Religionen geprägt werden, ist eine Beschäftigung mit anderen Religionen in der Theologie unumgänglich. Eine interkulturelle und interreligiöse Kommunikationskompetenz ist für TheologInnen jeglichen Fachgebietes unerlässlich. Ausführliche Teile beschäftigen sich daher mit der Genese des interkulturellen/interreligiösen Studienschwerpunktes und des „Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ an der Universität Salzburg, was für an Universitätsstrukturen interessierte LeserInnen aufschlussreich sein kann.

Eine solche interkulturell und interreligiös sprachfähige christliche Theologie kommt nicht umhin, sich mit ihrem Verhältnis zum Volk Israel auseinanderzusetzen. Ulrich Winkler geht in den Aufsätzen zur Israeltheologie mit großem Engagement und kritischer Sensibilität durch Texte, die vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschrieben wurden, und analysiert enthaltene Aussagen bezüglich des Volkes Israel. In der wertschätzenden Darstellung der Ansätze Friedrich-Wilhelm Marquardts zeigt sich, wie eine Israeltheologie ohne antijudaistische Denkmuster vorstellbar ist. Der Autor blickt jedoch über den Tellerrand einer Israeltheologie hinaus und tritt für eine Verbindung mit der Religionstheologie ein, sodass „weder die christologische Position, weder das Nahverhältnis zu Israel noch die theologische Dignität anderer Religionen“ (146) gemindert werden. Winkler unternimmt diesen Versuch mit einer „Erwählungstheologie“. Der belastete Begriff „Erwählung“ wird hier auf biblischer Grundlage neu erschlossen. Dabei wird klar, dass Erwählung ein „in die Pflicht genommen [Sein] für andere“ (181) bedeutet. Eine Aufarbeitung der Geschichte, mit der eine Rekontextualisierung der Adversus-Judaeos-Texte und eine fundierte theologische Gegendarstellung einhergehen, ist dabei ebenso wichtig. Die Theologie bedarf daher des Stils einer „relationalen Selbstbestimmung“.

Dieses Anliegen zeigt sich auch in den Aufsätzen zum Thema Religionstheologie. Christologie als wesentliches Element einer christlichen Identität gerät hier ins Kreuzverhör, indem christologische Ansätze von Friedrich-Wilhelm Marquardt, John Hick und der christlichen Tradition analysiert und kritisch hinterfragt werden. Für eine Relationalität der Theologie bedarf es eines Kriteriums zur Beurteilung anderer Religionen, das zum einem dem besonderen Verhältnis des Christentums zum Judentum *und* zum anderen der theologischen Wertschätzung anderer Religionen Rechnung trägt. Wiederum über einen Entwurf einer Erwählungstheologie gelangt Winkler zum interreligiösen Kriterium (aus christlicher Perspektive): Der Identitätsdiskurs einer Religion muss auf Basis einer wertschätzenden, positiven, nicht herabsetzenden Religionstheologie stattfinden.

In einem weiteren Artikel geht Winkler der daraus drängenden Frage nach einer pluralistischen Religionstheologie am Beispiel dessen exponiertesten Vertreters John Hick nach. Einer fundierten Darstellung seiner Ansätze folgt eine kritische, wertschätzende Auseinandersetzung, die zum Nachlesen und Weiterdenken anregt.

Einen breiten Raum im Kapitel Religionstheologie nehmen außerdem Ausführungen zur Pneumatologie ein, unter dem Motto „Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen“ (275). Der Autor demonstriert anhand einiger Brennpunkte der Kirchengeschichte die Inanspruchnahme des Heiligen Geistes gegen interkonfessionelle und interreligiöse Bestrebungen und zeigt aber auch das Potenzial der Pneumatologie für eine Religionstheologie auf, das von Lehramtsseite mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßen und von Papst Johannes Paul II. expliziert wurde. Aus christlicher Perspektive wäre eine Erweiterung eines Christomonismus' um trinitarische, pneumatologische Dimensionen für einen religionstheologischen Diskurs gewinnbringend, was anhand von Konzepten von u.a. Roger Haight und Jacques Dupuis konkretisiert wird.

Das letzte Aufsatzquartett widmet sich dem Thema der „Komparativen Theologie“, die ein großes Anliegen Ulrich Winklers ist. Er verortet die „Komparative Theologie“ „an der Schnittstelle von Theologie und Religionswissenschaft“ (381). „Komparative Theologie“ ist nicht apologetisch, wozu die Theologie neigt, und nicht objektiv, was die Religionswissenschaft für sich beansprucht. Dieser Zugang geschieht

in der Teilnehmerperspektive, kommt also der existenziellen Sinngebungsfunktion und praktischen Relevanz von Religionen nach, braucht aber auch religionswissenschaftliche Kenntnis anderer Religionen. „Komparative Theologie“ arbeitet detailorientiert, mikroskopisch, intuitiv, prozesshaft und mit dem Vorbehalt der Unabgeschlossenheit. Winkler zeichnet auch die Geschichte der Komparativen Theologie nach, die im engeren Sinn in den 80er- und 90er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit Robert C. Neville und Francis X. Clooney in den USA ihren Anfang nahm. Die spirituelle Dimension der Komparativen Theologie wird ebenso thematisiert wie die Problematik des Einnehmens einer Innen- oder Teilnehmerperspektive in anderen Religionen. Winkler nimmt auch eine Verhältnisbestimmung zwischen Religionstheologie und Komparativer Theologie vor, die er nicht als Alternative für eine in die Sackgasse geratene Religionstheologie verstehen will.

Diese „Wege der Religionstheologie“ von Ulrich Winkler lassen sich insgesamt als ein leidenschaftliches Plädoyer für einen wertschätzenden theologischen Umgang mit anderen Religionen beschreiben. Bei der Lektüre der gesamten Publikation fallen die öfter vorkommenden Wiederholungen von Passagen auf, was wahrscheinlich der Zusammenstellung von Artikel *eines* Autors geschuldet ist. Die kritische und aufmerksame Einbeziehung von Texten und Autoren aus verschiedensten Jahrhunderten, deren Darstellung manchmal jedoch zu knapp ausfällt, gibt wertvolle Impulse und Denkanstöße. Abseits der Diskussionen um das religionstheologische Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus zeigt Winkler seine vielfältigen, differenzierten Zugänge zur Religionstheologie.

Linz

Gudrun Becker

SPIRITUALITÄT

◆ Hofer, Markus: Franziskus für Männer. Was uns der Mann aus Assisi zu sagen hat. Mit einem Geleitwort von Richard Rohr (topos taschenbücher 861). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (128) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0861-6.

Roland Girtler hat uns den Pilgerweg zum Friedensstifter und Freund der Schöpfung nach As-

sis empfohlen; an Stelle des Jakobswegs, denn der „Maurentöter“ sei eine Narbe in den Seelen von Muslimen, Juden und Ketzern (Irrweg Jakobsweg, Graz 2007). Ferdinand Kaineder lädt ein, seine Wanderung nach Assisi mitzugehen und dadurch Impulse für den Aufbruch (in) der Kirche zu erhalten (Mein Weg nach Assisi, Grünbach 2009). Markus Hofer erwähnt prägende Erlebnisse in den Einsiedeleien Mittelitaliens, doch er sendet und begleitet uns nicht dorthin. Er geht den umgekehrten Weg: Er will die Botschaft des Heiligen Franz zu uns bringen, er erzählt, „was uns der Mann aus Assisi zu sagen hat“. Er tut damit, was viele Prediger machen: Er erklärt uns ein Stück der Welt, will an unsere Erfahrungen anknüpfen und lädt uns ein, mit dem Gehörten unser Leben zu überdenken und danach zu handeln; ein deduktiver Ansatz.

Hofer erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch. Er legt seine Quellen nicht offen, er befragt die historischen Texte nicht auf ihre Absicht und ergründet in ihnen nicht mögliche Dimensionen, die für heute fruchtbar zu machen wären. Der Autor kürzt die exegetischen und hermeneutischen Fragen ab und „fordert zur Entscheidung heraus“. In der Sprache des Therapeuten und Coachs bietet er zeitgemäße Erbauungsliteratur für seine Zielgruppe in der Männerarbeit, die wohl als bürgerlich und westlich zu charakterisieren ist. Davon kann Mann sich angesprochen fühlen oder nicht, so, wie ein Prediger einem näher ist und ein anderer nicht.

Jedes Kapitel ist in zwei Abschnitte gegliedert: Zunächst erzählt der Autor ein Stück des Lebens von Franziskus, dann meldet sich „Franz“ mit vertiefenden Erklärungen und Interpretationen des Geschehenen selbst zu Wort. Hofer hat sich damit einiges vorgenommen, nämlich dem „größten spirituellen Genie des Westens“ (Richard Rohr im Vorwort) als Person eine Stimme zu geben. Die Sprache der heutigen Zeit und die seiner Zuhörer, Leserinnen und Leser zu sprechen, ist ihm dabei wichtig. Das birgt natürlich die Gefahr, weniger auf Franziskus selbst und die Quellen, die uns sein

Wirken überliefern, zu hören, sondern ihn vor allem mit den Augen und Mustern der eigenen Wahrnehmung und Interessen – den Themen der Männerbewegung – darzustellen: der Konflikt mit dem Vater, eigene Ängste, der Weg der Reifung, Rückzug von der Aktivität des Alltags, die Entwicklung vom Narren zum Helden ... Hofer präsentiert die Lebensgeschichte des Heiligen direkt mit seinen heutigen Interpretationen, Erklärungen und Deutungen, als lägen nicht 800 Jahre Geschichte und Überlieferung dazwischen. Auch sind die Sprachebenen der biografischen Erzählung und der persönlichen Reflexion von Franz nicht wirklich verschieden, wenn sie auch im Druck auseinandergelassen sind.

Im Vorwort charakterisiert der Franziskaner Richard Rohr, der nachhaltig wirksame Lehrer der Männerinitiation, das spannungsreiche Wesen des Heiligen aus Assisi: „Er war richtend, fordernd, rechthaberisch, kleinlich, sehr widersprüchlich und hatte ein riesiges Ego. Er behandelte seinen Vater in der Art eines eingebildeten Teenagers, seine Brüder wie Kinder und Klara, als wäre sie eine Verführerin. Er liebe die dramatische Geste, mit der er die Aufmerksamkeit auf sich zog.“ Ja er sei sogar „Patron der Exhibitionisten“. Bei Hofer sind diese Extreme dann doch viel streichelweicher, die Worte von „Franz“ an uns Männer heute abgeklärt, besinnlich und sehr vernünftig. Nach dem Wunsch des Autors soll Franziskus ja nicht als Freak exotisch und unerreichbar bleiben, sondern etwas mit uns selbst zu tun haben. Und wir, die Leserinnen und Leser des Büchleins, sind nun einmal auch eher durchschnittlich. Wir wollen natürlich gern ein bisschen über unser Leben nachdenken, ein Beitrag zu mehr „feel good“, aber nicht zur grundlegenden Abkehr vom gesellschaftlichen Mainstream. Was Markus Hofer uns sagt, ist sicherlich bedenkenswert. Ob es der gelebten Radikalität des Heiligen gerecht wird, ist jedoch fraglich: ein bisschen zu viel Zeffirelli statt Giovanni Battista Bernardone.

Schwandenstadt

Markus Himmelbauer

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

Boff, Leonardo: Franziskus aus Rom und Franz von Assisi. Ein neuer Frühling für die Kirche. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2014. (126) Kart. Euro 12,95 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-7666-1837-5.

Höfer, Rudolf K. (Hg.): Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends (Theologie im kulturellen Dialog 25). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2013. (248, 1 s/w Karte) Pb. Euro 19,00 (D, A). ISBN 978-3-7022-3250-4.

Hoff, Gregor Maria (Hg.): Gefährliches Wissen. Salzburger Hochschulwochen 2013. Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2013. (256) Pb. Euro 21,00 (D, A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-7022-3288-7.

Schneider, Nikolaus / Urban, Martin: Was kann man heute noch glauben? Ein Disput. Mit Cartoons von Oswald Huber. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013. (144) Geb. Euro 16,99 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-579-08501-2.

ANTHROPOLOGIE

Böhme, Katja (Hg.): „Wer ist der Mensch?“. Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren (Religionspädagogische Gespräche 4). Frank & Timme Verlag, Berlin 2013. (286) Pb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,00 (A) / CHF 42,00. ISBN 978-3-86596-463-2.

BIBELWISSENSCHAFT

Marböck, Johannes: Faszination Bibel. Herausgegeben von Franz Kogler, Irmtraud Fischer und Franz Hubmann (Theologie im kulturellen Dialog 27). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2014. (288, 1 s/w Abb.) Pb. Euro 19,95 (D, A). ISBN 978-3-7022-3323-5.

Römer, Thomas / Macchi, Jean-Daniel / Nihan, Christophe (Hg.): Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen. Aus dem Französischen übertragen von Christine Henschel, Julia Hillebrand und Wolfgang Hüllstrung. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2013. (XIV, 888; zahlr. s/w Abb. und Tabellen) Geb. Euro 62,00 (D) / Euro 63,80 (A) / CHF 82,00. ISBN 978-3-290-17428-6.

ETHIK

Neuhold, Leopold (Hg.): Frieden, Frieden, aber es gibt keinen Frieden (Theologie im kulturellen Dialog 24). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2013. (200, 1 s/w Abb., 2 s/w Zeichnungen, 2 s/w Karten) Pb. Euro 19,00 (D, A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-7022-3198-9.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Neumann, Veit / Kreiml, Josef (Hg.): Konzil und Medien. Über den Glauben reden in einer veränderten Welt (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten 5). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (174) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7917-2540-6.

HOMILETIK

Müller, Klaus: Gottes ABC. Gedanken zu den Sonn- und Feiertagen im Lesejahr A. Aschendorff Verlag, Münster 2013. (352) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 52,10. ISBN 978-3-402-13040-7.

KIRCHENRECHT

Rees, Wilhelm (Hg.): Ökumene. Kirchenrechtliche Aspekte (Kirchenrechtliche Bibliothek 13). Lit Verlag, Berlin u. a. 2014. (276) Pb. Euro 24,90 (D). ISBN 978-3-643-50554-5.

KUNSTWISSENSCHAFT

Henke, Silvia / Spalinger, Nika / Zürcher, Isabel (Hg.): Kunst und Religion im Zeitalter des Post-

säkularen. Ein kritischer Reader (Image 37). transcript Verlag, Bielefeld 2012. (298, zahlr. z. T. farb. Abb.) Kart. Euro 35,80 (D) / Euro 36,80 (A) / CHF 46,50. ISBN 978-3-8376-2040-5.

Schmitt, Pascal: Sehnsuchtsort – Sehnsuchtswort. Heimat als theologisch anschlussfähiger Begriff bei Arnold Stadler. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2014. (206) Pb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7867-3009-5.

Schörghofer, Gustav: Drei im Blau. Mit einem Beitrag von Julian Schutting. Residenz Verlag, St. Pölten–Salzburg–Wien 2013. (223; zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 22,90 (D, A) / CHF 31,80. ISBN 978-3-7017-3298-2.

Steger, Christian Karl: Nur neugotisch? Das pastorale Programm im historistischen Kirchenbau 1870–1914 (Studien zur Spiritualität und Seelsorge 4). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (XXIV, 352) Pb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 58,90. ISBN 978-3-7917-2544-4.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Bärsch, Jürgen / Haunerland, Winfried / Kluger, Florian (Hg.): Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Studien zur Pastoralliturgie 36). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (580) Pb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-7917-2542-0.

Feulner, Hans-Jürgen (Hg.): Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17–20, 2007 (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6). Lit Verlag, Berlin u. a. 2013. (348) Pb. Euro 29,90 (D). ISBN 978-3-643-90412-6.

Rentsch, Christian: Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier (Studien zur Pastoralliturgie 35). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (599) Pb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-7917-2541-3.

Sauer, Hanjo / Haunerland, Winfried: Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes. Wer das Volk Gottes ist

und wie es feiert (Kardinal König Bibliothek 3). Styria Verlag, Wien 2013. (141) Geb. Euro 16,99 (D, A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-222-13385-5.

Stolte, Ansgar: Liturgische Quellen im Bistum Osnabrück. Studien zur ortskirchlichen Rezeption des römischen Ritus (Studien zur Pastoralliturgie 37). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (450, CD-ROM) Pb. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 71,90. ISBN 978-3-7917-2543-7.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Buß, Gregor / Luber, Markus (Hg.): Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit (Weltkirche und Mission 3). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (203) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2539-0.

ÖKUMENE

Kappes, Michael / Oeldemann, Johannes (Hg.): Ökumenisch weiter gehen! Die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnehmen und weiterführen. Bonifatius Verlag, Leipzig 2014. (60) Heft. Euro 4,90 (D) / Euro 5,00 (A) / CHF 7,50. ISBN 978-3-89710-567-6.

Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hg.): Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven. Bonifatius Verlag, Paderborn 2013. (269) Pb. Euro 26,90 (D) / Euro 27,65 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-89710-532-4.

Nieden, Hans-Jörg: Musik und Theologie. Ökumenische Perspektiven (Musik und Religion / Religion und Musik 1). Lit Verlag, Berlin u. a. 2013. (242) Geb. Euro 34,90 (D). ISBN 978-3-643-12255-1.

PASTORAL

Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung Freising (Hg.): Wo Worte ihre Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2013. (116) Pb. Euro 14,99 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-7867-2983-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Neuner, Peter / Zulehner, Paul M.: Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2013. (247, 15 Abb.) Pb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-7867-2990-7.

PHILOSOPHIE

Mutschler, Hans-Dieter: Halbierete Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2014. (344, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7666-1721-7.

RELIGIONSDIALOG

Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013. (286) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-17-023425-3.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Kreutzer, Ansgar / Gruber, Franz (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (Quaestiones disputatae 258). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (399) Kart. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-451-02258-6.

RELIGIONSTHEOLOGIE

Schmid, Hansjörg / Dziri, Amir / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.): Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam 9). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (296) Pb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7917-2583-3.

SOZIALETHIK

Kirchschläger, Peter G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen an-

schlussfähiger Ansatz (Religionsrecht im Dialog 15). Lit Verlag, Berlin u. a. 2013. (VII, 415) Pb. Euro 64,90 (D). ISBN 978-3-643-80142-5.

SPIRITUALITÄT

Dyckhoff, Peter: Maria bereitet uns den Weg. Biblische Meditationen über die Gottesmutter. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. (176) Geb. Euro 12,99 (D) / Euro 13,40 (A). ISBN 978-3-451-32729-2.

THEOLOGIE

Gregur, Josip / Hofmann, Peter / Schreiber, Stefan (Hg.): Kirchlichkeit und Eucharistie. Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17–34. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (267) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2490-4.

Kessler, Hans: Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2014. (275, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7666-1755-2.

Kreutzer, Ansgar / Wassilowsky, Günther (Hg.): Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 28). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 2014. (331) Geb. ISBN 978-3-631-64582-6.

Moosbrugger, Mathias: Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext (Innsbrucker Theologische Studien 88). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (398) Pb. Euro 39,00 (D, A) / CHF 50,70. ISBN 978-3-7022-3322-8.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Gmainer-Pranzl, Franz / Naortangar, Rodrigue M. (Hg.): Christlicher Glaube im heutigen Afrika. Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung (Salzburger Theologische Studien interkulturell 13). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2013. (381) Pb. Euro 34,00 (D, A) / CHF 45,90. ISBN 978-3-7022-3289-4.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Religion in Osteuropa
Tomáš Halík:	Zur religiösen Lage in Tschechien
Józef Niewiadomski:	Der Katholizismus im heutigen Polen
László Vencser:	OsteuropäerInnen bei uns

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. 0732/784293-4142, 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 GmbH & Co. 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 GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich 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:

Gutes Leben Heft 4/2013

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* ♦ Weiß, *Weiterführende Fragen zur »pro multis«-Debatte* ♦ Reményi, *Ein Nachtrag zur »pro multis«-Debatte*

Islam – mitten unter uns Heft 3/2013

Bielefeldt, *Abgrenzungsbilder und Ausgrenzungsmechanismen* ♦ Toprakyan, *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 Konzilerklärung »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 Christentum »keine Lehre« und »keine Theorie«? (Wittgenstein)* ♦ Reményi, *Viele, die für alle stehen*

Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt Heft 1/2013

Vertrauen im Unvertrauten, Heft 4/2012

Orte des Konzils heute, Heft 3/2012

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

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

»Für Gott und Vaterland«



MARTIN LÄTZEL

Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg

Zwischen Nationalismus
und Friedenswillen

- ▶ Die erste zusammenfassende Darstellung zum Thema
- ▶ Fundiert und verständlich

Gewaltlosigkeit und Friedenswille gehören zum Wesen des Christentums. Doch verhielten sich deutsche Katholiken im Ersten Weltkriegs ambivalent. Mit dem Kampf um das

Reich wurde auch ein Kampf um die überlieferte Ordnung geführt. So wurde der Erste Weltkrieg zum Katalysator für politische Reformansätze, die die monarchischen Strukturen beseitigten und in der Katholischen Kirche das Erstarken der Laien und Reformbestrebungen wie z. B. Quickborn oder die Liturgische Bewegung begünstigten. Erstmals liegt hier eine zusammenfassende Darstellung des Verhaltens der deutschen Katholischen Kirche im Ersten Weltkrieg vor.

208 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2581-9, € (D) 22,- / € (A) 22,70
auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Religion in Osteuropa



- Olaf Müller** · Religiöser Wandel in Osteuropa
Martin Zückert · Konfession und nationale Staatlichkeit
Rudolf Prokschi · Orthodoxie in Osteuropa
Tomáš Halík · Zur religiösen Lage in Tschechien
Józef Niewiadomski · Polnische Kirche
nach dem Umbruch
János Wildmann · Religion und Politik in Ungarn
László Vencser · OsteuropäerInnen bei uns



- Robert Nęcek** · Józef Życiński – ein Porträt
Stefan Altmeyer / Bernhard Grümme ·
Gerechtigkeit durch religiöse Bildung
Stefan Gärtner · Avantgarde spätmoderner
niederländischer Seelsorge



Literatur:

- Schreijäck, Thomas u. a. (Hg.): Horizont Weltkirche (Franz Gmainer-Pranzl)
Festschrift, Bibelwissenschaft, Dogmatik,
Liturgiewissenschaft, Missionstheologie, Theologie Interkulturell

3

2014

162. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 2014

Schwerpunktthema: Religion in Osteuropa

Ansgar Kreuzer: Editorial	225
Olaf Müller: Religiöser Wandel in Ostmittel- und Osteuropa. Ein vergleichender Abriss der Entwicklung seit 1989/90	227
Martin Zückert: Konfession und nationale Staatlichkeit. Ein vergleichender Blick auf die Kirchen in Tschechien und der Slowakei	238
Rudolf Prokschi: Im Osten etwas Neues? Orthodoxie in Osteuropa	249
Tomáš Halík: Zur religiösen Lage in Tschechien	258
Józef Niewiadomski: „Kampf um die Seelen.“ Polnische Kirche nach dem Umbruch	265
János Wildmann: Das Verhältnis von Religion und Politik in Ungarn	276
László Vencser: OsteuropäerInnen bei uns	287
Abhandlungen:	
Robert Nęcek: Fides et Ratio. Ein Portrait des Lubliner Erzbischofs Józef Życiński (1948–2011)	298
Stefan Gärtner: Das Eigene kennen und das Fremde verstehen. Die niederländische <i>geestelijke verzorging</i> als Avantgarde spätmoderner Seelsorge?	304
Stefan Altmeyer / Bernhard Grümme: Gerechtigkeit durch religiöse Bildung. Drei Frage- und ein vorsichtiges Rufzeichen	314
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch	
Franz Gmainer-Pranzl: Schreijäck, Thomas u. a. (Hg.): Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven	325
Besprechungen: Festschrift (327), Bibelwissenschaft (328), Dogmatik (329), Liturgiewissenschaft (330), Missionstheologie (331), Theologie Interkulturell (333)	
Eingesandte Schriften	334
Impressum	336

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

Anschriften der PD Dr. Stefan Altmeyer, Am Hof 1, D 53113 Bonn
Mitarbeiter: PD Dr. Stefan Gärtner, Warandelaan 2, PO Box 90153, NL 5000 LE Tilburg
Univ.-Prof. Dr. Franz Gmainer-Pranzl, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg
Univ.-Prof. Dr. Bernhard Grümme, Universitätsstraße 150, D 44801 Bochum
Univ.-Prof. Dr. Tomáš Halík, Náprstkova 2, CZ 110 00 Praha 1
Dr. Olaf Müller, Johannisstraße 1, D 48143 Münster
Ass.-Prof. Dr. Robert Nęcek, ul. Kanonicza 25, PL 31-002 Kraków
Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
Univ.-Prof. Dr. Rudolf Prokschi, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Dr. László Vencser, Kapuzinerstr. 55, A 4020 Linz
Dr. habil. János Wildmann, Sólyom dűlő 3, H 7635 Pécs
Dr. Martin Zückert, Hochstr. 8, D 81669 München

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). 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.

„Osteuropa will nicht bloß Anteilnahme und Hilfe, es will verstanden werden.“

(Tony Judt, Historiker)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Was die Länder Osteuropas teilen, ist ihre kommunistische Vergangenheit. Gläubige haben unter diesen politischen Umständen ähnliche Erfahrungen gesammelt – nicht zuletzt Erfahrungen der Diskriminierung und Zurücksetzung aufgrund ihres religiösen Bekenntnisses. Nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Regime in den Wendejahren um 1990 verlief die religiöse Entwicklung in den einzelnen Staaten indes recht unterschiedlich. Die politische und religiöse Situation Osteuropas einfach unter das Etikett „postkommunistisch“ zu subsumieren, trägt ihrer Komplexität nicht Rechnung. Die Rolle der Religionen, der verschiedenen Konfessionen und Kirchen muss vielmehr differenziert betrachtet werden; sie hängt ab von der unterschiedlichen Vergangenheit, die vor die kommunistische Zeit zurückreicht, und von den gesellschaftlichen Eigendynamiken der einzelnen Staaten. Während uns jedoch beispielsweise die religiöse Vitalität der USA oder die fortschreitende Entkirchlichung Westeuropas – durch Wissenschaft und Medien vermittelt – recht plastisch vor Augen stehen, ist das Wissen um die religiöse Situation Osteuropas vergleichsweise dürftig. Die vorliegende Theologisch-praktische Quartalschrift richtet ihren Fokus auf diesen Teil der Welt. Konzeptionell geschieht dies einerseits im vergleichenden Überblick, andererseits in der differenzierten Wahrnehmung von Länderstudien.

Wir beginnen mit drei Überblicksartikeln zur Thematik, die aus unterschiedlichen Perspektiven verfasst sind: Auf empirische Daten gestützt, entwickelt der Münsteraner Religionssoziologe *Olaf Müller* ein instruktives Panorama zur Religion

in Osteuropa. Aufgrund der unterschiedlichen Ausgangslagen in den einzelnen Ländern können kaum pauschale Urteile gefällt werden. Eine Gemeinsamkeit deutet sich jedoch an: die an Bedeutung gewinnende Verbindung von Religion und Politik. Einen historisch vergleichenden Blick wirft der Münchner Historiker *Martin Zückert* auf die Entwicklungen in Tschechien und der Slowakei. Er kann die erheblichen Unterschiede zwischen beiden Ländern im Rückgriff auf ihre unterschiedliche Vergangenheit erklären und macht so die historische „Pfadabhängigkeit“ religiöser Dynamik deutlich. *Rudolf Prokschi*, Professor für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens in Wien, gibt in seinem Beitrag einen informativen Überblick über die orthodoxen Kirchen in verschiedenen Ländern. Einerseits konstatiert er ein sich durchziehendes Naheverhältnis zwischen staatlichen und kirchlichen Instanzen; andererseits verweist er auf die pastorale Aufbauarbeit, welche die orthodoxen Kirchen seit der Wende geleistet haben.

Die folgenden drei Artikel sind spezifische Länderstudien, die einen konkreten Aspekt beleuchten: Tschechien gilt als eines der am meisten säkularisierten Länder der Welt. Umso erstaunlicher sind die Befunde und Reflexionen des einstigen Untergrundpriesters, Theologen und Soziologen *Tomáš Halík*, dem in diesem Jahr der renommierte Templeton-Preis verliehen wurde. In seiner Gesellschaftsdiagnostik und theologischen Reflexion gelingt Halík die sensible Wahrnehmung religiöser Suchbewegungen, die hinter den Kulissen der Säkularisierung stattfinden. Im Vergleich zu Tschechien weist Polen nach wie vor eine beeindruckende kirchliche

Infrastruktur auf. Dies führt der aus Polen stammende Innsbrucker Dogmatiker *Józef Niewiadomski* lebendig vor Augen. Aber so wie Tschechien scheinbar auf den zweiten Blick gar nicht so säkular ist, lassen sich bei genauerer Betrachtung Risse und Verwerfungen in der katholischen Prägung Polens erkennen. Unsere dritte Länderstudie schließlich gilt Ungarn, wo insbesondere das Verhältnis von Religion und Politik virulent ist. Kenntnisreich erläutert der ungarische Theologe *János Wildmann* die Hintergründe des nicht unproblematischen Naheverhältnisses, das zwischen Kirche und Staat besteht.

Der abschließende Beitrag unseres Themenschwerpunktes – verfasst vom langjährigen Nationaldirektor der katholischen Fremdsprachigen-Seelsorge in Österreich, *László Vencser*, – wendet den Blick schließlich zurück von den ost- zu den westeuropäischen Gesellschaften und zeigt Formen osteuropäischer Kultur und Religion „bei uns“ auf.

Die thematisch freien Beiträge ergänzen unser Themenheft: Der Assistenzprofessor für Medien und soziale Kommunikation der Johannes Paul II.-Universität in Krakau und Medienberater der polnischen Bischofskonferenz, *Robert Neček*, entwirft ein Porträt des für den polnischen Katholizismus bedeutenden ehemaligen Lubliner Erzbischofs *Józef Życiński* (1948–2011). Pastorale Herausforderungen in der multikulturellen Gesellschaft führt der in den Niederlanden tätige Pastoraltheologe *Stefan Gärtner* vor Augen. Und einen (sozial-)kritischen Blick auf das Bildungssystem und die Rolle des Religionsunterrichtes

darin werfen die Religionspädagogen *Stefan Altmeyer* und *Bernhard Grümme* in ihrem Beitrag. Der Rezensionsteil mit der Besprechung des „Aktuellen Buches“, das der Thematik Weltkirche gewidmet ist, beschließt die Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift.

Werte Leserinnen und Leser,

der tschechische Historiker und Politiker Petr Fiala hat sein Land als ein „Labor der Säkularisierung“ bezeichnet. Die in unserem Themenheft versammelten Beiträge zeigen aber ebenso, dass Osteuropa seit der Wende zu einem Ort religiöser Aufbrüche geworden ist, gleichsam ein „Labor religiöser Vitalität“ darstellt. In einem Labor wird ein Gegenstand genau studiert und analysiert, um besser verstanden zu werden. Es dient aber auch dazu, vorsichtig Prognosen abgeben und Praxis gestalten zu können. So lohnt der Blick von Westen nach Osten, die Sicht auf Säkularisierung und Vitalisierung von Religion, die im Osten des Kontinents statthaben, in mehrfacher Hinsicht: einmal, um daraus Schlüsse für die eigenen kirchlichen Herausforderungen in den westlichen Gesellschaften zu ziehen, zum andern aber auch, um das Gefühl europäischer Zusammengehörigkeit zu vertiefen – einer Zusammengehörigkeit, die auf der bereichernden Erfahrung kultureller und religiöser Pluralität aufruht.

Ich wünsche Ihnen bei der Lektüre unseres Heftes aufschlussreiche Einblicke in die Vielfalt osteuropäischer Religiosität.

Ihr

Ansgar Kreutzer

Einem Teil 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.

Olaf Müller

Religiöser Wandel in Ostmittel- und Osteuropa

Ein vergleichender Abriss der Entwicklung seit 1989/90

◆ Die Jahre 1989 und 1990 stellten in den postkommunistischen Gesellschaften Osteuropas nicht nur eine politische Zäsur sondergleichen dar. Sie bedeuteten auch einen Einschnitt in die religiöse Entwicklung dieser Länder. Unser Autor, Religionssoziologe an der Universität Münster, bietet einen aufschlussreichen Überblick zum religiösen Wandel in Osteuropa. Dabei ist einerseits nach Ländern und Konfessionen zu unterscheiden. Andererseits lassen sich durchaus bestimmte Trends erkennen und soziologisch erklären. (Redaktion)

1 Einleitung

Wenn in letzter Zeit vom Aufschwung der Religion die Rede war, dann wurde auch immer wieder auf die Situation in Ostmittel- und Osteuropa verwiesen. So resümierten um die Jahrtausendwende zwei der prominentesten Religionsforscher aus der Region, Irena Borowik aus Polen und Miklós Tomka aus Ungarn: „Religion and churches are the new champions after 1990.“¹ Ist diese Bestandsaufnahme dahingehend zu verstehen, dass der Marxismus-Leninismus in Ostmittel- und Osteuropa seine alleinige Vormachtstellung als offizielles, „wissenschaftliches“ Weltbild nun an die Religion abtreten musste? Hat ein religiöser Aufschwung nach dem Ende der Repression wirklich überall in der Region stattgefunden, und hält dieser ungebrochen an? Kann man überhaupt von einem Aufschwung in dem Sinne sprechen,

dass die Menschen wieder zur Religion (zurück-)finden? Oder wird das bisher unterdrückte Thema Religion nur wieder verstärkt öffentlich thematisiert? Welche soziale Relevanz besitzen Kirche und Religion heute in den postkommunistischen Ländern?

Die oben angesprochenen Fragen können an dieser Stelle freilich nicht alle und schon gar nicht in aller Ausführlichkeit beantwortet werden. Im Folgenden soll die Entwicklung des religiösen Feldes in den postkommunistischen Gesellschaften während der letzten 20 Jahre ausschnittsweise auf der Basis von Bevölkerungsumfragen nachgezeichnet werden. Wie in der empirischen Religionsforschung üblich,² wird Religion dabei als mehrdimensionales Phänomen begriffen, wobei hier zwischen institutionalisiert-kirchengebundener, traditionell-„privater“ und „alternativer“ Religiosität unterschieden werden soll.

¹ Irena Borowik / Miklós Tomka, Preface, in: *dies.* (Hg.), *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*, Kraków 2001, 7.

² Vgl. dazu etwa Charles Y. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York 1954.

2 Kirchlichkeit – traditionell- „private“ Religiosität – „alternative“ Formen: Einige empirische Befunde

Schon mit Blick auf die Dimension der institutionalisierten Religiosität (die in der Soziologie des Christentums auch unter dem Begriff Kirchlichkeit gefasst werden kann), hier abgebildet anhand der Indikatoren Konfessionszugehörigkeit, Kirchengeshäufigkeit und Vertrauen in die Institution Kirche, wird deutlich, dass die Region Ostmittel- und Osteuropa nicht als homogene Einheit aufgefasst werden kann (Tabelle 1). Zum einen lässt sich feststellen, dass die Zugehörigkeitsraten in Abhängigkeit von der vorherrschenden konfessionellen Tradition differieren, indem sie in den katholisch verfassten Staaten insgesamt deutlich über denen der Länder mit protestantischer Tradition liegen. Die Unterschiede treten hier noch deutlicher zutage, als das in Westeuropa der Fall ist. Da sich das Niveau schon zu Beginn der 1990er-Jahre unterschied, lässt sich daraus folgern, dass es der katholischen Kirche während der Zeit der kommunistischen Herrschaft besser als den protestantischen Kirchen gelungen ist, zumindest eine Art informeller bzw. gefühlsmäßiger Bindung zu den Menschen dergestalt aufrecht zu erhalten, dass es nach dem Ende der Repression zu einer nennenswerten Wiederbelebung auf diesem Gebiet kommen konnte.³ Zweitens zeigt sich, dass sich die Situation in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion und zum Teil Jugoslawiens durch

eine besonders starke Wachstumsdynamik auszeichnet, wobei hier direkte (aufgrund von Bevölkerungsbewegungen) und indirekte (im Zuge der kulturellen Abgrenzung von den Nachbarregionen oder zwischen Mehrheitsgesellschaften und Minoritäten) Folgen der Nationenbildung eine entscheidende Rolle gespielt haben dürften.

Bei den Kirchgangsraten ergibt sich ebenfalls das Muster, wie wir es von Westeuropa kennen, nämlich das des im Vergleich zu den protestantischen Gesellschaften insgesamt höheren Niveaus in den katholischen Ländern. Die orthodox geprägten Länder weisen im Durchschnitt Kirchgangsraten auf, die leicht unter denen der katholisch, aber deutlich über denen der protestantisch verfassten Gesellschaften liegen. Bereits hier wird klar, dass es zur Beurteilung der Situation und Entwicklung des religiösen Feldes nicht ausreicht, nur einen einzigen Indikator zu betrachten. In einigen Ländern, in denen Aufschwünge in Bezug auf die Dimension der Kirchlichkeit zu verzeichnen sind, manifestieren sich diese nur in vermehrten Zugehörigkeitsbekundungen. So korrespondieren etwa die teils deutlichen Zuwachsraten bei der Konfessionszugehörigkeit in den baltischen Republiken kaum mit einer Erhöhung beim Kirchgang. Selbst in Ländern wie Bulgarien und Russland, wo zweifellos ein Aufschwung auch bei der kirchlich-religiösen Praxis stattgefunden hat, fällt dieser deutlich weniger beeindruckend aus als bei der Zugehörigkeitsdimension.⁴ Insgesamt gesehen jedoch lässt sich in den orthodoxen Gesellschaften eine Vitali-

³ Siehe dazu auch *Steve Bruce*, *The Supply-Side Model of Religion. The Nordic and Baltic States*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (2000), Heft 1, 42; *Detlef Pollack*, *Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe*, in: *Social Compass* 50 (2003), Heft 3, 321–334.

⁴ In diesem Zusammenhang wird auch verschiedentlich bezweifelt, dass die zunehmende Identifikation mit der Orthodoxie in Russland vorrangig religiös motiviert ist. Vielmehr komme hier

sierung auf dem Gebiet der Kirchlichkeit nicht verkennen.

Was den dritten Indikator aus dem Bereich der Kirchlichkeit, das Vertrauen in die Institution Kirche, anbelangt, so stellt sich die Lage vor allem in den ostmitteleuropäischen Ländern nicht allzu rosig dar,

im Gegenzug schneiden die orthodoxen Kirchen in Osteuropa wiederum weit besser ab. In den katholisch dominierten Ländern verläuft der Trend insgesamt weniger positiv bzw. noch negativer, als das bei der Kirchenzugehörigkeit und beim Kirchgang der Fall war. Die einzigen Gesellschaften,

Tabelle 1: Konfessionszugehörigkeit, Kirchgangshäufigkeit und Vertrauen in die Kirchen, 2000–2008

	Konfessionszugehörigkeit			Kirchgangshäufigkeit			Vertrauen in die Kirchen		
	1990	2008	Diff.	1990	2008	Diff.	1990	2008	Diff.
Polen	96 ^c	95 ^o	-1	84 ^c	72 ^l	-12	84	64	-20
Slowakei	74 ^c	80 ^o	+6	41 ^c	40 ⁿ	-1	50	62	+12
Kroatien	96 ^d	96 ^q	0	41 ^d	43 ^o	+2	57 ^a	53	-4
Litauen	63 ^c	86 ^o	+23	27 ^c	29 ^t	+2	73	81	+8
Slowenien	73 ^c	71 ^o	-2	35 ^c	25 ^o	-10	39	49	+10
Ungarn	58 ^c	55 ^o	-3	20 ^a	16 ^o	-4	56	43	-13
Tschechische Rep.	41 ^c	30 ^o	-11	12 ^c	10 ^m	-2	31	21	-10
Lettland	36 ^c	61 ^m	+25	9 ^c	12 ^m	+3	64	63	-1
Estland	13 ^c	23 ^l	+10	9 ^f	9 ^l	0	54	47	-7
Ostdeutschland	35 ^a	25 ^p	-10	6 ^a	5 ^p	-1	44	21	-23
Rumänien	94 ^c	98 ^o	+4	31 ^c	50 ^o	+19	72	86	+14
Bulgarien	33 ^c	74 ^o	+41	9 ^c	16 ^l	+7	30	41	+11
Serbien	81 ^f	90 ⁿ	+9	15 ^f	21 ^o	+6	38 ^a	60	+22
Moldawien	85 ^f	98 ^r	+13	23 ^f	26 ^r	+3	77 ^a	70	-7
Russland	34 ^c	64 ^o	+30	6 ^c	15 ^o	+9	65	69	+4
Ukraine	66 ^f	73 ^r	+7	18 ^f	25 ^o	+8	67 ^a	79	+12

Quellen: *Konfessionszugehörigkeit:* ^a ALLBUS 1991; ^b Aufbruch 1997; ^c EVS 1990–1993; ^d Census 1991; ^e ISSP 1995; ^f WVS 1994–1999; ^g ALLBUS 1994; ^h ESS 2008; ⁱ ISSP 2007; ^j Aufbruch 2007; ^k EVS 2008; ^l ALLBUS 2008; ^m C&R 2006; ⁿ WVS 2005–007; in Prozent

Kirchgangshäufigkeit: ^a ISSP 1990; ^b ISSP 1991; ^c EVS 1990–1993; ^d 1989 (zit. in Zrinščak 1999, 133); ^e ISSP 1995; ^f WVS 1994–1999; ^g ALLBUS 1994; ^h ISSP 2000; ⁱ EVS/WVS 1999–2004; ^j PCE 2000; ^k ALLBUS 2000; ^l ESS 2008; ^m ISSP 2007; ⁿ ISSP 2008; ^o EVS 2008; ^p ALLBUS 2008; ^q C&R 2006; ^r WVS 2005–2007; ^s Aufbruch 1997; ^t Aufbruch 2007; Anteil derjenigen, die mindestens monatlich den Gottesdienst besuchen, in Prozent

Vertrauen in die Kirchen: EVS 1990–1993 (^a WVS 1994–1999); EVS 2008; 4er-Skala; Anteil derjenigen, die „sehr viel“ bzw. „ziemlich viel“ Vertrauen in die Kirchen haben

das „ethnische Prinzip“ zum Tragen, indem heutzutage das Bekenntnis zur Orthodoxie mit dem „russisch“ zu sein zusammenfalle. Vgl. *Kimmo Kääriäinen / Dmitri Furman, Religiosity in Russia in the 1990s*, in: *Matti Kotiranta* (Hg.), *Religious Transition in Russia*, Helsinki 2000, 52 ff.

wo man von einer nennenswerten Verbesserung des Images der Kirchen sprechen kann, sind die Slowakei, Slowenien und Litauen. In Polen dagegen hat die Kirche im Vergleich zur Zeit unmittelbar nach dem politischen Umbruch erheblich an Renommee verloren, und auch die Kirchen in Ungarn und in der Tschechischen Republik mussten zum Teil erhebliche Vertrauensverluste hinnehmen. Als ähnlich ungünstig erweist sich die Situation für die Kirchen in den protestantisch dominierten Ländern: Nur in Lettland findet sich über den beobachteten Zeitraum hinweg eine Mehrheit von etwas über 60 Prozent, welche die Kirchen als vertrauenswürdig einschätzt. Besonders prekär ist die Lage in Ostdeutschland, wo sich das Vertrauen in die Kirchen, ausgehend von einem ohnehin schon niedrigen Niveau von etwas über 40 Prozent zu Beginn der 1990er-Jahre, bis 2008 noch einmal mehr als halbiert hat. Wie bereits erwähnt, stellen auch hier die Länder mit orthodoxer Mehrheit eine Ausnahme dar, indem sie entgegen dem allgemeinen Trend deutliche Vertrauenszuwächse verzeichnen: Die deutlichsten Zugewinne konnte dabei die Kirche in Serbien für sich verbuchen; das höchste Ausmaß an Vertrauen überhaupt findet sich allerdings in Rumänien und in der Ukraine.

Kommen wir zum Bereich der traditionellen „privaten“ Religiosität, hier beispielhaft repräsentiert durch den Glauben an Gott sowie die Frage, ob man sich selbst für religiös hält oder nicht. Versucht man

zunächst, die untersuchten Länder im Hinblick auf das Ausmaß und die Entwicklung beim allgemeineren der beiden Indikatoren, der religiösen Selbsteinschätzung, zu gruppieren, so ergibt sich – bei allen Differenzen im Einzelfall – für viele Länder ein ganz ähnliches Bild wie bei der Kirchlichkeit: Große Mehrheiten von 80 Prozent und mehr Religiösen finden sich in den katholisch geprägten Ländern Polen, Kroatien, Litauen und Slowakei sowie in den orthodox dominierten Gesellschaften Serbiens, Moldawiens, der Ukraine und Rumäniens. In Slowenien sowie vor allem in Ungarn und in der Tschechischen Republik bekennen sich deutlich weniger Menschen dazu, religiös zu sein; hier lässt sich zudem, wie schon bei der Kirchlichkeit, über die beiden untersuchten Dekaden hinweg eher ein Abwärtstrend erkennen. Letzteres gilt auch für Ostdeutschland, aber nicht für Lettland und Estland. Insgesamt ist nicht zu verkennen, dass die Wachstumsraten bei der religiösen Selbstbeschreibung in vielen Ländern eindrucksvoller ausfallen, als das bei der Dimension der Kirchlichkeit, und hier insbesondere der kirchlichen Praxis, der Fall ist. Abgesehen von den traditionell stark religiös geprägten Gesellschaften wie Polen und Rumänien bekennen sich insgesamt deutlich mehr Menschen dazu, religiös zu sein, als einer bestimmten Konfession anzugehören; der Anteil derjenigen, der sich selbst als religiös bezeichnet, ist darüber hinaus insgesamt erheblich größer als der der regelmäßigen Kirchgänger.⁵

⁵ In diesem Zusammenhang sei jedoch darauf verwiesen, dass bei vielen Befragten, die sich als religiös einschätzen, diese selbst bezeugte Religiosität nicht übermäßig stark ausgeprägt ist und nach eigenem Bekunden im Alltag auch kaum eine Rolle spielt. Obwohl nicht wenige Befragte in Ostmittel- und Osteuropa angeben, dass die Religion für sie heute wichtiger ist als noch vor zwanzig Jahren, bleibt der Anteil derjenigen, die bekunden, dass Religion einen wichtigen Aspekt ihres Lebens ausmacht, meist doch weit hinter der Zahl derjenigen zurück, die sich allgemein als religiös bezeichnen. Das hohe Ausmaß, in dem sich die Menschen in einigen

Tabelle 2: Glaube an Gott und religiöse Selbsteinschätzung, 1990–2008

	Glaube an Gott			Religiöse Selbsteinschätzung		
	1990	2008	Diff.	1990	2008	Diff.
Polen	95	95	0	96	88	-8
Slowakei	64	78	+14	74	80	+6
Kroatien	77 ^a	90	+13	71 ^a	83	+12
Litauen	73 ^a	71	-2	55	84	+29
Slowenien	55	62	+7	73	72	-1
Ungarn	58	67	+9	57	53	-4
Tschechische Rep.	31	30	-1	40	33	-7
Lettland	67 ^a	71	+4	54	76	+22
Estland	46 ^a	46	0	21	44	+23
Ostdeutschland	33	19	-14	37	18	-19
Rumänien	89	95	+6	75	82	+7
Bulgarien	36	68	+32	36	60	+24
Serbien	61 ^a	85	+24	60 ^a	89	+29
Moldawien	86 ^a	98	+12	82 ^a	83	+1
Russland	35	71	+36	56	76	+20
Ukraine	65 ^a	85	+20	64 ^a	87	+23

Quellen: *Glaube an Gott*: EVS 1990–1993 (^a WVS 1995–97); EVS 2008; 2er-Skala („ja“/„nein“); Anteil derjenigen, die mit „ja“ antworten (keine Angabe und „weiß nicht“ berücksichtigt)

Religiöse Selbsteinschätzung: EVS 1990–1993 (^a WVS 1994–1999); EVS 2008; 3er-Skala („religiös“ – „nicht religiös“ – „überzeugter Atheist“); Anteil derjenigen, die sich als „religiös“ einschätzen (Kategorie „weiß nicht“ bei der Gesamtkalkulation berücksichtigt)

Interessant ist der Blick auf konkrete Glaubensinhalte (Abbildung 1): In nur sieben von insgesamt 17 untersuchten Ländern ist gemäß den vorliegenden Daten die Zahl der Befragten, die das theistische Verständnis der großen Konfessionen vertreten, größer als die derjenigen, welche eine eher abstrakte Vorstellung von einem höheren Wesen oder einer geistigen Macht pflegen. Mit Polen, der Slowakei, Kroatien, Litauen und Ungarn entfallen fünf dieser sieben

Länder auf die Gruppe der traditionell katholisch geprägten Gesellschaften. Aber selbst dort beträgt der Anteil der gemäß der offiziellen kirchlichen Doktrin Gläubigen, obwohl sich (mit der Ausnahme Ungarns) jeweils eine große Mehrheit der Bevölkerung zum Katholizismus bekennt, nicht mehr als 40 bis 50 Prozent. In den Ländern mit protestantischer Tradition sind theistische Vorstellungen in der Bevölkerung insgesamt sehr schwach ausgeprägt; so

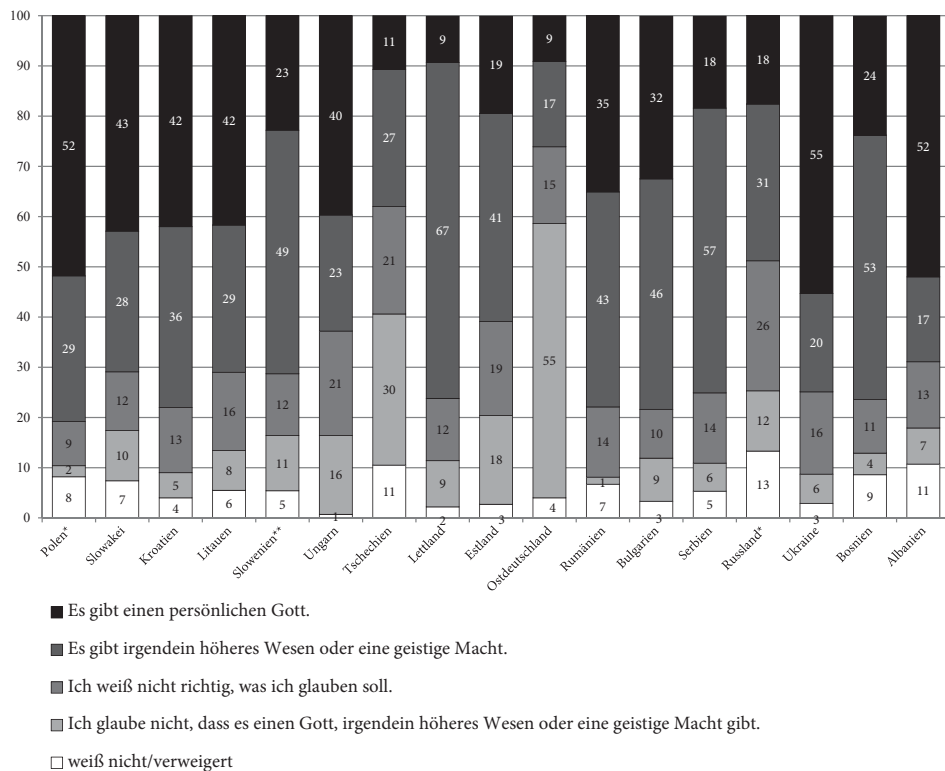
Ländern zu den Kirchen und zur Religion bekennen, sollte daher nicht zu der Schlussfolgerung verleiten, dass derartige Bekundungen auch immer Ausdruck einer tief verinnerlichten religiösen Grundhaltung sind. Vgl. dazu *Olaf Müller*, *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*, Wiesbaden 2013, 191 ff.

glauben in Ostdeutschland und in Lettland knapp 10 Prozent der Befragten an einen Gott in personaler Gestalt, in Estland weniger als 20 Prozent. Sofern die Menschen in diesen Ländern überhaupt von der Existenz einer transzendenten Macht ausgehen, haben sie dabei offensichtlich mehrheitlich das diffuse Bild eines höheren Wesens oder einer geistigen Kraft vor Augen. In den orthodox dominierten Ländern fallen die Zustimmungsraten beim Glauben an einen persönlichen Gott insgesamt wieder etwas höher aus; auch hier jedoch stellt diese Position unter denjenigen, die überhaupt an eine überirdische Macht glauben, nicht die Mehrheitsmeinung dar. Dass der Glaube gerade vieler Menschen mit orthodoxem

Hintergrund offensichtlich kaum der offiziellen kirchlichen Lehre entspricht, zeigt sich besonders deutlich in Serbien und Russland, wo, obwohl sich große Teile der Bevölkerung als religiös bezeichnen und bei der allgemeinen Frage nach dem Glauben an Gott im Jahr 2008 zu 85 (Serbien) bzw. 71 Prozent (Russland) zustimmend antworteten (vgl. Tabelle 2), nur jeweils 18 Prozent bekunden, an einen persönlichen Gott zu glauben.

Selbst in den Ländern, in denen die Bevölkerung sich durch ein hohes Maß an Kirchlichkeit und Religiosität auszeichnet (die einzige Ausnahme ist hier Polen), ist es also nur eine Minderheit, die noch die traditionelle christliche Vorstellung vom

Abbildung 1: Transzendenzvorstellungen zwischen Theismus und Ablehnung



Quellen: EVS 2008 (* C&R 2006; ** EVS 1999)

persönlichen Gott hegt. Insgesamt scheinen, wie im Westen, auch in den postkommunistischen Gesellschaften Formen des Glaubens an eine unpersönliche überirdische Macht an Überzeugungskraft zu gewinnen.

Wie steht es schließlich um das Feld der „alternativen“ Religiosität? Dieses Gebiet stellt sich in noch weit stärkerem Maße als die traditionell-kirchengebundene Religiosität als stark ausdifferenziertes und in der Tat schwer fass- und messbares Phänomen dar und kann hier anhand weniger Beispiele nur gestreift werden. Bestimmte Formen der

Popularreligion wie etwa der Glaube an Astrologie/Horoskope und Wunderheiler sind vor allen in denjenigen Gesellschaften verbreitet, die auch durch eine verhältnismäßig stark ausgeprägte religiös-konfessionelle Kultur charakterisiert sind, wie in Russland oder in Rumänien. Neureligiöse Phänomene wie Zen-Meditation/Yoga oder New Age sind vergleichsweise häufiger in stärker säkularisierten Gesellschaften anzutreffen, während sie etwa in Polen besonders stark abgelehnt werden. Insbesondere der New-Age-Gedanke findet aber insgesamt nur sehr wenig Anklang (Tabelle 3).⁶

Tabelle 3: „Alternative“ Religiosität

	Volksglaube		„Neue“ Spiritualität	
	Astrologie / Horoskope	Wunderheiler	Zen-Meditation / Yoga	New Age
Bulgarien	18	20	8	2
Tschechische Rep.	17	12	21	2
Estland	26	24	31	4
Ostdeutschland	11	6	13	2
Ungarn	24	31	23	8
Polen	8	27	8	2
Rumänien	23	9	11	2
Russland	47	49	35	8
Slowakei	22	39	19	3
Slowenien	17	16	20	8

Quelle: PCE 2000; 5er-Skala („ich weiß nicht, was das ist – gar nicht – ein bisschen – ja, etwas – ja, sehr stark“); Anteil derjenigen, die „sehr stark“ bzw. „etwas“ daran glauben, in Prozent

⁶ Die Frage, ob man alle unter dem Label „neue“ Religiosität“ oder „Spiritualität“ aufgeführten Phänomene wirklich noch als genuin religiös bezeichnen kann, würde tief in die Diskussion um den angemessenen Religionsbegriff führen und kann deshalb hier nicht näher erörtert werden. Dennoch sei an dieser Stelle zumindest darauf hingewiesen, dass insbesondere die fernöstlichen Körper- und Entspannungstechniken, die insgesamt eine deutlich größere Akzeptanz genießen als explizit auf übernatürliche Wirkmechanismen hinzielende Lehren wie etwa Okkultismus, Kabbalismus oder eben auch New Age, auch von den Autoren der Spiritual Revolution-Studie bestenfalls als „funktionale Äquivalente“ von Spiritualität aufgefasst werden; vgl. *Paul Heelas/Linda Woodhead, The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Malden–Oxford 2005, 27. Auch wenn es zutrifft, dass derartige Praktiken in die Alltagskultur eines

Insgesamt scheint es so, als ob die in den letzten Jahren für die westliche Welt ausgerufenen „spirituelle Revolution“⁷ in Ostmittel- und Osteuropa nicht stattgefunden hat. So spielt auch die institutionalisierte neureligiöse Szene kaum eine Rolle: Trotz teilweise massiver und unter Einsatz enormer personeller und finanzieller Ressourcen betriebener Missionierungsbestrebungen ist es den Anbietern auf dem Markt der „neuen“ Religionen, den so genannten Neuen Religiösen Bewegungen, nur sehr bedingt gelungen, in der Region Fuß zu fassen. Die Aufmerksamkeit, die derartigen Bewegungen, nicht zuletzt geschürt durch sensationsheischende Berichte in den Medien, entgegengebracht wird, steht in keinem Verhältnis zur Zahl ihrer Mitglieder. Je mehr man sich bemüht, bloße Mutmaßungen durch empirische Fakten zu ersetzen, desto mehr verflüchtigt sich das Bild eines religiösen Booms in diesem Bereich.⁸ Dass die Neuen Religiösen Bewegungen in naher Zukunft über ihren marginalen Status hinausgelangen, erscheint dabei eher unwahrscheinlich. Im Gegenteil – das anfängliche Interesse an den neuen Angeboten scheint mittlerweile einer gewissen Skepsis oder sogar Ablehnung gewichen zu sein.⁹

3 Schlussfolgerungen und Fazit: Die Schatten der Vergangenheit und der Kontext der gesellschaftlichen Transformation

Was lässt sich mit Blick auf den Stand und die Entwicklung auf dem Feld der Religiosität und Kirchlichkeit in den postkommunistischen Gesellschaften Ostmittel- und Osteuropas resümieren? Zunächst einmal – und dies ist an sich wenig überraschend – muss man darauf verweisen, dass sich die Situation als komplex darstellt und in mehrerer Hinsicht zu einer differenzierten Beurteilung der Lage mahnt. So kann man weder pauschal von einer Rückkehr des Religiösen in der gesamten Region sprechen, noch ist es so, dass sich die Säkularisierungstendenzen, die unter der religionsfeindlichen Politik der kommunistischen Machthaber überall ihre Spuren in der religiösen Landschaft hinterlassen haben, nach dem politischen Umbruch in allen Ländern fortgesetzt hätten.

Wenn man die Entwicklungen etwas genauer betrachtet und zwischen einzelnen Ländern bzw. Kulturkreisen sowie zwischen unterschiedlichen Dimensionen des Religiösen unterscheidet, dann lassen sich aber durchaus einige charakteristische Muster ausmachen. In Bezug auf die traditionelle Kirchlichkeit und Religiosität ist

bestimmten Teiles der Bevölkerung Eingang gefunden haben, muss man in diesem Zusammenhang doch darauf verweisen, dass sich im Zuge deren Etablierung als Lifestyle-Phänomen die vormalig vorherrschenden religiösen (bzw. spirituellen) Komponenten weitgehend verflüchtigt haben und das Interessende der Menschen schnell wieder erlöschen kann, wenn sie sich als nicht „funktionsfähig“ erweisen.

⁷ Paul Heelas / Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution* (s. Anm. 6).

⁸ Eine Zusammenstellung verfügbarer Zahlen zu unterschiedlichsten religiösen Gruppierungen jenseits der großen Kirchen findet sich bei *Olaf Müller*, *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa* (s. Anm. 5), 142–151.

⁹ Vgl. *Alexey D. Krindatch*, *Patterns of Religious Change in Postsoviet Russia. Major Trends from 1998 to 2003*, in: *Religion, State & Society* 32 (2004), Heft 2, 135; *Tadeusz Doktor*, *New Religious Movements in Poland and Social Reactions to Their Presence*, in: *Irena Borowik* (Hg.), *Religions, Churches and the Scientific Studies of Religion: Poland and Ukraine*, Kraków 2003, 126.

in den orthodox verfassten Gesellschaften ein deutlicher Aufschwung zu konstatieren. In den katholisch dominierten Ländern dagegen haben sich die Konfessionszugehörigkeitsraten und die durchschnittliche Kirchgangshäufigkeit im Vergleich zur Situation zu Beginn der 1990er-Jahre kaum verändert; das Vertrauen in die Kirchen war hier zuletzt oftmals sogar niedriger als unmittelbar nach dem politischen Umbruch. In den Ländern mit protestantischer Tradition lassen sich sowohl Steigerungen (Lettland, Estland) als auch Rückgänge (Ostdeutschland) bei der Konfessionszugehörigkeit, relative Stabilität (auf niedrigem Niveau) beim Kirchgang und ein abnehmendes Vertrauen in die Kirchen erkennen.

Was die generelle Haltung der Menschen zur Religion anbelangt, so hat es den Anschein, als ob die bereits zu Beginn der 1990er-Jahre stark religiös verfassten Länder noch religiöser, die schon damals säkular geprägten Gesellschaften noch säkularer geworden sind. Länder wie Polen, Rumänien, Kroatien, Serbien, die Ukraine oder Moldawien, wo sich nahezu jeder dazu bekennt, religiös zu sein und an Gott zu glauben, sind ohne Zweifel durch eine Kultur gekennzeichnet, die stark konfessionell bzw. religiös geprägt ist. Daneben finden sich aber auch Länder, wo die Verschränkung von Religion, Kultur und nationaler Identität weniger stark oder gar nicht vorzufinden ist, wie beispielsweise in Slowenien, Ungarn oder Lettland. In der Tschechischen Republik, in Estland und in Ostdeutschland dagegen ist das kulturelle Selbstverständnis heute weitgehend säkularer Natur, wobei sich vor allem in

Ostdeutschland die letzten Reste einer religiösen Basis auch noch zu verflüchtigen scheinen.

Alles in allem scheint das Bekenntnis zur Religion und zum Glauben in nicht wenigen postkommunistischen Gesellschaften wieder *en vogue* zu sein. Die Frage jedoch, ob es sich hierbei um die Herausbildung eines nachhaltigen und umfassenden kulturellen Systems, um eine umfassende kollektive kognitive Neuorientierung oder doch nur um eine oberflächliche Modeerscheinung bzw. eine neue Form von *political correctness* handelt,¹⁰ bleibt vorerst noch weitgehend offen. In vielen Fällen entbehrt das Bekenntnis zu den eigenen konfessionellen Wurzeln weitgehend einer substanziellen theologischen Grundlage, bleiben die Glaubenssysteme diffus und in sich inkonsistent. Auch wenn es zutrifft, dass die Religion in vielen Ländern Ostmittel- und Osteuropas wieder verstärkt ins Licht der Öffentlichkeit getreten ist, spiegelt sich das nur zum Teil in den individuellen Glaubensvorstellungen und noch weniger in der Dimension der kirchlich-religiösen Praxis wider.

Selbst wenn sich natürlich nicht alle Länder perfekt in diese Muster einfügen, lässt sich in Bezug auf die Entwicklung der Kirchlichkeit und Religiosität in den letzten 20 Jahren doch im Großen und Ganzen feststellen, dass die Religion vor allem in den Ländern an Bedeutung gewonnen hat, in denen sich die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse schon vor und für lange Zeit auch nach dem politischen Umbruch als prekär darstellten, wo der Prozess der postkommunistischen Umgestaltung von

¹⁰ Siehe dazu *Miklós Tomka*, *Religious Change in East-Central Europe*, in: *Irena Borowik / Miklós Tomka* (Hg.): *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*, Kraków 2001, 26 f.; *Irena Borowik*, *Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries*, in: *Social Compass* 53 (2006), Heft 2, 270.

Weiterführende Literatur:

Olaf Müller, *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*, Wiesbaden 2013: Religionssoziologische Dissertationsschrift des Autors, die sich theoretisch fundiert und auf Basis einer Fülle empirischen Materials mit der Frage des religiösen Wandels in der Region beschäftigt.

Detlef Pollack / Irena Borowik / Wolfgang Jagodzinski (Hg.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg 1998: Sammelband, der den Stand der Forschung zur Entwicklung des religiösen Feldes in den ersten Jahren nach dem politischen Umbruch aus soziologischer und zeithistorischer Sicht reflektiert. Neben einzelnen Länderstudien finden sich auch vergleichende Beiträge, etwa zu den Themen Religion und Nationalismus, Nationalkirchen und Minderheitsreligionen sowie religiöse De-Institutionalisierung.

Paul M. Zulehner / Miklós Tomka / Inna Nalotova, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)europa. Entwicklungen nach der Wende*, Ostfildern 2008: Abschließender Band aus dem Projekt des Pastoralen Forums Wien und von Renovabis Freising „Aufbruch/New Departures“, der die Ergebnisse der zweiten Befragungswelle von 2007 vorstellt und teilweise mit den Resultaten der ersten Erhebung von 1997 vergleicht. Präsentiert werden Daten zur Rolle der Kirchen und der Religion auf der Basis von Bevölkerungsumfragen in 14 ost(mittel)europäischen Gesellschaften; ein gesondertes Kapitel ist der Orthodoxie gewidmet. Die Vorgängerbände sind in der Reihe „Gott nach dem Kommunismus“ ebenfalls im Schwabenverlag erschienen.

weit um sich greifenden sozialen Missständen (wie in Rumänien oder Bulgarien) und teilweise sogar von kriegerischen Auseinandersetzungen (Kroatien, Serbien, Bosnien-Herzegowina) begleitet war, und dass Religion auch in den Ländern boomt, die auf diesem Weg immer wieder zurückgeworfen wurden und auch heute noch erhebliche Hemmnisse zu überwinden haben (Russland, Ukraine, Moldawien). Demgegenüber ist in denjenigen Gesellschaften, in denen sich die ökonomische und politische Transformation verhältnismäßig erfolgreich gestaltet hat, der religiöse Aufschwung entweder weitgehend ausgeblieben (wie in Estland oder Slowenien), oder der Säkularisierungsprozess ist sogar weiter vorangeschritten (wie in Ostdeutschland und teilweise in der Tschechischen Republik).

Natürlich erklären die sozioökonomischen Gegebenheiten in den einzelnen Ländern und deren jeweilige Transformationsgeschichte nicht alles. Ohne Zweifel spielen kulturelle und historische Besonderheiten und Pfadabhängigkeiten in diesem Zusammenhang für den religiösen Wandel ebenfalls eine große Rolle. Um die Geschehnisse in der nachkommunistischen Zeit zu verstehen, muss man sich dabei zunächst die jüngere Geschichte und die jeweilige Ausgangssituation zu Beginn der 1990er-Jahre bewusst machen. Es waren wohl vor allem zwei Faktoren, welche in der Vergangenheit säkularisierungsfördernd gewirkt haben: Die Kombination aus einer – mehr oder weniger rigiden – politischen Unterdrückung und Verfolgung der Religionsgemeinschaften bzw. Gläubigen und einer zumindest partiell erfolgreichen „Modernisierung von oben“ hat in vielen Ländern dazu geführt, dass sich weite Teile der Bevölkerung in den Zeiten der kom-

munistischen Herrschaft von den Kirchen und der Religion entfernt hatten. Sehr gut nachzeichnen lässt sich dieser Prozess der sukzessiven Abspaltung ganzer Generationen vom religiösen Feld anhand der im Laufe der Zeit immer brüchiger werdenden intergenerationalen Vermittlung religiöser Wissensbestände und Praktiken. Die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts durch das Zusammenwirken von Familien, Schulen und Kirchen fast überall noch intakte Sozialisationskette wurde durch den Wegfall der Unterstützung der staatlichen Instanzen und die politische Ächtung der Kirchen und jeglicher religiöser Aktivitäten nicht nur in Bezug auf das öffentliche kirchliche Leben, sondern auch im privaten Rahmen vielerorts gesprengt. Insbesondere dort, wo die politischen Repressionen frühzeitig einsetzten und über einen langen Zeitraum andauerten, und wo die Modernisierungsprogramme relativ rigide bzw. erfolgreich umgesetzt wurden (wie in der Sowjetunion und in der DDR), führten sie zu einer besonders nachhaltigen Zerstörung religiöser Strukturen.

Was schließlich die Konstellation in vielen osteuropäischen Gesellschaften von der in den meisten westeuropäischen Ländern ebenfalls unterscheidet, ist die vielerorts neu entflammte Frage nach der Einheit von Nation und Religion, die oft auf Jahrhunderte alte Konflikte zurückgeht. So lässt sich die Tatsache, dass sich in Polen, Kroatien und Litauen sowie in den meisten orthodox geprägten Ländern so viele Menschen einer Konfession zugehörig fühlen und sich als religiös bezeichnen, sicherlich auch darauf zurückführen, dass es dort

selbstverständlich ist, sich als „guter“ Bürger des Landes (bzw. Angehöriger der entsprechenden Ethnie) zur eigenen Kirche zu bekennen. Die Tatsache, dass derartige Statements einen klaren Bezug zwischen der religiösen Tradition und der nationalen bzw. ethnischen Zugehörigkeit erkennen lassen, kann man in der Tat als Beleg dafür werten, dass in einigen Ländern eine Art „Deprivatisierung“ der Religion stattgefunden hat bzw. stattfindet.¹¹

Der Autor: geb. 1967; *Studium der Soziologie mit wirtschaftswissenschaftlicher Ausrichtung an der Technischen Universität Dresden; 1998 Diplom; 2011 Promotion an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; von 1999 bis 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Vergleichende Kultursoziologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder); seit 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionssoziologie, Institut für Soziologie und Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; wichtigste jüngere Publikationen: *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, Farnham–Burlington 2012 (hg. zusammen mit Detlef Pollack und Gert Pickel); *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*, Wiesbaden 2013; *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014 (zusammen mit Detlef Pollack, Gergely Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell).*

¹¹ Die These, dass die Religion in den letzten Jahrzehnten entgegen früherer Annahmen nicht in den privaten Bereich abgedrängt wurde, sondern zunehmend in die Öffentlichkeit zurückgekehrt ist, wird vor allem von José Casanova vertreten; vgl. sein viel diskutiertes Werk: *Public Religions in the Modern World*, Chicago–London 1994.

Martin Zückert

Konfession und nationale Staatlichkeit

Ein vergleichender Blick auf die Kirchen in Tschechien und der Slowakei

◆ Martin Zückert fragt, wie die unterschiedliche Kirchenbindung in Tschechien und der Slowakei – trotz gemeinsamer kommunistischer Geschichte – zu erklären ist. In Tschechien wurde vielfach zwischen nationaler Tradition und kirchlicher Entwicklung differenziert, etwa durch die Distanzierung von der katholischen Kirche, die man als Stütze der Habsburgermonarchie betrachtete. In der Slowakei hingegen wurde und wird der katholischen Kirche eine bedeutsame Rolle in der nationalen Entwicklung zugeschrieben, nicht zuletzt im durchaus ambivalenten Rückblick auf den faschistischen slowakischen Staat 1939–1945. (Redaktion)

„Die Zeit will uns nicht mehr! Diese Zeit will sich erst selbständige Nationalstaaten schaffen! Man glaubt nicht mehr an Gott. Die neue Religion ist der Nationalismus. Die Völker gehen nicht mehr in die Kirchen. Sie gehen in nationale Vereine.“¹ Mit diesen Worten lässt Joseph Roth in seinem Roman *Radetzkmarsch* den monarchietreuen Grafen Chojnicky die Krise der Habsburgermonarchie erklären. Die Vorstellung eines Übergangs von religiösen zu nationalen Bindungen erscheint uns in der Gegenwart zunächst wie ein historisch längst überholtes Phänomen. Doch auch in einer Zeit, in der über das Verschwinden des Nationalstaats und die Schaffung übernationaler Ordnungen diskutiert wird, beeinflussen Entwicklungen aus der Zeit der Nationalbewegungen das politische Geschehen. So wurden zuletzt im Kontext des Gedenkens an den Beginn des Ersten Weltkriegs vor 100 Jahren gegenwärtige Konflikte wie im ehemaligen Jugoslawien

oder der Ukraine mit der spannungsreichen Entwicklung des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Verbindung gebracht. Gerade die genannten Beispiele, bei denen auch religionshistorische Einflüsse virulent wurden, zeigen zudem, dass religiöse Bindungen bei der nationalen Mobilisierung eine bedeutsame Rolle einnehmen konnten.

Die Schilderung des Grafen Chojnicky verweist darauf, dass mit den Nationalbewegungen neben den Kirchen neue Deutungsmächte entstanden waren, die auf den Alltag der Menschen einwirkten. Nationale Feiern oder Formen des Gefallenengedenkens sind Beispiele dafür, wie integrierend diese Deutungen sein konnten, was wiederum mit einer Abgrenzung gegenüber anderen einherging. Die Diagnose des Grafen Chojnicky ist freilich nur zum Teil zutreffend. Dem von Historikern analysierten Prozess einer „Sakralisierung der Nation“ stand nämlich oft auch eine

¹ Joseph Roth, *Radetzkmarsch*. Roman (dtv 11862), München 91994, 196.

„Nationalisierung der Religion“ gegenüber.² Die bis in die jüngste Vergangenheit hinein wirkmächtige Bindung der polnischen Nationalbewegung an den Katholizismus wird zum Beispiel dann erklärbar, wenn man seine Entstehungsbedingungen zwischen den Teilungsmächten des 19. Jahrhunderts, dem protestantisch dominierten Preußen und dem orthodoxen Russland, berücksichtigt. Die hier sehr verkürzt skizzierte polnische Entwicklung ist freilich nicht unmittelbar auf andere Fälle übertragbar, doch macht sie sensibel dafür, nach der Rolle von Religion und Konfession bei der Entwicklung von Nationalbewegungen zu fragen. Nicht allein die Gegensätze zwischen kirchlichen und säkularen Bestrebungen oder das insbesondere für Deutschland wirkmächtige Phänomen des Bi-Konfessionalismus prägten die Entwicklung der Kirchen in den europäischen Gesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts und wirken sich bis in die Gegenwart hinein aus. Vielmehr ist davon auszugehen, dass auch Phasen nationaler Mobilisierung die Form und die Intensität konfessioneller Bindungen beeinflussen konnten. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass immer auch nach der aktiven Rolle von Kirchen in diesem Prozess zu fragen ist.

Im Folgenden sollen für Tschechien und die Slowakei die historischen Hintergründe analysiert werden, die trotz jahrzehntelanger gemeinsamer Vergangenheit

im tschechoslowakischen Staat dazu führten, dass sich der gesellschaftliche Stellenwert der Kirchen in beiden Ländern in der Gegenwart stark unterscheidet. Dabei wird insbesondere das Verhältnis von Religion und Nation im Prozess der Staatsbildung im Laufe des 20. Jahrhunderts analysiert.

1 Historische Entwicklung und Kirchenbindung

Als Papst Benedikt XVI. im September 2009 zu einer Reise in die Tschechische Republik aufbrach, richteten zahlreiche Journalisten ihren Blick auf das dortige religiöse Leben. Tenor der Berichterstattung war der Verweis auf die geringe Kirchenbindung der Tschechen.³ Tatsächlich bekannte sich nach den Volkszählungsergebnissen von 2001 lediglich ein knappes Drittel der Bevölkerung zu einer christlichen Glaubensgemeinschaft, davon die große Mehrheit zur katholischen Kirche.⁴ In den Artikeln über den Papstbesuch wurde die Kirchendistanz der Tschechen zumeist mit der kommunistischen Kirchenpolitik in der Tschechoslowakei vor 1989 erklärt. Bei einem vergleichenden Blick auf die Entwicklung in Tschechien und in der Slowakei verliert diese plakative Erklärung jedoch an Wert. Wäre nämlich die vierzigjährige Herrschaft der Kommunisten der allein ausschlaggebende Grund

² Vgl. hierzu allgemein: *Martin Schulze Wessel* (Hg.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 27), Stuttgart 2006.

³ Vgl. u. a.: *Klaus Brill*, *Mühselige Mission. Papstbesuch in Tschechien*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 26.9.2009. <http://www.sueddeutsche.de/politik/papstbesuch-in-tschechien-muehselige-mission-1.36443> (Abruf: 20.1.2014).

⁴ *Miroslav Tižik*, *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku* [Religion im öffentlichen Leben in der Slowakei], Bratislava 2011, Anlage 1. Demnach bekannten sich 26,8% der Tschechen zur Römisch-Katholischen Kirche, 1% zur Tschechoslowakischen Kirche sowie 1,2% zur Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder.

für die geringe Kirchenbindung der Tschechen in der Gegenwart, so ließe sich kaum begründen, warum sich in der Slowakei im Unterschied zum Nachbarland im Jahr 2001 etwa vier Fünftel der Bevölkerung zu einer christlichen Kirche bekannten.⁵ Auch wenn es regionale Unterschiede gegeben haben mag, waren Tschechen und Slowaken doch über vier Jahrzehnte in einem gemeinsamen Staat mit den kirchenfeindlichen Maßnahmen des kommunistischen Regimes konfrontiert, die im Wesentlichen einer Linie folgten: Die Kirchen sollten unter staatliche Kontrolle gebracht werden.⁶ Insbesondere das Vorgehen gegen die katholische Kirche als größte Glaubensgemeinschaft basierte in beiden Landesteilen auf einheitlichen Aktionen, wie etwa das Verbot der Ordensgemeinschaften oder die versuchte Profanierung von Übergangsritualen zeigen.⁷ Die erwähnte Deutung führt letztlich dazu, dass man eine voranschreitende Säkularisierung in Tschechien mit der kommunistischen Herrschaft erklärt, während mit der gleichen Ursache in der Slowakei das Aufblühen der Religion nach 1989 begründet und partiell die Forderung, die Kirchen sollten im Staat eine

Rolle wie vor 1948 einnehmen, verbunden wird.⁸

Weiter ausholende Analysen verweisen deswegen darauf, dass die Tschechische Republik nicht allein wegen der Kirchenverfolgung zwischen der kommunistischen Machtübernahme im Jahr 1948 und der „Samtenen Revolution“ im Herbst 1989 heutzutage neben Estland und der ehemaligen DDR „zu den am stärksten säkularisierten Ländern Europas“ zähle.⁹ Doch auch die manchmal zu findende Erklärung, den Grad der Kirchenbindung mit der in Tschechien und der Slowakei unterschiedlich verlaufenen gesellschaftlichen Modernisierung zu erklären, greift letztlich zu kurz.¹⁰ Es trifft zwar zu, dass es in vielen Teilen Tschechiens bereits seit dem 19. Jahrhundert zu umfassenden Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozessen gekommen war, während die Slowakei noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in weiten Teilen als Agrarland angesehen werden kann. Doch eine vor allem nach 1945 forcierte Industrialisierungspolitik, die darauf zielte, die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in der Tschechoslowakei anzugleichen, führte in wenigen

⁵ Ebd., Anlage 1. Zur Römisch-Katholischen Kirche bekannten sich 68,9% der Slowaken, zur Griechisch-Katholischen Kirche 4,1%, zur Evangelischen Kirche A.B. 6,9%, zur orthodoxen Kirche 0,9%.

⁶ Jaroslav Cuhra, Staat und Kirchen in der Tschechoslowakei, in: Martin Schulze Wessel / Martin Zückert (Hg.), Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, München 2009, 555–616.

⁷ Stanislav Balík / Jiří Hanuš, Katolická církev v Československu 1945–1989 [Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei 1945–1989], Brno 2007, 155–192.

⁸ Vgl. Miroslav Tížik, Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku (s. Anm. 4), 14.

⁹ Petr Fiala, Labor der Säkularisierung. Kirche und Religion in Tschechien, in: Osteuropa 59 (2009), Heft 6, 93–100. Vgl. auch: Markus Bauer, Schwieriges Missionsland. Zur Lage der katholischen Kirche in Tschechien vor dem Papstbesuch, in: Herder-Korrespondenz 63 (2009), Heft 9, 443–447.

¹⁰ So sieht Paul Zulehner die Slowakei zum Teil noch als Agrarland, auch wenn es dort nach 1989 einen wirkungsvollen Modernisierungsschub gegeben habe. Paul M. Zulehner, Europas Religionen im Modernisierungsstress, in: Hans Marté / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer (Hg.), Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009 (Pro Oriente 33), Innsbruck–Wien 2010, 28–32, hier 29.

Jahrzehnten auch in der Slowakei zu umfassenden Veränderungen. Zöge man eine erst noch genauer zu definierende gesellschaftliche „Modernisierung“ als entscheidenden Faktor heran, um den Grad der Säkularisierung eines Landes zu bemessen, müsste die Slowakei das westliche Nachbarland hinsichtlich der geringen Kirchenbindung im Laufe der Zeit einholen bzw. bereits eingeholt haben. Der Verweis auf wirkkräftigere tradierte Kirchenbindungen in der Slowakei, die sich freilich auch in einigen ländlichen Regionen Tschechiens finden lassen, reicht somit allein nicht aus, um die unterschiedlich verlaufene Entwicklung in Tschechien und der Slowakei zu erklären.

2 Die tschechoslowakische Staatsgründung und die Kirchen

Wie aber lässt sich der unterschiedliche Stellenwert der Kirchen in Tschechien und der Slowakei über die genannten Einflüsse hinaus erklären? In einem Beitrag über die Auswirkungen der Modernisierung auf die Kirchen in Europa spricht Paul Zulehner davon, dass protestantische Kulturen im modernen Europa womöglich der kommunistischen „Religions- und Kirchenvernichtungspolitik“ weit weniger standgehalten haben als katholische, da der Protestantismus bedingt durch das von ihm mitgeprägte „moderne Verständnis der Person“ und das Fehlen einer tragfähigen „Ekklesiologie“ durch eine „institutionelle Auflösungsneigung“ geprägt sei.¹¹ Als

Beispiel für die resistenteren katholischen Kulturen nennt er Polen, Kroatien und die Slowakei, während er für die protestantischen Kulturen Ostdeutschland, Estland und Tschechien als die inzwischen „am meisten atheisierten Kulturen Europas“ anführt.¹²

Problematisch erscheint zunächst die Vorstellung von säkularisierten Gesellschaften oder atheisierten Kulturen. Gerade die tschechische Gesellschaft kann in ihrer Entwicklung nach 1989 weniger als atheistisch, sondern eher als antikirchlich orientiert beschrieben werden. So verweisen Soziologen auf das Phänomen privatisierter Religiosität, auf weit verbreitete Formen spirituellen Lebens und die Attraktivität neuer religiöser Bewegungen.¹³ Den erwähnten Beschreibungen zu Tschechien geht es somit offensichtlich in erster Linie um den Grad der Kirchenbindung bzw. den Stellenwert der traditionellen Kirchen in der Gesellschaft. Zulehners Überlegungen lassen aber vor allem deswegen aufhorchen, da er Tschechien zu den protestantischen Kulturen zählt. Eine solche vom Autor nicht weiter erläuterte Zuordnung überrascht zunächst bei einem Blick auf die vorliegenden Zahlen. Auf dem Gebiet der heutigen Tschechischen Republik bekannten sich bis zum Beginn der kommunistischen Herrschaft etwa drei Viertel der Bevölkerung zur katholischen Kirche, während nur etwa jeder zwanzigste einer evangelischen Denomination angehörte. Trotz der einschneidenden Veränderungen während der kommunistischen Zeit und dem Wandel

¹¹ Paul M. Zulehner, *Europas Religionen im Modernisierungsstress* (s. Anm. 10), 30.

¹² Ebd., 30f.

¹³ Zdeněk R. Nešpor, *Religion in der tschechischen Gesellschaft nach 1989*, in: Martin Schulze Wessel/Martin Zückert (Hg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte* (s. Anm. 6), 877–894.

nach 1989 ist die katholische Kirche auch in der Gegenwart mit Abstand die größte Konfession des Landes.¹⁴ Gleichwohl weist Zulehner auf einen wirkungsmächtigen Zusammenhang hin. Nach der Gründung der Tschechoslowakischen Republik im Jahr 1918 blieb der Katholizismus im tschechischen Landesteil zwar eindeutig Mehrheitskonfession, er hatte jedoch seine politisch und gesellschaftlich prägende Position eingebüßt. Die tschechische Nationalbewegung hatte sich bereits im 19. Jahrhundert in Distanz zum katholischen Staatskirchentum der Habsburgermonarchie entwickelt. Religiöse Bewegungen der böhmischen Geschichte wie der Husitismus oder die der böhmischen Brüder wurden nun in einer nationalen Adaption rezipiert, wie etwa die Feiern zum 510. Jahrestag der Verbrennung von Jan Hus im Jahr 1925. Die staatlich propagierten Feiern führten letztlich zu einem Konflikt mit dem Vatikan, dessen Gesandter aus Protest aus Prag abreiste.¹⁵

Die Protagonisten der Staatsgründung setzten auf eine Distanzierung von der untergegangenen Monarchie und der katholischen Kirche, die als prägende Stütze des alten Regimes wahrgenommen wurde. In Prag machte der Satz die Runde, man habe mit „Wien“ abgerechnet, nun werde man noch mit „Rom“ abrechnen. Die Bezugnahmen auf protestantische Traditionen sowie auf Jan Hus spielten eine wichtige

Rolle in der nationalen Repräsentation, die evangelischen Kirchen blieben jedoch weiterhin Minderheitenkirchen, auch wenn ihnen bekannte Vertreter des politischen Lebens wie der erste Präsident der Republik, Tomáš Garrigue Masaryk, angehörten.

Als einschneidend erwies sich dagegen die Gründung der Tschechoslowakischen Kirche. Sie entstand zunächst aus einer Reformbewegung tschechischer Priester innerhalb der katholischen Kirche, die dann jedoch letztlich zum Schisma führte. Ziel war nun die Errichtung einer Nationalkirche, die zunächst von einer Übertrittsbewegung profitierte. Die Zahl der Konversionen ebte zwar im Laufe der Zwischenkriegszeit ab, doch hatte die katholische Kirche bis dahin einen Reformflügel mit zahlreichen Priestern sowie mehrere hunderttausend Mitglieder verloren. Die Tschechoslowakische Kirche schwankte in der Folgezeit zwischen verschiedenen religiösen Einflüssen, konnte ihren Anspruch, Nationalkirche des neuen Staates zu werden, jedoch nie einlösen. Heute versteht sie sich als eine evangelische Kirche. Auch wenn sie in der Slowakei nie richtig Fuß fassen konnte, hält sie bis heute an ihrem in der Staatsgründungsphase gewählten Namen fest.¹⁶

Die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen ebten im Laufe der 1920er-Jahre ab. Die Beziehungen zwischen der

¹⁴ Vgl. Anm. 4.

¹⁵ Pavel Marek, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen, in: *Martin Schulze Wessel / Martin Zückert* (Hg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte* (s. Anm. 6), 3–46, hier 17.

¹⁶ Sie ist somit eine der wenigen Institutionen, die nach der Trennung 1993 noch an den gemeinsamen Staat erinnert. Ein Grund für die Beibehaltung des Namens ist freilich, dass die Kirche während der nationalsozialistischen Herrschaft gezwungen war, sich in „böhmisch-mährische Kirche“ umzubenennen. Eine ähnliche Benennung ist deswegen in der Gegenwart kaum vorstellbar. Zur Geschichte der Tschechoslowakischen Kirche vgl. die Beiträge von *Martin Schulze Wessel* und *Martin Teplý* in: *Martin Schulze Wessel / Martin Zückert* (Hg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte* (s. Anm. 6).

Prager Regierung und dem Heiligen Stuhl normalisierten sich und wurden mit dem im Jahr 1927 vereinbarten „Modus vivendi“, einem Vertrag, der die Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche regelte, auf eine neue Basis gestellt. Auch wenn es nicht zur vollständigen, von der Staatsführung zunächst angestrebten Trennung von Staat und Kirche gekommen war, hatte sich im tschechischen Landesteil ein religiöser Pluralismus durchgesetzt, durch den konfessionelle Deutungen in den Hintergrund gedrängt wurden.¹⁷ Staatlich propagierte Feiern wie das Wenzelsjubiläum im Jahr 1929 konnten im Rahmen kirchlicher Erneuerungsbestrebungen als katholisches Fest interpretiert werden, doch entfaltete sich das Gedenken an den national gedeuteten böhmischen Landespatron eben auch jenseits der Kirchenräume. Auch wenn der nationale Faktor in der kirchlichen Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert eine bedeutende Rolle gespielt hatte – zu denken ist insbesondere an das deutsch-tschechische Verhältnis und damit verbundenen innerkirchlichen Debatten über eine nationale Abgrenzung –, erfolgte die Entwicklung der tschechischen Nationalbewegung und die Ausbildung eines selbstständigen Staates im Rahmen der Tschechoslowakei doch weitgehend losgelöst vom kirchlichen Bereich oder einer konfessionellen Mobilisierung.

3 Nation und Konfession in der Slowakei

Die aus historischer Sicht häufig kritisch beurteilte Idee, aus Tschechen und Slowaken nach 1918 eine Nation in einem gemeinsamen Staat zu bilden, hatte aus zeitgenössischer Perspektive durchaus das Potenzial zur Verwirklichung. Bei der Bildung dieser „synthetischen Nation“¹⁸ ging es neben der Frage nach der Attraktivität des Staatsmodells auch darum, welchen Einfluss die sozialen und kulturellen Unterschiede zwischen beiden Landesteilen haben würden.

Für die Slowakei kann im Vergleich zu den böhmischen Ländern eine größere, historisch gewachsene konfessionelle und ethnische Vielfalt konstatiert werden. Hierzu zählt auch die konflikthafte Gemengelage konfessioneller (orthodoxe und unierte griechisch-katholische Kirche) und ethnischer Zugehörigkeiten (slowakisch, ruthenisch, ukrainisch) in der Ostslowakei, die in diesem Aufsatz nicht weiter verfolgt werden kann.¹⁹ Auch wenn die kirchlichen Eliten sich vor dem Ersten Weltkrieg in hohem Maße auf das Königreich Ungarn, zu dem das Territorium der Slowakei bis 1918 gehörte, orientiert hatten, trugen die katholische und die evangelische Kirche A.B. zur nationalen Mobilisierung der Slowaken bei. Vertreter der wesentlich kleineren evangelischen Kirche waren dabei zu-

¹⁷ Vgl. hierzu: *Pavel Marek*, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen (s. Anm. 15), 9–14 und 20 f.

¹⁸ *Hans Lemberg*, Unvollendete Versuche nationaler Identitätsbildungen im 20. Jahrhundert im östlichen Europa: die „Tschechoslowaken“, die „Jugoslawen“, das „Sowjetvolk“, in: *Helmut Berding* (Hg.), Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1154), Frankfurt a. M. 1994, 581–607.

¹⁹ *Peter Švorc*, Konfession und Nation in der Ostslowakei vor und nach der Wende, in: *Hans Martel / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer* (Hg.), Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa (s. Anm. 10), 227–239.

nächst agiler. Zudem unterstützten einige bekannte evangelische Slowaken den Gedanken einer tschechisch-slowakischen Annäherung. Häufig wird darauf verwiesen, dass die nach 1918 den gemeinsamen Staat tragende Schicht in der Slowakei zu einem überdurchschnittlichen Anteil dem protestantischen Milieu entstammte. So waren drei Viertel der 106 slowakischen Repräsentanten, die 1918 eine pro-tschechoslowakische Deklaration unterschrieben, evangelisch.²⁰ Die katholisch orientierte slowakische Volkspartei, die sich zunächst konstruktiv zum Staatsaufbau stellte, entwickelte sich dagegen allmählich zu einer autonomistischen Bewegung, die auf reale oder vermeintliche Benachteiligungen von Slowaken im zentral organisierten Staat verwies. Die vom Priester Andrej Hlinka geführte Partei vereinte somit katholische Interessen gegenüber dem laizistisch orientierten Staat mit einer Regionalbewegung. Die Verbindung von konfessioneller Ausrichtung und national-autonomistischer Konzeption wurde somit politische Praxis. Zwar vertrat auch die kleinere, protestantisch dominierte Slowakische Nationalpartei einen Autonomiekurs, doch blieb für viele Zeitgenossen der Eindruck einer besonderen Nähe slowakischer Protestanten zum tschechoslowakischen Staat und einer mangelnden Repräsentation der slowakischen Katholiken in der Politik bestehen, was in den 1920er-Jahren auch zu Spannungen zwischen den Konfessionen führen sollte.²¹

Auch wenn die Darstellung der politischen Milieus hier oberflächlich bleiben muss, verweist sie doch auf für die weitere Entwicklung wichtige Unterschiede zwischen beiden Ländern. Die Verbindung von kirchlicher Zugehörigkeit und nationalpolitischer Ausrichtung spielte in der Slowakei anders als in Tschechien eine wichtige Rolle und wirkte sich in der Folgezeit aus. Als inzwischen stärkste politische Kraft konnte die slowakische katholische Volkspartei schließlich im Windschatten des „Münchener Abkommens“ von 1938 gegenüber Prag die Autonomie der Slowakei durchsetzen. Als die Tschechoslowakei im März 1939 vom nationalsozialistischen Deutschland zerstört wurde, entstand unter deutscher Suprematie der Slowakische Staat, an dessen Spitze mit Jozef Tiso ein katholischer Priester stand. Die Slowakei entwickelte sich zu einem faschistischen Staat, der judenfeindliche Maßnahmen ergriff, zugewanderte Tschechen zwangsweise abschoob und der katholischen Kirche eine herausragende Stellung einräumte. Der politische Wandel von 1938/39 hatte zudem konfessionspolitische Folgen, wie zum Beispiel die Quotierung der Staatsangestellten nach kirchlicher Zugehörigkeit.²²

4 Zur Entwicklung im Zweiten Weltkrieg

Beeinflusst durch die politischen Bedingungen entwickelten sich die kirchlichen

²⁰ Peter Švorc, Slowakische Protestanten und ihre Rolle im politischen Leben der Tschechoslowakei am Anfang der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts, in: *Karl Schwarz / Peter Švorc* (Hg.), *Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei. Kirchen- und konfessionsgeschichtliche Beiträge*, Wien 1996, 195–210, hier 200.

²¹ Ebd., 204–206.

²² *Ladislav Suško*, *Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku 1938/39 v zkradle cirkevnej tlače* [Die evangelische Kirche augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei 1938/39 im Spiegel der Kirchenpresse], in: *Historický časopis* 49,1 (2001), 63–84, hier 79 und 83 f.

Verhältnisse auch während des Zweiten Weltkriegs in unterschiedliche Richtungen. Die tschechische Bevölkerung kam nach der Errichtung des „Protektorats Böhmen und Mähren“ unter nationalsozialistische Herrschaft. Die katholische Kirche wurde nun zum einen zum Ort, an dem zum Beispiel bei Wallfahrten nationale Bindungen artikuliert werden konnten. Zum anderen drohte ihr die politische Instrumentalisierung, als die Nationalsozialisten in der zweiten Kriegshälfte versuchten, die katholische Kirche in antibolschewistische Kampagnen einzubinden. Tschechische Katholiken und Protestanten beteiligten sich am Widerstand gegen die Besatzer, doch wurden sie letztlich eher aus nationalen Gründen als aus kirchlichen Motiven verfolgt.²³ In der Slowakei wirkte sich dagegen die Nähe der katholischen Kirche zu dem mit Deutschland kollaborierenden Regime aus. Der von bürgerlichen und kommunistischen Widerstandsgruppen im August 1944 ausgelöste Aufstand gegen das Regime und die nationalsozialistische Suprematie wurde von deutschen Verbänden niedergeschlagen. Als historischer Ort, an dem sich grundsätzliche Fragen der slowakischen Geschichte bündelten, wird dieser Aufstand bis heute intensiv diskutiert.²⁴ Immer wieder ist zu lesen, dass der Aufstand in Regionen mit einem hohen protestantischen Bevölkerungsanteil

besonders unterstützt worden wäre. Eine solche Interpretation wird den komplexen militärischen und politischen Verhältnissen allerdings nicht gerecht. Dass jedoch immer wieder auf solche Deutungen Bezug genommen wird, zeigt, welche Wertigkeit der Frage konfessioneller Zugehörigkeit in der modernen slowakischen Geschichte eingeräumt wird.

5 Auswirkungen nach 1945

Nach der Wiedererrichtung der Tschechoslowakei ging es für die kirchlichen Milieus darum, ihre Positionen in einer durch Krieg und Gewaltherrschaft veränderten Gesellschaft neu zu bestimmen. Die Kirchen in den böhmischen Ländern waren mit den Folgen der Vertreibung der Deutschen und ihrer rechtlich-moralischen Bewertung konfrontiert, entwickelten hierbei jedoch keine grundsätzliche von der Politik abweichenden Positionen. Unter den Stichworten „Nationalisierung“ und „Sozialisierung“ stehende politische Bestrebungen stießen in der Gesellschaft überwiegend auf Zustimmung. Die Kirchen verteidigten zwar ihre Rechte, trugen aber einen auf weit reichende gesellschaftliche Veränderungen zielenden politischen Konsens zunächst mit.²⁵ Im Unterschied hierzu kam es in der Slowakei, in der nach

²³ So argumentiert *František Halas*, *Fenomén Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svatého stolce, České země a Vatikán* [Phänomen Vatikan. Idee, Geschichte und Gegenwart des Papsttums, die Diplomatie des Heiligen Stuhls, die böhmischen Länder und der Vatikan], Brno 2004, 579.

²⁴ *Elena Mannová*, Jubiläumskampagnen und Uminterpretationen des Slowakischen Nationalaufstands von 1944, in: *Rudolf Jaworski / Jan Kusber* (Hg.), *Erinnern mit Hindernissen. Osteuropäische Gedenktage und Jubiläen im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts* (Mainzer Beiträge zur Geschichte Osteuropas 4), Berlin 2011, 201–240.

²⁵ Vgl. *Martin Zückert*, Religion und Kirchen zwischen den Diktaturen 1945–1948, in: *Martin Schulze Wessel / Martin Zückert* (Hg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte* (s. Anm. 6), 497–544.

1945 nur zwei Parteien erlaubt wurden, zu einem politischen Gegensatz. Der Kommunistischen Partei stand die Demokratische Partei gegenüber, die das bürgerliche Lager repräsentierte. Dabei erwies es sich aufgrund der Entwicklung bis 1945 als schwierig, in der Partei zu einer Kooperation zwischen katholischem und evangelischem politischem Milieu zu kommen. Weitaus problematischer war es jedoch, dass die katholische Kirche und damit auch die katholisch orientierten Vertreter der Demokratischen Partei, aufgrund ihrer Nähe zum ehemaligen Regime in der

Defensive standen und jederzeit von den Kommunisten attackiert werden konnten. Der Gegensatz kulminierte in der Debatte um die Verurteilung und Hinrichtung des ehemaligen Präsidenten Jozef Tiso im Jahr 1947.²⁶

Die Bedeutung konfessioneller Zugehörigkeiten und der Streit um den Stellenwert der katholischen Kirche in der Gesellschaft hatten in der Slowakei somit eine andere Dimension als im tschechischen Landesteil. Die Machtübernahme der Kommunisten und die einsetzenden kirchenfeindlichen Maßnahmen ließen diese Unterschiede für einen längeren Zeitraum in den Hintergrund rücken. Die konfessionelle Aufladung der politischen Geschichte blieb allerdings auch in der Zeit des Staatssozialismus spürbar. Ein wichtiger Faktor war hierbei der Einfluss des slowakischen Exils, in dem ehemalige Exponenten des Slowakischen Staates eine wichtige Rolle einnahmen. Bei ihnen verbanden sich die Ablehnung der kommunistischen Tschechoslowakei mit der positiven Bewertung des Katholizismus und einer problematischen Rechtfertigungsstrategie für den Slowakischen Staat der Jahre 1939–1945.

Auch wenn sich Artikulationsformen kirchlicher Zugehörigkeit in der Slowakei quantitativ auf einem etwas höheren Niveau als in Tschechien befanden, wirkten sich auch hier langfristig die kirchenpolitischen Maßnahmen der Kommunisten aus und führten zu einem Rückgang kirchlicher Praxis.²⁷ Zugleich boten die Kirchen in beiden Landesteilen Nischen, die für Widerspruch und alternative Ansätze

Weiterführende Literatur:

Martin Schulze Wessel / Martin Zückert (Hg.), Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, München 2009. Überblickswerk zur kirchlichen und religiösen Entwicklung Tschechiens mit Beiträgen zur Geschichte der Kirchen und Religionsgemeinschaften, zum Verhältnis von Staat und Kirche und zum Wandel von Religion und Gesellschaft.

Hans Marte / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer (Hg.), Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009 (Pro Oriente 33), Innsbruck–Wien 2010. Tagungsband zu einem Symposium, das anlässlich des 20. Jahrestages des Falls des Eisernen Vorhangs stattfand. Der Band versammelt zahlreiche Länderstudien aus historischer und theologischer Perspektive.

²⁶ Vgl. *James Ramon Felak*, After Hitler, before Stalin. Catholics, Communists, and Democrats in Slovakia, 1945–1948, Pittsburgh 2009.

²⁷ *František Mikloško*, Katholische Dissidenz, „Sanfte Revolution“ und die Situation danach. Vierzig lange Jahre des Fastens und zwei Jahrzehnte der Freiheit in der Slowakei, in: *Hans Marte / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer* (Hg.), Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa (s. Anm. 10), 240–247, hier 241.

genutzt werden konnten. Insbesondere katholische Initiativen wie die anlässlich des 1100. Todestages des heiligen Method organisierte Wallfahrt nach Velehrad im Jahr 1985 oder die „Kerzendemonstration“ in Bratislava im Jahr 1988 wurden zu historischen Orten der antikommunistischen Opposition.²⁸

6 Zur Entwicklung nach 1989

Die Veränderungen des Jahres 1989 ließen kirchliche Vertreter auf eine breitenwirksame religiöse Erneuerung hoffen. In Tschechien erfüllten sich diese Erwartungen nicht, in der Slowakei wiederum verlief die Entwicklung komplexer als es die Zahlen auszudrücken vermögen. Nicht selten findet sich dort das Bild, wonach die kommunistische Herrschaft eine monolithische Phase der Fremdherrschaft gewesen sei, weswegen man nun an die Zeit davor anknüpfen müsse. Eine solche Sichtweise übersieht, dass auch das kirchliche Leben vor 1989 beeinflusst war von der gesellschaftlichen Entwicklung, die nicht allein durch den Gegensatz von Regime und Kirche erklärbar ist. Dieser Blickwinkel erschwerte es aber auch, den Stellenwert der Kirchen nach 1989 zu verstehen. Als wichtiges Element erweist sich hierbei die Frage nach der Herausbildung einer „slowakischen Identität“, die bereits vor 1989 eine zunehmende Rolle spielte, aber nach der Wende und insbesondere nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1993 virulent wurde. Gegensätzliche Interpre-

tationen der Geschichte des Slowakischen Staates der Jahre 1939–1945 markieren eine gesellschaftliche Scheidelinie. Für die katholische Kirche erweist sich hierbei die Nähe einiger kirchlicher Kreise zu nationalistischen Parteien als problematisch. Das Zusammenspiel national-slowakischer Gruppen mit national orientierten kirchlichen Kreisen beeinflusst somit die Stellung der katholischen Kirche in der sich wandelnden slowakischen Gesellschaft.

Historisch bedingt unterscheidet sich der gesellschaftliche Stellenwert der Kirchen in Tschechien und der Slowakei in der Gegenwart. Deutlich wird dies unter anderem bei der Frage der Kirchenrestitution. Während das slowakische Parlament bereits 1992 allen Kirchen das nach 1948 beschlagnahmte Eigentum zurückgab,²⁹ finden in Tschechien bis in die Gegenwart hinein politische Debatten über den Kirchenbesitz und das Ausmaß der Restitution statt.³⁰ Bei dieser Frage geht es nicht nur um die heutige Position der Kirchen in Staat und Gesellschaft und um die Bewertung der kommunistischen Vergangenheit. Vielmehr geht es letztlich auch darum, welcher Stellenwert den Kirchen in der neueren Geschichte der beiden Nationen zugeordnet wird. Während in der Slowakei vor allem der katholischen Kirche eine bedeutsame Rolle in der nationalen Entwicklung zugeschrieben wird, erfolgt in Tschechien vielfach eine Differenzierung zwischen nationaler Tradition und kirchlicher Entwicklung. Dies zeigt sich symbolisch bei der vor einigen Jahren geführten Debatte, ob der Prager Veitsdom vom Staat oder der Kirche

²⁸ Ebd., 243–245.

²⁹ Ebd., 245.

³⁰ Jaroslav Šebek, Die Katholische Kirche in den böhmischen Ländern nach 1989. Die Veränderungen des kirchlichen Lebens im „Land der stillen Frömmigkeit“, in: Hans Martel / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer (Hg.), Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa (s. Anm. 10), 248–262.

zu verwalten sei. Dahinter steht letztlich die Frage, ob der Dom primär ein religiöser Raum ist oder unabhängig davon ein national bedeutsamer Ort, an dem böhmische Könige gekrönt und bestattet wurden.

Auch wenn Nationsentwürfe als dominante gesellschaftliche Orientierungspunkte an Bedeutung verloren haben, wirken sie, wie sich etwa bei Krisen des politischen Einigungsprozesses in Europa zeigt, bis in die Gegenwart nach. Wie am Beispiel Tschechiens und der Slowakei sichtbar wird, steht die konfessionelle Entwicklung eines Landes oft in Zusammenhang mit der Ausrichtung nationaler Bewegungen. Die Analyse solcher Prozesse kann somit dazu beitragen, den Stellenwert der Kirchen in den heutigen Gesellschaften im Abgleich mit den gängigen Interpretationsmustern zu differenzieren.

Damit verbunden ist keine Bewertung der inneren Entwicklung der Kirchen, doch öffnet sich dadurch der Raum für weitere Überlegungen. Während die evangelischen Kirchen in beiden Ländern strukturell als „Minderheit“ agieren, differiert das Bild bei der katholischen Kirche. In Tschechien

muss sie sich in einem pluralen Umfeld positionieren, in der Slowakei erscheint ihre Situation dagegen in Politik und Gesellschaft polarisiert. Was dies für Auseinandersetzungen um Tradition und Erneuerung oder die Vitalität und Offenheit einer Kirche bedeutet, darüber lohnt sich auch in Zukunft zu reflektieren.

Der Autor: *Dr. Martin Zückert, geb. 1973, Studium der Geschichte, Soziologie und Volkskunde/Europäische Ethnologie in Freiburg i.Br. und Wien, seit 2006 Geschäftsführer des Collegium Carolinum – Forschungsstelle für die böhmischen Länder in München; Publikationen: Zwischen Nationsidee und staatlicher Realität. Die tschechoslowakische Armee und ihre Nationalitätenpolitik 1918–1938, München 2006; zus. mit Laura Hölzlwimmer (Hg.): Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation, München 2007; zus. mit Jürgen Zarusky (Hg.): Das Münchener Abkommen von 1938 in europäischer Perspektive, München 2013.*

Rudolf Prokschi

Im Osten etwas Neues?

Orthodoxie in Osteuropa

◆ Begriffe wie „Orthodoxie“ und „Ostkirchen“ vermitteln den irreführenden Eindruck von Einheitlichkeit. Orthodoxe Christen betrachten sich, was den Inhalt des Glaubens betrifft, als *eine* Kirche, die sich aber in mehreren „autokephalen“ (selbstständigen) Landeskirchen verwirklicht. Rudolf Prokschi, Vorstand des Instituts für Historische Theologie/FB Theologie und Geschichte des christlichen Ostens an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, beleuchtet in seinem Beitrag pointiert die gemeinsamen wie besonderen Herausforderungen der orthodoxen Kirchen in sechs osteuropäischen Ländern. Er gewährt einen aufschlussreichen Einblick in die Entwicklung und aktuelle Lage der orthodoxen Landeskirchen von Bulgarien, Rumänien, der Russischen Föderation, der Ukraine, von Weißrussland und Estland. (Redaktion)

Im Osten gibt es sehr wohl in Bezug auf Kirchen und Religion viel Neues zu berichten und der aufmerksame Beobachter hat den Eindruck, dass die Entwicklung, die mit der Wende eingesetzt hat, noch lange nicht abgeschlossen ist. Der folgende Beitrag beschränkt sich vorwiegend darauf, die Situation in jenen Ländern zu beschreiben, in denen mehrheitlich orthodoxe Gläubige leben bzw. die Orthodoxie eine bedeutsame gesellschaftspolitische Größe darstellt. Wenn auch unterschiedlich ausgeprägt, wird in allen diesen Ländern das Nahverhältnis zwischen Staat und Kirche, die Verquickung von politischer und kirchenpolitischer Entwicklung mehr oder weniger deutlich sichtbar. Auch wenn orthodoxe Hierarchen nicht müde werden, immer wieder in offiziellen Stellungnahmen zu betonen, dass sich die Kirche aus dem politischen Geschäft heraushält, wird durch verschiedene Symbolhandlungen und Gesten eine klar gegenteilige Bot-

schaft vermittelt. Das in vielen orthodoxen Kreisen noch immer hoch gepriesene byzantinische System der „Symphonia“ für die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche, also eine Art „Gleichklang“ zum Wohl der anvertrauten Bürgerinnen und Bürger, wobei – so wird betont – keine Seite sich in die Angelegenheiten des anderen einmischen darf, kann im Hinblick auf seine konkrete Verwirklichung im Laufe der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart kritisch hinterfragt werden. Natürlich darf der politische Einfluss der orthodoxen Kirche auch nicht überbewertet werden und die Sorge mancher Kreise, die Entwicklung könnte zu einem neuen Staatskirchentum führen, scheint derzeit unbegründet. Trotzdem darf man den gesellschaftspolitischen Einfluss der orthodoxen Kirchen in den Ländern Osteuropas, insbesondere in Russland nicht unterschätzen. Bei einer kaum ausgeprägten Parteienlandschaft stellt die Kirche in einigen Ländern – be-

sonders vor Wahlen – einen bedeutenden Faktor dar und die etwas verschlüsselten, aber doch für jedermann verständlichen Äußerungen von Patriarch und Hierarchen im Vorfeld von Abstimmungen können das Ergebnis wesentlich beeinflussen.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen in der Einleitung darf auf der anderen Seite die große pastorale Aufbauarbeit der orthodoxen Kirchen in den Ländern des ehemaligen Ostblocks und den vormaligen Sowjet-Republiken nicht übersehen werden. Nach rund 70 bzw. 45 Jahren kommunistischer Gewaltherrschaft mit Kirchenverfolgung und staatlich geförderter atheistischer Propaganda haben diese Kirchen in relativ kurzer Zeit und mit beschränkten Mitteln wirklich Großes geleistet. Die veröffentlichten Statistiken sprechen eine beeindruckende Sprache. Während in unseren Breiten in der katholischen Kirche intensiv an „diözesanen Strukturprozessen“ (Pfarrzusammenlegungen und Kirchenschließungen) gearbeitet wird, weil viele die Kirche verlassen und die Zahl der Gläubigen und der Priester stark zurückgeht, befindet sich die Orthodoxie in den meisten Ländern Osteuropas in einer mehr oder weniger starken Aufbauphase. Selbst in der Diaspora übernehmen orthodoxe Christen ehemalige katholische Pfarrkirchen (z. B. in Wien), weil die Anzahl ihrer Gläubigen vor Ort steigt und eindeutiger Bedarf besteht.

1 Gemeinsame Herausforderungen – geschichtliches Erbe

In allen orthodox geprägten Ländern des ehemaligen Ostblocks steht die Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit noch aus. Besonders das Verhalten der eigenen Hierarchie während der kommunistischen Pe-

riode, die versteckte Bereitschaft in einem gewissen Maß mit den jeweiligen Geheimdiensten zu kooperieren und auch faule Kompromisse einzugehen, blieb bisher unberührt. Es scheint, dass die orthodoxen Kirchenleitungen von heute sehr darauf bedacht sind, dass frühere Amtsträger, die unter dem kommunistischen Regime gewirkt haben, durch die Aufarbeitung der Archivmaterialien nicht in ein schiefes Licht kommen. Ganz anders ist dies bei den tausenden bekennenden Opfern aus jener Zeit: Ihre Namen sind vielfach akribisch eruiert, sie sind im großen Stil und in feierlicher Form zu neuen Märtyrern erklärt worden. Diese neuen Märtyrer werden vom gläubigen Volk in gebührender Weise verehrt. Auf dem Hintergrund der schrecklichen Leidensgeschichte der Kirche, durch die sie rund 70 bzw. 45 Jahren gehen musste, wird von offizieller Seite umso stärker die „Wiedergeburt“ oder die „Auferstehung“ der Orthodoxie nach der Wende betont und gefeiert.

Eine weitere Herausforderung für die orthodoxe Kirche in diesen Ländern liegt im Umgang mit den modernen, pluralen Gesellschaften, die nach der Wende durch den Einfluss des Westens Realität geworden sind. Die Kirchen, die gern von einheitlichen religiösen und nationalen Identitäten ausgehen und mitunter die Zeit wieder zurückdrehen wollen, haben bisher noch kaum gelernt, Andersdenkende und Nichtgläubige anzunehmen und mit ihnen in einen echten Dialog einzutreten. Mit Hilfe des staatlichen Arms will man neu aufkommende Phänomene, etwa öffentlich demonstrierte Homosexualität oder gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften kurzerhand verbieten und unter Strafe stellen. Generell scheint für viele der moralisch „verkommene“ Westen Schuld für alle diese Entwicklungen und Einflüsse zu

tragen, die man mit Entschiedenheit vom eigenen Land fernhalten will.

Freilich gab es in den einzelnen Ländern je unterschiedliche Ausgangspositionen im Rahmen der Wende. Auch die aktuelle Lage und Entwicklung der jeweiligen orthodoxen Landeskirche ist nicht einheitlich. Deshalb soll in einem zweiten Teil des Beitrags auf die besonderen Herausforderungen einzelner Länder kurz eingegangen werden.

2 Bulgarien

Wie in allen kommunistisch regierten Ländern wurde die Religion – in diesem Fall die Bulgarische Orthodoxe Kirche – aktiv durch die atheistische Propaganda bekämpft. Bei der Verehrung der beiden Slawenapostel Kyrill und Method ergab sich ein eigenartiges Szenario: Einerseits wurde von staatlicher Seite ein eigener offizieller Feiertag (24. Mai: „Tag der bulgarischen Bildung und Kultur und des slawischen Schrifttums“) für die beiden Heiligen eingeführt, weil sie für die bulgarische Geschichte und die Entwicklung der bulgarischen Kultur von unschätzbarem Wert sind, andererseits wurden sie in der öffentlichen Darstellung (Statuen, Plakate) ihrer kirchlichen Insignien (Kyrill war Mönch; Method Bischof) beraubt und ihre Stellung als Repräsentanten der Kirche völlig ignoriert. „Kyrill und Method standen im Dienst der Verkörperung des Bildungsideals und der Leistungen der sozialistischen Gesellschaft; sie galten als Begründer der slawischen Kultur.“¹

In den letzten Jahren vor der Wende kam in Kreisen der Jugend, die sich nicht

mehr auf die Parteilinie einschwören ließen, ein verstärktes Interesse an der Kirche auf. Die Führungsschicht der Kirche, also der Patriarch und seine Bischöfe, waren aber an keiner öffentlich demonstrierten Opposition zu den herrschenden Politikern interessiert. Die meisten von ihnen waren bereits bei ihrer Bischofsbestellung gewisse Kompromisse mit den staatlichen Behörden eingegangen und so spielte die orthodoxe Kirche als gesellschaftspolitische Kraft beim Umsturz des politischen Systems keine besondere Rolle. Dieses Faktum hatte nach der Wende bedeutende Konsequenzen, insofern dem Patriarchen Maxim seine Nähe zu den kommunistischen Machthabern von einer Oppositionsgruppe innerhalb der Bischöfe vorgeworfen wurde. Diese Gruppe wollte ihn auf diese Weise zum Rücktritt zwingen, was er entschieden ablehnte. So kam es 1992 innerhalb der Bulgarischen Orthodoxen Kirche zu einem Schisma, das die ganze Kirche erschütterte und – trotz Eingreifens des Ökumenischen Patriarchats – bis zur Neuwahl eines Patriarchen andauerte, nachdem Patriarch Maxim im hohen Alter verstorben war.

Heute ist – abgesehen von kleinen Unstimmigkeiten, die von Zeit zu Zeit laut werden – die Einheit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche wiederhergestellt. Die größten Herausforderungen für die Kirche liegen darin, das kommunistische Erbe zu überwinden, das die Menschen während dieser Herrschaft mehr und nachhaltiger geprägt hat, als man 1990 nach der Wende angenommen hatte. Dabei geht es nicht nur um das bulgarische Volk, sondern auch um die Hierarchie. Eine Reihe von Bischöfen ist vom alten System so geprägt,

¹ Rudolf Prokschi, Kyrill und Method: Slawenapostel, nationale Identitätsfiguren und Patrone Europas, in: OstkStud 59 (2010), Heft 2, 171–184, hier 178.

dass sie die „Zeichen der Zeit“ nicht erkennen. Sie schaffen es nicht, die Kirche aus ihrem Ghetto-Dasein herauszuführen und offensiv auf die Gesellschaft und auf die Menschen zuzugehen, um zu zeigen, dass die Botschaft des Evangeliums für die Menschen von heute eine echte Option für ein gelingendes Leben darstellt.

Da es kaum blühende Klostersgemeinschaften gibt, die nach außen strahlen, bleibt auch die Anzahl der Mönche oder Nonnen relativ bescheiden. Es fehlen große Vorbilder, die anziehend für junge suchende Menschen wirken. Beim Priesternachwuchs kommt noch der wirtschaftliche Aspekt hinzu, da die Priester im Normalfall verheiratet sind und eine Familie zu erhalten haben. Weder der zuständige Bischof kann ein entsprechendes Einkommen garantieren noch die vielfach finanziell überforderten Gemeinden, die neben den laufenden Ausgaben für die Kirche zusätzlich eine Priesterfamilie zu erhalten haben. Andererseits sehen sich einige Bischöfe mit dem Vorwurf konfrontiert, ein – im Vergleich zum allgemeinen Lebensstandard der Bevölkerung – relativ luxuriöses Leben zu führen.

Die Abhaltung eines Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen ist gesetzlich verankert und das Unterrichtsfach „Religion“ wird auch an einigen Schulen unterrichtet. Es fehlen aber entsprechend ausgebildete Lehrkräfte, um diesen flächendeckend durchführen zu können. Einige Pfarren bemühen sich, mit eigenen, ehrenamtlichen Kräften eine Art „Sonntagsschule“ bei der Kirche zu organisieren.

Die orthodoxe Kirche hat im öffent-

lichen Leben Bulgariens einen erstaunlich guten Ruf in Bezug auf Sozialleistungen, obwohl diese oft nur von wenigen engagierten Mitgliedern im Rahmen einer Pfarrei getragen, nicht aber im großen Stil von einer Abteilung der Kirchenleitung im Sinne der Caritas nach westlichem Vorbild organisiert werden.

3 Rumänien

Mit einem gewissen Stolz stellt der Patriarch der Rumänischen Orthodoxen Kirche Daniel I. (Ciobotea) in seiner Festansprache bei Pro Oriente in Salzburg und in Wien im Juni 2009 fest, dass „die Rumänische Orthodoxe Kirche [...] nach Anzahl der Gläubigen die zweitgrößte Orthodoxe Kirche der Welt nach der Russischen Orthodoxen Kirche [ist]. Gemäß der letzten Volkszählung (2002) haben sich 86,7% der 21.794.793 Einwohner Rumäniens als orthodoxe Christen erklärt.“² Weiters weist das Oberhaupt der rumänischen Orthodoxie auf die großen Leistungen im Aufbau von Kirchen und pastoralen Einrichtungen sowie auf die beeindruckenden sozialen Errungenschaften seit der Wende hin. Auch versucht die Kirche – herausgefordert durch Millionen rumänischer Migranten und Migrantinnen in vielen Ländern der Welt – überall orthodoxe Gemeinden aufzubauen, um den Gläubigen auch im Ausland nahe zu sein. Durch die drückende Armut und Perspektivlosigkeit im eigenen Land wandern nämlich viele junge Menschen aus und versuchen in anderen

² Daniel I. (Ciobotea), Die Lage der Rumänischen Orthodoxen Kirche und ihre ökumenischen Beziehungen im neuen europäischen Kontext (1989–2009), in: Dietmar W. Winkler (Hg.), Vom Umbruch zum Aufbruch? Kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen in Ostmitteleuropa nach dem Zerfall des Kommunismus (PRO ORIENTE XXXIV), Innsbruck–Wien 2010, 11.

Ländern Europas Arbeit zu finden. Besonders viele junge Mütter und Väter wollen die wirtschaftliche Situation ihrer Familien verbessern, indem sie in der Fremde Geld verdienen, um sich in der Heimat einen bescheidenen Wohlstand zu schaffen. Deshalb werden die Kinder nahen Verwandten – meistens den Großeltern – anvertraut, die aber oft mit der Erziehung von heranwachsenden Kindern und Jugendlichen völlig überfordert sind. Von daher rührt auch das Problem der sogenannten „Straßenkinder“, die von zu Hause weggelaufen, ein kümmerliches Dasein führen und sich oft nur durch Kleinkriminalität über die Runden bringen. Durch die weitverbreitete Armut und Arbeitslosigkeit und die Auswanderungen im großen Stil sind vielfach die Familienetze zerstört worden. Auf sozialem Gebiet sind Staat und Kirche stark herausgefordert, wirksame Maßnahmen zu setzen, die es den Menschen ermöglichen, im eigenen Land eine entsprechende Arbeit und finanzielle Unterstützung zu finden, um ein menschenwürdiges Leben führen zu können.

4 Russische Föderation

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sollen einige besondere Herausforderungen der Russischen Orthodoxen Kirche in der vergangenen Zeitepoche nach der Wende aufgezeigt werden. Im eigentlichen Kernland des ehemaligen Kommunismus wird der Wandel besonders deutlich: War es noch in den 20er- und 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts erklärtes Ziel der damaligen Machthaber, die Kirche völlig zu vernichten und jegliche Religion aus den Herzen des „neuen“ Sowjet-Menschen herauszu-

reißen, hat Stalin angesichts der schwierigen militärischen Lage der Roten Armee während des 2. Weltkriegs den noch in Freiheit lebenden orthodoxen Bischöfen ein gewisses Entgegenkommen gezeigt, weil sich die orthodoxe Kirche im sogenannten „Großen Vaterländischen Krieg“ aktiv und eindeutig für die russische Heimat positioniert hatte. Dies waren zwar relativ kleine Zugeständnisse (Wahl eines Patriarchen; Wiederherstellung kirchlicher Strukturen; Eröffnung Theologischer Ausbildungseinrichtungen), aber damit war klar, dass die Kirche überleben würde können. Anfang der 1960er-Jahre versuchte Präsident Nikita Chrusčëv erneut mit einem harten Kurs gegenüber den Kirchen und Religionsgemeinschaften das Ruder herumzureißen. Damals gab es auf dem Territorium der Sowjet-Union nur noch 16 offene Klöster. Erst unter Gorbačëv setzte ein neuer Frühling ein, der besonders bei den Feierlichkeiten zum 1000-Jahr-Jubiläum der Taufe der Kiever Rus deutlich spürbar wurde.

Seit der eigentlichen Wende in Russland 1992 hat die Russische Orthodoxe Kirche im eigenen Land, aber auch an vielen Auslandsniederlassungen große Aufbauarbeit geleistet. Ein sichtbares Zeichen dafür ist die Wiedererrichtung der „Christus-Erlöser-Kirche“ am Moskauer Fluss, die ursprünglich als Gedenkkirche für den Sieg über die Truppen Napoleons in der zweiten Hälfte des 19. Jh. errichtet worden war und Anfang der 1930er-Jahre gesprengt wurde, um einem geplanten, überdimensionalen Partei-Palast mit einem riesigen Lenin-Denkmal in schwindelnder Höhe zu weichen. Aus statischen Gründen (der Untergrund – hauptsächlich Schwemmsand – war nicht geeignet) wurde dieser Protz-Bau nie verwirklicht, sondern nur ein geheiztes Freiluftbad.

Unter Patriarch Kirill I. (seit 2009) wurde die Anzahl der Eparchien (Diözesen) nahezu verdoppelt;³ dementsprechend auch die Anzahl der Bischöfe. Besonders für die großen Neubaugebiete rund um die Metropole Moskau, in denen sich oft keine orthodoxe Kirche befindet, sind erst vor kurzem ehrgeizige Pläne veröffentlicht worden, in denen der Bau von hunderten neuen Kirchen projektiert ist. Die Anzahl der wiederbesiedelten und neugegründeten Klostersgemeinschaften (Männer- und Frauenklöster)⁴ ist beeindruckend angewachsen; ebenso die theologischen Ausbildungsstätten. Neben den geistlichen Seminaren (Priesterausbildung) und geistlichen Akademien wurde vor kurzem eine sogenannte Aspirantura gegründet, eine Art Kadenschmiede, an der die begabtesten Studenten und Studentinnen zu Lehrkräften an Höheren Theologischen Lehrinrichtungen ausgebildet werden sollen. Eine Reihe von diesen Studierenden wird bewusst an „westliche“ theologische Fakultäten entsandt, um dort ein Spezialstudium zu absolvieren und einen akademischen Grad zu erwerben.

Eine große Herausforderung für die orthodoxe Kirche in Russland liegt m.E. in der bereits in der Einleitung erwähnten, nicht klar vollzogenen Trennung der Kirche vom Staat. Zwar gibt es die entsprechenden Gesetze und Verordnungen – auch verbal wird diese Trennung immer wieder beteuert –, die Realität scheint

anders zu sein. Vielmehr sollte die Kirche darauf achten, dass sie nicht für Ziele der Politik instrumentalisiert wird, und nicht der Versuchung verfällt, unbedingt an Macht und Einfluss im öffentlichen Leben zu partizipieren. Gewiss muss sie Anwalt der Schwachen, Armen, der Randgruppen sein und sich besonders für die einsetzen, die trotz Wirtschaftswachstum und Aufschwung durch den Rost fallen.

5 Ukraine

In der aktuellen politischen Krise um die Einverleibung der Halbinsel Krim in den territorialen Bestand der Russischen Föderation wird deutlich, wie uneinheitlich das heutige Staatsgebiet der Ukraine ist. Während der Westen des Landes (Galizien und Bukowina) von der fast 250-jährigen Zugehörigkeit zur Habsburgermonarchie geprägt ist, besteht im Osten des Landes ein unumstrittenes Naheverhältnis zur Russischen Föderation. Dies spiegelt sich auch in der religiösen Landschaft der Ukraine wider. Trotz der kommunistischen Herrschaft ist die Ukraine ein religiöses Land geblieben und heute bekennen sich fast 94% der Einwohner zum Christentum. Neben den Muslimen (3,4%) gibt es nur kleine religiöse Minderheiten, die dem Judentum, dem Buddhismus und anderen religiösen Richtungen angehören.⁵ Die überwiegende Mehrheit der ukrainischen

³ Gegenwärtig zählt die Russische Orthodoxe Kirche weltweit ca. 270 Eparchien; vgl. die Auflistung auf der offiziellen Website der Russischen Orthodoxen Kirche: <http://www.patriarchia.ru/db/organizations/30968/> [Abruf: 30.03.2014].

⁴ Im Jahr 2009 zählte die Russische Orthodoxe Kirche insgesamt 804 Klöster; vgl. Bericht des Metropoliten Kirill auf dem Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche 2009: <http://www.patriarchia.ru/db/text/541193.html> [Abruf: 30.03.2014].

⁵ Vgl. *Oleh Turij*, Das religiöse Leben und die zwischenkonfessionellen Verhältnisse in der Ukraine seit der Wende, in: *Dietmar W. Winkler* (Hg.), Vom Umbruch zum Aufbruch? (s. Anm. 2), 257–294; hier bes. 260 f.

Christen gehört zu den Gemeinden der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats. Diese Kirche hat den kirchenrechtlichen Status einer sogenannten Autonomie, d.h. eine weitgehende Selbständigkeit bei Beibehaltung einer letzten Abhängigkeit vom Moskauer Patriarchat. Und das ist genau jener Streitpunkt, der die Orthodoxie in der Ukraine gespalten hat. Neben dieser einzigen – von allen anderen orthodoxen Kirchen – anerkannten Kirche gibt es in der Ukraine noch eine Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats und eine Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche. Beide Kirchen haben durch ihre Abspaltung die Unabhängigkeit der ukrainischen Orthodoxie gegenüber Moskau deutlich zum Ausdruck gebracht. Sie gelten als nicht-kanonisch, werden von keiner anderen orthodoxen Kirche anerkannt und können daher an den Versammlungen und offiziellen Konferenzen der Gesamtorthodoxie (Panorthodoxe Synoden) nicht teilnehmen.

Darüber hinaus ist die wiedererstarke Griechisch-Katholische Ukrainische Kirche (mit Rom uniert) ein weiteres Ärgernis für die Orthodoxen des Moskauer Patriarchats. Diese Kirche wurde auf Befehl Stalins 1946 in Rahmen einer Pseudo-Synode liquidiert und für aufgelöst erklärt. Im Vorfeld waren alle 18 griechisch-katholischen Bischöfe eingekerkert worden, damit sie gegen diesen Schritt nicht öffentlich protestieren konnten. Die Gläubigen dieser Kirche wurden damit in die Illegalität, in den Untergrund gedrängt und waren in diesem rechtlosen Zustand allen möglichen Diskriminierungen und Verfolgungen ausgesetzt, wurden in Gefängnisse geworfen und manche von ihnen hingerichtet. Nach der Wiedenzulassung dieser Kirche unter Gorbatschow kam es zu heftigen Auseinandersetzungen bezüglich

der Besitzrechte über ehemalige Kirchen und kirchliche Gebäude sowie Grundstücke mit der Orthodoxie.

Dass die Griechisch-Katholische Kirche in der Ukraine die neue politische Ausrichtung der Ukraine nach Westen aktiv unterstützt, wird vom Moskauer Patriarchat vehement kritisiert, weil damit – nach Ansicht von Metropolit Hilarion – der aktuelle Konflikt angeheizt werde und es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen gekommen ist und noch stärker kommen könnte. Die Russische Orthodoxe Kirche hält sich bezüglich der Auseinandersetzungen in der Ukraine sehr zurück (kein Kommentar von offizieller Seite) und sieht keinen Grund, nach dem Anschluss der Halbinsel Krim an die Russische Föderation an den bestehenden, kirchlichen Strukturen etwas zu verändern. Die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung der Krim gehört der autonomen Ukrainischen Orthodoxen Kirche an, die dem Moskauer Patriarchat untersteht. Und das soll auch in Zukunft so bleiben. Deshalb besteht für Patriarch Kirill und den Hl. Synod kein Handlungsbedarf. Es ist gut, wenn es innerhalb der Ukrainischen Orthodoxen Kirche viele Gläubige gibt, die im Patriarchen von Moskau ihr kirchliches Oberhaupt erkennen. Denn es gibt auch kritische Stimmen in dieser Kirche, die eine völlige Unabhängigkeit (Autokephalie) der ukrainischen Orthodoxie offen fordern.

6 Weißrussland

Obwohl der Status der orthodoxen Kirche in Weißrussland der gleiche ist wie in der Ukraine, sind dort keine Gruppierungen bekannt, die offen vom Moskauer Patriarchat wegdrängen. Es scheint vor allem an der Persönlichkeit des langjährigen Ober-

hauptes der weißrussischen Orthodoxie, Metropolit Filaret (Vahromejev), zu liegen, der großes Ansehen sowohl im Moskauer Patriarchat als auch bei den weißrussischen Gläubigen genießt. Seit 1992 leitet er als Exarch von Weißrussland die Geschicke dieser Kirche und konnte einen sehr selbstständigen und unabhängigen Kurs einschlagen. Außerdem hielt er sich in den politischen Auseinandersetzungen mit dem Langzeit-Präsidenten Lukaschenko eher zurück, und es gelang ihm, für seine Kirche viele Möglichkeiten für einen freien Gestaltungsraum zu erreichen. Vor kurzem hat er – aus gesundheitlichen Gründen – seinen Rücktritt öffentlich bekanntgegeben. Man wird sehen, wer als Nachfolger erwählt und wie sich der Wechsel an der Spitze der orthodoxen Kirche Weißrusslands auswirken wird.

7 Estland

Auch die orthodoxe Kirche in Estland hat schon seit längerer Zeit einen autonomen Status. In der Zeit der Sowjet-Union war es selbstverständlich, dass diese orthodoxe Kirche nach Moskau hin orientiert war und der Patriarch von Moskau als Oberhaupt anerkannt wurde. Nach der wiedererlangten politischen Unabhängig-

keit Estlands von Russland haben sich die estnischen orthodoxen Gläubigen an das Ökumenische Patriarchat gewandt, mit der Bitte, unter seine Fittiche als autonome Kirche schlüpfen zu dürfen, sehr zum Missfallen des Moskauer Patriarchats. Da jedoch relativ viele russisch-stämmige Gläubige in Estland leben, die keinen Grund sahen, eine Änderung der jurisdiktionellen Ausrichtung herbeizuführen, kam es zum offenen Konflikt. Eine völlige Selbstständigkeit (Autokephalie) kommt für die orthodoxe Kirche Estlands aufgrund ihrer Kleinheit nicht in Frage. Nach heftigen Auseinandersetzungen, die kurz zum Abbruch der Beziehungen zwischen Konstantinopel und Moskau geführt hatten, wurde ein Kompromiss erzielt, der vorsieht, dass jede orthodoxe Kirchengemeinde abstimmen kann, zu welchem Patriarchat sie in Zukunft gehören will. Jedenfalls gibt es seit dieser Zeit zwei orthodoxe Oberhäupter mit dem Titel „Metropolit von Tallin und ganz Estland“ – einen Griechen vom Ökumenischen Patriarchat und einen Russen vom Moskauer Patriarchat. Ob diese eigentlich ungelöste Frage beim kommenden Panorthodoxen Konzil auf der Tagesordnung stehen wird, bleibt abzuwarten. Jedenfalls entspricht der derzeitige Zustand nicht den kanonischen Regeln der Orthodoxie.

Weiterführende Literatur:

Zum Verhältnis von Staat und Kirche im heutigen Russland: Die Richtlinien der Kirche im Spannungsverhältnis mit ihrer gelebten Verwirklichung, in: B. Schinckle/R. Kuppe/S. Schima/E.-M. Synek/J. Wallner/W. Wieshaider (Hg.), *Recht – Religion – Kultur* (Festschrift für Richard Potz zum 70. Geb.), Wien 2014, 679–695.

8 Ausblick

Die Zukunft wird zeigen, inwieweit es der orthodoxen Kirche in den angeführten Ländern grundsätzlich gelingt, vor allem die junge Generation, die durch die modernen technischen Kommunikationsmittel weltweit vernetzt ist und nicht von der modernen Entwicklung des Westens abgeschottet werden kann, für die christ-

liche Botschaft in orthodoxer Tradition zu gewinnen. Dabei wird es entscheidend sein, dass die Amtsträger der Kirche, insbesondere die höheren Hierarchen, die christlichen Werte, auf die sie vehement pochen, selbst glaubwürdig vorleben und nicht abgehoben, sondern nahe am Leben der Menschen sind. Nicht nur die katholische Kirche, sondern auch die Orthodoxie sollte die bemerkenswerten Impulse von Papst Franziskus aufgreifen, um besonders den Randgruppen der Gesellschaft zu zeigen: Wir sind als Kirche Jesu Christi für alle Menschen, besonders für die Benachteiligten da, auch wenn diese mit den traditionellen Formen unseres Gottesdienstes und unseres religiösen Brauchtums (noch) nicht vertraut sind und damit nichts anfangen können.

Der Autor: 1978 *Priesterweihe*; 1988 *Dr. theol. Wien*; 1978–1981 *Kaplan in Wien*; 1988–1996 *Pfarrer in Ober St. Veit/Wien*

und Spiritual am Seminar für kirchliche Berufe; 1996–1998 *Archivforschungen in Moskau*; 1998–2003 *Lehrstuhlvertreter für das Fach „Ostkirchengeschichte und Ökumenische Theologie“ an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Würzburg*; zwischen 2001 und 2003 sowie 2010 *Lehr-tätigkeit beim Theologischen Studienjahr der Benediktinerabtei Dormitio/Jerusalem und am Institut für Ökumenische Studien, Universität Fribourg/CH*; seit 2004 *Prof. für Patrologie und Ostkirchenkunde sowie Vorstand des Instituts für Historische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien*. *Publikationen:* *Die Rolle der Frau in der Kirche. – Ein intensiv diskutiertes Thema auf dem Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche von 1917/18*, in: *Ostkirchliche Studien* 49 (2000) Heft 2/3, 105–144; *Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. Ist ein neuer Anfang nach dem Beispiel der orthodoxen Kirchen möglich?*, in: *Stimmen der Zeit* 221 (2003) Heft 8, 531–545.

Tomáš Halík

Zur religiösen Lage in Tschechien

◆ Tomáš Halík zeichnet ein differenziertes Bild der tschechischen Gesellschaft und Kirche. Für ihn sind die Tschechen mehrheitlich nicht atheistisch, sondern „schüchtern religiös“. Die Kirche, in der kommunistischen Zeit klerikal geprägt, konnte ihre gesellschaftliche Rolle noch nicht neu definieren. Angesichts dreier vorherrschender Typen von Religiosität – Missionsgebiete, Regionen traditioneller „Volkskirche“ und Sympathisanten der Kirche unter Studierenden und Intelligenz – stellt sich nach Halík als Hauptaufgabe für die Kirche die Inkulturierung des Evangeliums. (Redaktion)

Der Strom der Globalisierung, der vor vierundzwanzig Jahren die Mauern zwischen Ost und West eingerissen hat, äußert sich auch im Bereich der Religionen, und viele Charakteristika der neuen Religiosität, die noch vor kurzem nur im Westen zu beobachten waren, sind nun auch in der „postkommunistischen Welt“ im Vormarsch. Bei der Betrachtung der gegenwärtigen religiösen Szene müssen wir sowohl weltweite Trends als auch Spezifika der geistigen Kultur, Tradition und soziokulturellen Situation der einzelnen Länder berücksichtigen. Zwischen den einzelnen Ländern bestehen so radikale Unterschiede, dass sie die Grenzlinie zwischen Ost und West relativieren: soziologisch betrachtet ist die religiöse Situation in Tschechien derjenigen in Frankreich oder der Schweiz viel ähnlicher als derjenigen in der Slowakei, die polnische wiederum ähnelt eher der irischen als der tschechischen usw.¹ Am meisten wird die Religiosität in den einzelnen Ländern vom Grad der Inkulturation beeinflusst: ein Land ist so „religiös“, wie der Glaube

im Lauf der Geschichte in der nationalen Kultur Fuß fassen konnte.

Entsprechend vieler Statistiken gehört Tschechien heute zusammen mit Estland und der ehemaligen DDR zu den atheistischsten Staaten der Welt. Nur gilt es sich die Frage zu stellen: Ist das, was die erwähnten soziologischen Untersuchungen in den Blick nehmen, nicht eigentlich nur ein spezifischer Teilbereich dessen, was wir mit den Worten „Religiosität“, „Spiritualität“, „Frömmigkeit“ oder noch allgemeiner „geistige Entwicklung“ bezeichnen? Bringen diese Umfragen nicht einfach nur Ergebnisse über die Identifikation mit der Kirche und der traditionellen kirchlichen Religiosität verstanden als – um die klassische Definition von E. Durkheim² zu verwenden – Verband von Riten und Überzeugungen, die sich auf das Heilige beziehen? Sollten wir nicht lieber nach anderen Bereichen der „Spiritualität“ und „Religiosität“ einer Gesellschaft fragen, die keineswegs mit denjenigen identisch sein müssen, welche

¹ Eindeutig kann nicht von einer „postkommunistischen Welt“ oder dem „Osten“ pauschal als einer Einheit gesprochen werden.

² Vgl. *Émile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1125), Frankfurt a. M. 1994.

gewöhnlich die klassische Religionssoziologie untersucht?

Von vielen Gesellschaften (darunter auch der tschechischen) ließe sich eher sagen, dass sie „religiös vernachlässigt“ sind, d.h. nicht wirklich atheistisch im genauen Wortsinn, oder dass hier viel eher als der Atheismus ein „religiöser Analphabetismus“ oder ein „Apatheismus“³ vorherrschen? Die Ergebnisse verschiedener oberflächlicher Untersuchungen über die öffentliche Meinung zeigen eher das in den Medien vorherrschende Image der Kirche auf als den geistigen Stand der Gesellschaft. Wenn wir die religiöse Orientierung der Bürger wirklich solide untersuchen wollten, so müssten wir wohl mehr Aspekte der Religiosität untersuchen, die nicht unbedingt immer zusammen auftreten: die Kenntnis religiöser Lehren, die Identifizierung mit Glaubensprinzipien, die Berücksichtigung des Glaubens in moralischen Entscheidungen, die persönliche religiöse Erfahrung, die Ansichten über religiöse Institutionen, die Teilnahme an Gottesdiensten usw.

Ein recht großer Teil der Europäer hängt einem Glauben religiösen Typs an, auch wenn dieser oft schwer zu definieren ist und wenig traditionelle Prägung aufweist; die kritische oder skeptische Haltung der Kirche gegenüber ist dann auf verschiedene Faktoren eher soziologischer Art zurückzuführen. In Tschechien etwa sind dies mangelnde Erfahrungen mit dem normalen vielfältigen Alltag einer modernen Kirche, aus der kommunistischen Propaganda überkommene Erinnerungen, die von medial erlebten Kampagnen noch verstärkt werden und selbstverständlich auch reale negative Züge in den Kirchen.

Ein Großteil der heutigen Tschechen (bzw. auch der Staatsangehörigen anderer Länder) befindet sich wohl in einer gewissen „grauen Zone“, die zwischen dem gut definierten, reflektierten und praktizierten religiösen Glauben und dem offenen Atheismus anzusiedeln ist. Tatsächlich ist diese Zone jedoch keineswegs grau, sondern vielfarbig und überaus bunt.

Der Erfolg der „neuen Evangelisation“, über die heute in der katholischen Kirche so viel gesprochen wird, hängt meiner Ansicht nach davon ab, inwieweit es der Kirche gelingt, diese Leute zwischen der traditionellen Religiosität (der Typus „Volkskirche“ ist wirklich von einem bestimmtem soziokulturellen Milieu abhängig, das im Prozess der Modernisierung, Globalisierung und Pluralisierung schwächer wird und verschwindet) und dem bewussten Atheismus zu verstehen und inwieweit es ihr gelingt, sie anzusprechen. Momentan sieht es so aus, dass die Mehrheit der kirchlichen Vertreter – besonders des Klerus – eher jenem traditionellen Milieu entstammt und diesen Typus der „Nichtverankerten“ nicht wirklich verstehen kann.

Die wichtigste Grenze innerhalb der heutigen religiösen Bühne ist daher meines Erachtens nicht diejenige zwischen „Gläubigen und Nichtgläubigen“, sondern diejenige zwischen den „Erhaltenden“ (*dwellers*) und den „Suchenden“ (*seekers*). Beide Typen sind sowohl unter denjenigen anzutreffen, die sich bisweilen selbst als Nichtgläubige (oder auch Atheisten) bezeichnen als auch unter den „Gläubigen“. Häufig stellen sich erstere mit dem Satz „I am not religious, but I am spirituel“ vor.

³ Gleichgültigkeit der Religion gegenüber, insbesondere in ihrer traditionellen kirchlichen Ausprägung.

Sowohl auf der „religiösen Bühne“ als auch innerhalb der Kirche können wir heute Buntheit und Pluralität feststellen.

Auf die Beziehung der tschechischen Gesellschaft zum geistlichen und religiösen Bereich fällt ganz sicher der Schatten der dramatischen tschechischen Vergangenheit, wobei es schwer ist zu unterscheiden, inwieweit die ferne Vergangenheit selbst daran Schuld ist (z. B. Hussitenkriege) und inwiefern hier eher deren späte Interpretation eine Rolle spielt, die in die nationale Ideologie des vergangenen Jahrhunderts hineinkomponiert worden war. Die emotionale Bindung zwischen religiöser und nationaler Identität spielte immer eine wichtige Rolle bei der „Inkultrierung“ des Glaubens und dessen Vitalität. Ganz sicher liegt hier der Schlüssel für den Vergleich zwischen dem tschechischen und polnischen Katholizismus und eine Antwort auf die Frage, warum der Stalinismus gegen den tschechoslowakischen Katholizismus die Hebel schärfster Verfolgung einsetzte. Die Kommunisten rechneten ganz sicher damit, dass es aufgrund der antiklerikalen Traditionen des tschechischen Volkes gegenüber antikirchlichen Repressionen nur einen sehr geringen Widerstand geben würde.

Trotz allem nehme ich an, dass man nicht alles, was sich auf dem Gebiet der ideellen Kultur in Böhmen im letzten halben Jahrhundert abspielte, nur durch Verweise auf die ferne Vergangenheit erklären kann.

Wenn wir von der religiösen Entwicklung der tschechischen Gesellschaft sprechen, sollten wir uns nicht nur auf die traditionellen kirchlichen Formen der Religiosität konzentrieren. Die Religiosität gab es – und wenn wir die globalen Trends beobachten, gibt es sie immer breiter und intensiver – auch an der

Peripherie der kirchlichen Religion und außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirchen. In Tschechien ist diese Ebene der Religiosität in Folge der historischen Verletzungen der Beziehung zwischen der Nation und der Kirche im Besonderen zu berücksichtigen.

Der Antiklerikalismus der tschechischen Nation – wenn wir ihn an den Lebensgeschichten von manchen bedeutenden tschechischen Persönlichkeiten studieren, und nicht nur die eingespielten ideologischen Klischees übernehmen – hat oft den Charakter einer „Hassliebe“, einer verletzten Liebe, die sich in Hass verwandelt hat.

Wenn wir uns die profilierenden Persönlichkeiten der böhmischen Kultur in den letzten mehr als hundertfünfzig Jahren vor Augen halten – Bolzano, Havlíček, Palacký, Masaryk, Čapek, Šalda, Černý, Patočka, Havel –, stellen wir fest, dass keine von ihnen atheistisch war. Ganz im Gegenteil: Für jede von ihnen ist sehr wichtig, was sie mit dem Begriff „Göttlichkeit“, der „Vertikalen“ oder „Transzendentalen“ des menschlichen Lebens, als die „Vorsehung des menschlichen Lebens“, den „Horizont der Horizonte“, die „Gesichtswinkel der Ewigkeit“ beschreiben würden. Alle waren für die sittlichen Werte des Christentums sehr empfänglich. Keine dieser Personen war jedoch bereit, diese Werte mit der traditionell kirchlichen Terminologie zu beschreiben. Ich bezeichne diese Erscheinung als „*schüchterne Frömmigkeit in Tschechien*“.

Ich stimme mit Thomas Luckmann darin überein, dass die Religiosität der späten Moderne durch die „unsichtbare Religion“ charakterisiert wird, durch den individualisierten Glauben, der seine bisherige Verbindung zur „offiziellen“, kirchlich orientierten – und für die Methoden

der klassischen Religionssoziologie mehr greifbaren, sichtbaren – Religiosität löst.⁴

So bin ich der Meinung, dass die „schüchterne Frömmigkeit“, jene den traditionellen Diskurs meidende Spiritualität im Denken der profilierenden Persönlichkeiten der tschechischen Kultur, jenes „fehlende Glied“ im Prozess des Übergangs von der traditionell kirchlichen Religiosität zur „unsichtbaren Frömmigkeit“ der tschechischen Gesellschaft ist, das nicht nur deshalb mit dem Atheismus zu verwechseln ist, weil es die Züge der früheren Art der Religiosität nicht aufweist. Vielmehr meine ich, dass jener Bereich, worin die tschechische Spiritualität übergeflossen ist, nachdem sie die traumatische geschichtliche Erfahrung mit der Kirche gemacht hat, das Gewissen ist. Vermutlich wurde diese Entwicklung der tschechischen Spiritualität, formuliert in einer Zeit der großen Krise der Kirche, bereits durch die Betonung des Gewissens bei Jan Hus antizipiert. Später hatte dies zur Reformation geführt und nach den religiösen Kriegen zur aufklärerischen Abkehr von der kirchlichen Form der Religion, zur Säkularisierung.

Heute unterscheidet sich die Situation der tschechischen Kirche deutlich von jener in der Vergangenheit. Die Kirche kann völlig frei arbeiten, wenn auch viele Fragen der wirtschaftlichen und rechtlichen Stellung noch ungelöst sind. Von außen betrachtet ist die Kirche in der Situation von vielen Institutionen in der Tschechischen Republik, die von der politischen Entwicklung überrascht wurden und heutzutage nicht sonderlich gut funktionieren, da sie nicht in der Lage waren, ihre gesellschaftliche Rolle neu zu definieren und ihr „Angebot“ der neuen

„Nachfrage“ anzupassen. Über vierzig Jahre hinweg war die Kirche stark aus dem öffentlichen Leben verdrängt worden. Die Kirche in Böhmen war und ist – wie wiederholt von Kardinal Vlk bedauert wurde – „zu klerikal“. So lag es im Interesse des kommunistischen Regimes, das präkonziliare Modell aufrechtzuerhalten, das auf Priestern basierte, die als „Staatsbeamte“ vollkommen von staatlichen „Sekretären für Kirchenangelegenheiten“ manipuliert wurden. Der offiziell wirkenden Kirche war es über fast ein halbes Jahrhundert nur erlaubt, Gottesdienste abzuhalten und kirchliche Gebäude zu reparieren. Dieses Modell des kirchlichen Lebens, das sich auf die sonntägliche Liturgie und den Erhalt beschränkte, lebt an vielen Orten bis heute fort. Es gibt nicht genügend Priester, und wenn, so sind diese oftmals alt und krank, viele haben sich noch nicht an die Kommunikation mit dem Bischof gewöhnt (die meisten Diözesen hatten über Jahrzehnte keinen Bischof), und schon gar nicht mit den Laien. Bei vielen Laien überwiegt noch die Haltung passiven Konsumierens. Auch war ein großer Teil der Gesellschaft, der mit der Kirche nicht in Kontakt gekommen war, überrascht, als sich nach 1989 für die Kirchen ein Raum des öffentlichen Lebens bot. Am Anfang fand sich bei vielen eine gewisse Sympathie für die bis dahin unterdrückte Kirche. Ebenso waren fast unrealistische Erwartungen zu spüren. Als erste Anzeichen dafür sichtbar wurden, dass die Kirche für die neuen Aufgaben im öffentlichen Leben noch nicht genügend gewappnet war und auch nicht über ausreichend qualifizierte Kräfte verfügte, überwog eher Abneigung; alte antiklerikale Stereotypen lebten wieder auf, die systematisch von

⁴ Vgl. *Thomas Luckmann, The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967.

der kommunistischen Propaganda genährt worden waren. Praktisch alle Versuche der Kirche, ins öffentliche Leben zu treten – also in die Medien, das Schulwesen und das Gesundheitswesen – wurden oft von einem nicht geringen Teil der Gesellschaft als Ausdruck des Strebens der Kirche nach Macht und Vermögen gedeutet. Die bislang ungeklärten Fragen des kirchlichen, vom Staat konfiszierten Vermögens wurden in unglücklicher Weise politisiert. Es war der Kirche nicht möglich, in den Medien ihre Absichten sowie eine Reihe von positiven Ergebnissen kirchlicher Initiativen, vor allem im Bereich caritativer und sozialer Aktivitäten, zu erläutern. Sie wurde bald zu einem beliebten Prügelknaben der Medien, und die Jagd nach Skandalen unter der Losung „good news are no news“ hat noch verstärkt, was über Jahrzehnte der kommunistisch-ideologischen Erziehung im Unterbewusstsein verblieben war.

Heute gibt es auf dem relativ kleinen Gebiet der Tschechischen Republik praktisch *drei verschiedene Typen der Religiosität*. Diejenigen, die nur einer davon begegnet sind, machen sich zumeist eine sehr oberflächliche Vorstellung von der tschechischen Situation.

In einem bestimmten Teil der Tschechischen Republik, vor allem in den Grenzgebieten, aus denen nach dem Krieg die deutsche Bevölkerung vertrieben wurde, und auch in einem Teil Mittelböhmens findet sich im religiösen Sinn eine Wüste, ein Missionsgebiet – an vielen Stellen sind die Kirchen leer, es besteht praktisch kein Interesse am Religionsunterricht, die Kirche hat bis auf Ausnahmen eine völlig marginale Position. Es gibt weiters vor

allem in Mähren und in Ostböhmen Gebiete, wo die traditionelle „Volkskirche“ überlebt hat. An einigen Orten kam es zu einer Belebung der Pfarreien. Die Priester arbeiten gut mit der Ortsverwaltung zusammen, kirchliche Initiativen sind zu einem natürlichen Bestandteil der bürgerlichen Gesellschaft geworden. Anderenorts hat dieser Typus von Frömmigkeit als „Gegenkultur“ die Zeit der kommunistischen Verfolgung recht gut überlebt, allerdings einen Kulturschock durch die freie, pluralistische Gesellschaft erlitten. Einige Christen dieses Typs erwarteten unterbewusst, nach dem Fall des Kommunismus würde das Land wieder zu einer traditionellen, prämodernen Gesellschaft werden. Man begann jene Form der Kirche zu restaurieren, die man kannte oder wie man sie sich aus der Zeit vor einem halben Jahrhundert vorstellte. Das Ergebnis ist ein Ghetto, in dem die Mentalität einer Sekte oder die einer „belagerten Festung“ vorherrscht. Die Verteidigungshaltung, die diese Menschen gegenüber dem kommunistisch-totalitären Regime erlernt haben, versuchen sie mechanisch auf das Verhältnis gegenüber der freien pluralen Gesellschaft und den Einfluss des „verdorbenen Westens“ zu übertragen.⁵ Diesen Typus des in sich geschlossenen Katholizismus kann die ältere Generation jedoch nicht mehr an ihre Kinder weitergeben. Oft lebt sie selbst in einer kulturellen Schizophrenie zwischen Bigotterie und unkritischer Teilhabe an der Konsumkultur sowie den Medien, die sie sich selbst nicht eingesteht. In der Mentalität steht diesem Typus der Fundamentalismus eines bestimmten Teiles der Jugend aus den „movimenti“ (einiger

⁵ Den Kampf des katholischen Traditionalismus gegen den „verdorbenen Westen, den Liberalismus und den Modernismus“ hat vollständig die Psychologie und Rhetorik der kommunistischen, gegen den Westen gerichteten Propaganda aus der Zeit des Kalten Krieges übernommen.

kirchlicher Bewegungen) näher, der aber in der Regel nur eine Phase in deren persönlicher Entwicklung darstellt.

Es gibt jedoch noch einen dritten Typus von Religiosität, der für jüngere, gebildete Menschen vor allem aus den Großstädten charakteristisch ist. Gerade unter den Studenten und Studentinnen sowie der Intelligenz (vor allem aus den Bereichen Humanwissenschaften und Kunst) hatte die Kirche in den Großstädten viele Sympathisanten und Konvertiten in der Zeit des Kommunismus, die vor allem mit „illegalen Aktivitäten der Kirche“ in Verbindung standen – Seminare in Wohnungen, geheime Studentenzirkel, Samizdat-Publikationen⁶ und Priester, die ohne „staatliche Zustimmung“ in zivilen Berufen arbeiteten (einschließlich heimlich geweihter Priester und Bischöfe). Ihre religiösen Haltungen waren zumeist mit der politischen Opposition gegenüber dem kommunistischen Regime und dessen Ideologie verbunden.

In dem Maße, in dem in der tschechischen katholischen Kirche nach dem Jahr 1989 eine „Restaurierungsmentalität“ einzog, in dem Maße verlor die Kirche breite Kreise von „Sympathisanten“, die am Ende

der kommunistischen Ära und am Anfang der freien Gesellschaft große Hoffnungen auf sie gerichtet hatten. Einige der Konvertiten aus diesen Kreisen bezogen gegenüber den kirchlichen Institutionen schrittweise eine eher kritische Haltung. Trotzdem erwächst seit 1989 kontinuierlich aus dem Umfeld der Studenten sowie der Studentinnen und der jungen Intelligenz ein gewisser Strom von Konvertiten, der sich taufen lässt und sich vor allem um die geistliche Hochschulverwaltung verdient macht. Dieser Teil der Kirche ist zahlenmäßig nicht sonderlich stark, bildet jedoch perspektivisch eine sehr wichtige Gruppe, die in der Gesellschaft recht viel Einfluss gewinnen kann. Das Problem besteht jedoch darin, dass die Kirche über sehr wenige Geistliche verfügt, die in der Lage sind, qualifiziert in der anspruchsvollen Seelsorgearbeit mit dieser Gruppe tätig zu werden. Die meisten Bischöfe und Priester stammen aus traditionellen Schichten. Ihnen fällt es schwer, mit diesen Menschen zu kommunizieren. Diejenigen, die sie verstehen, geraten oft selbst innerhalb des Klerus in die Isolation. So gibt es eine Reihe von Fällen von Priestern und Ordensbrüdern, die ehemals mit der studentischen Jugend arbeiteten, die selbst das Priesteramt und manchmal auch die Kirche verließen.

Die Kirche in der Tschechischen Republik unterschätzte den Bereich der Ausbildung von Priestern und Laien. Die Situation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität, deren Leitung sich lange Zeit sowohl gegen ökumenische und internationale Zusammenarbeit als auch gegen eine Zusammenarbeit zwischen den Fakultäten gesträubt hat, war so untragbar

Weiterführende Literatur:

Halík, Tomáš, Geduld mit Gott, Freiburg i. Br. 2014.2010.

Ders., Nachtgedanken eines Beichtvaters, Freiburg i. Br. 2012.

Ders., Berühre die Wunden, Freiburg i. Br. 2013.

Ders., All meine Wege sind DIR vertraut. Von der Untergrundkirche ins Labyrinth der Freiheit, Freiburg i. Br. 2014.

⁶ Schlüsselwort für Dissidenten-Aktivitäten im ehemaligen Ostblock. Dabei wurden nicht systemkonforme Publikationen unter der Hand weitergereicht.

geworden, dass der Prager Erzbischof dem ehemaligen Dekan, der als „Traditionalist“ auftrat, nach einer Visitation aus Rom die *venia docendi* entziehen musste. Es zeigt sich, dass es sehr schwer ist, all das zu beleben, was das II. Vatikanische Konzil gebracht hat, wenn der gesamte Komplex des theologischen Denkens des zwanzigsten Jahrhunderts, aus dem das Konzil hervorgegangen ist und ohne den es undenkbar gewesen wäre, nur wenig bekannt ist. Nun werden bestimmte Schritte der Besserung deutlich. Im Lauf der 1990er-Jahre wurde die Arbeit von fehlenden kirchlichen Bildungshäusern in bedeutendem Maße von der *Česká křesťanská akademie* (Tschechische christliche Akademie) ersetzt, die jedoch ihre hauptsächliche Berufung im Dialog der Kirche mit der Gesellschaft sieht, ebenso in der ökumenischen Zusammenarbeit und im Dialog zwischen den Religionen. Die Tschechische christliche Akademie hat ein ganzes Netzwerk von lokalen Zentren in mehr als siebenzig tschechischen und mährischen Städten aufgebaut, veranstaltet Vorträge für die breite Öffentlichkeit, gibt Zeitschriften heraus, erfüllt Forschungsaufgaben, veranstaltet

Fachseminare, Kolloquien und internationale Konferenzen und engagiert sich unter anderem in ständiger Zusammenarbeit mit der *Āckermann-Gemeinde* (katholische Vereinigung der vertriebenen Sudetendeutschen) stark im Bereich der deutsch-tschechischen Versöhnung.

Unter den Bedingungen, wie sie in der Tschechischen Republik existieren, ist es für die Kirche entscheidend zu begreifen, dass sich ihre Hauptaufgabe, die Evangelisierung, nicht auf die Betreuungsaufgaben im Bereich Seelsorgetätigkeit für diejenigen beschränken darf, die regelmäßig zur Kirche kommen, sondern sich auf die *Inkulturierung des Evangeliums und die „Präevangelisierung“* richten muss.⁷

Der Autor: *Tomáš Halík, Msgr. Prof. PhDr. Th.D., geb. 1948, 1978 heimlich zum Priester geweiht; war naher Mitarbeiter von Kardinal Tomášek und Václav Havel; Professor für Soziologie an der Karlsuniversität Prag, Rektor und Hochschuleseelsorger in der Universitätskirche St. Salvator in Prag und Präsident der Tschechischen christlichen Akademie, Träger des renommierten Templeton Preises 2014.*

⁷ Über Jahre versuche ich den Priesterkandidaten und jungen Priestern (einschließlich ausländischer Priester, die bei uns arbeiten und oft aus einem völlig anderen Umfeld kommen, vor allem aus Polen) deutlich zu verstehen zu geben, dass eine Grundvoraussetzung für eine erfolgreiche Seelsorgearbeit in unserem Land das Kennenlernen der spezifischen kulturellen Mentalität unseres Landes ist – einschließlich der Kenntnis der historischen Traditionen und der Literatur.

Józef Niewiadomski

„Kampf um die Seelen“

Polnische Kirche nach dem Umbruch

◆ Die Frage, welche Auswirkungen die Wende von 1989 auf das traditionell katholische Polen hat, ist besonders spannend. Wird die Kirche ihre große Bedeutung für die Gesellschaft und ihren Zusammenhalt weiter behalten, oder ist eine ähnliche Entfremdung wie im Westen zu erwarten? Studien geben unterschiedliche Antworten, die gesellschaftliche Entwicklung ist vielfältig, und die Kirche sucht intensiv nach neuen Wegen. Sehr erhellend ist daher, wie der bekannte Innsbrucker Dogmatiker, selbst Pole, die Situation in seiner Heimat analysiert und vorsichtig in die Zukunft blickt. (Redaktion)

Wollte man ein Urteil über den Zustand der polnischen Kirche anhand medialer Schlagzeilen fällen, könnte gerade militärische Logik die nötige begriffliche Hilfe leisten. „Schlacht um die Kirche“ lautet auch der Titel eines aktuellen Buches.¹ Das Spektrum der Themen reicht von pädophilen Priestern über Zölibat und Frauenweihe, finanzielle Spekulationen bis hin zum Vorwurf der Kollaboration der Hierarchie mit der kommunistischen Geheimpolizei. Die Urteile und Vorurteile des medial geführten Diskurses lassen an Schärfe nichts zu wünschen übrig. Die Kirche drossle die demokratische Entwicklung, sei antisemitisch, sex- und frauenfeindlich. Der Religionsunterricht diene der ideologischen Indoktrinierung, die Priester seien „geldgeil“ und führten ein Doppelleben. Das Rezept für die „Sanierung“ lautet: Polen soll ein laizistischer Staat werden, die Religion soll in den rein privaten Bereich zurückgedrängt werden. Mit Ausnahme einiger

spezifisch „polnischer“ Nuancen gleicht dieses Bild dem gegenwärtigen kirchenkritischen Trend in anderen Ländern. Gibt es aber auch das Leben der polnischen Kirche wieder? Es ist ein Zerrbild. Aber eines, das auf den neuralgischen Punkt im Leben auch der polnischen Öffentlichkeit hinweist: In dem traditionell als „katholisch“ qualifizierten Land findet ein „Kampf um die Seelen“ statt. Unter den Bedingungen der Globalisierung ist die Auseinandersetzung um das Ausmaß gesellschaftlicher Präsenz der Kirche im 21. Jahrhundert entbrannt. Und auch jene um die legitimen Formen der Evangelisierung und Neuevangelisierung.

1 Europäischer Ausnahmefall

Die Wende des Jahres 1989 bescherte der Kirche die „Stunde der Wahrheit“. Die Täuschungen und die Lügen des kommu-

¹ Vgl. Piotr Kraško / Kamil Durczok / Katarzyna Wisniewska / Robert Nęcek / Agnieszka Mrozek / Bartłomiej Król (Hg.), *Bitwa o Kościół*, Krakow 2011.

nistischen Systems machten vor den kirchlichen Türen nicht Halt. Sie beeinflussten schon die Wahrnehmung dieser Kirche, die den Menschen im Land seit eh und je als Hort nationaler Identität, nach dem Zweiten Weltkrieg gar als wichtigster Hort geistiger antikommunistischer Opposition gegolten hat. In seinem Bestseller aus dem Jahr 1977 hielt Jean Delumeau fest, dass es in Europa eine absolute Ausnahmeerscheinung gibt. Die polnische Gesellschaft sei im Unterschied zu anderen Ländern von der Entchristianisierung nicht betroffen. Das Gegenteil sei vielmehr der Fall: Die Kirchen seien zum Bersten voll, die geistlichen Berufungen stellen eine weltweit zu konstatierende Ausnahmeerscheinung dar, Kardinal-Primas Stefan Wyszyński erfreue sich einer enormen Autorität.² Die Ereignisse der folgenden zehn Jahre konnten eine derartige Bestandsaufnahme erst recht festigen. Die Wahl Karol Józef Wojtyła zum Papst (1978) und bald darauf die erste Reise von Johannes Paul II. nach Polen (1979), die Gründung der Gewerkschaft „Solidarność“ (1980), die mediale Dauerpräsenz von Lech Wałęsa mit dem Bild der Schwarzen Madonna auf dem Revers seiner Jacke, aber auch die Einführung des Kriegsrechtes durch General Wojciech W. Jaruzelski im Jahre 1981, die darauf folgenden „Messen für das Vaterland“, die tagtäglich in den Kirchen des Landes erlebbare Solidarität unter den Menschen und die Solidarität mit der verbotenen „Solidarność“, nicht zuletzt die Vorgänge um das Martyrium des 2010 selig gesprochenen Priesters Jerzy Popiełuszko (1984) haben diese Kirchlichkeit zutiefst gestärkt.

Die Euphorie über den Zusammenbruch des Kommunismus konnte aber die Frage nach der tatsächlichen Stärke der Kirche nicht verdrängen. Schon deswegen nicht, weil viele Stimmen damals eine rasche Säkularisierung des Landes nach westlichem Muster prophezeiten und seither auch keineswegs verstummt sind.

Bei den ersten groß angelegten soziologischen Untersuchungen über die polnische Religiosität nach der Wende aus dem Jahr 1991 hat man bei den Fragen zur Artikulation der Bindung an die Kirche und der Frömmigkeit deutlich zwischen der allgemein nationalen und der alltäglich privaten Ebene unterschieden. Die abgefragte „Selbstqualifizierung als Katholik“, aber auch die Einstellung zum Sonntagsgebot warfen ein klares Licht auf das Katholischsein als den „gemeinsamen Wert“, der die meisten Polen untereinander gerade nach der Wende verbindet und zur Stärkung der nationalen Identität beiträgt. Die Fragen nach der Art und Weise der Gestaltung des Alltagslebens, inklusive der praktischen Einstellung zur Sexualität wurden in der Untersuchung auf die zweite Ebene verschoben. Das so gestaltete Instrumentarium ermöglichte eine differenzierte religionssoziologische Wahrnehmung polnischer Kirchlichkeit; es sollte auch eine Hilfe für zukünftige Untersuchungen sein. Schon 1991 konstatierten nämlich die Soziologen eine „Kluft“ zwischen beiden Ebenen. Die starke Identifizierung mit der Kirche als dem gemeinsamen Wert gehe nicht unbedingt Hand in Hand etwa mit der Gestaltung des Alltags gemäß den Normen der kirchlichen Sexualmoral.³ Zehn

² Jean Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris 1977, 151–162. Die deutsche Übersetzung ist unter dem Titel: „Stirbt das Christentum?“, Olten 1978, erschienen.

³ So der Nestor der polnischen Religionssoziologie *Władysław Piwowarski* in der Einleitung zu dieser 1991 gemachten Studie: *Lucjan Adamczuk* (Hg.), *Religijność Polaków* [Die Religiosität der Polen], Warszawa 1993, 7.

und zwanzig Jahre nach der ersten Untersuchung führte das Institut für die Statistik der Katholischen Kirche (ISKK) ähnlich angelegte Untersuchungen zum Wandel der Religiosität in den Jahren 1991–2012 durch.⁴ Die Detailergebnisse bestätigten zuerst die damals konstatierte Kluft und sie zeigten auch, dass die Veränderungsprozesse keinesfalls linear verlaufen. Obwohl das Land im Hinblick auf politische, wirtschaftliche und kulturell-gesellschaftliche Gegebenheiten starken Transformationsprozessen unterworfen bleibt, scheinen die kirchlich geregelte Religiosität, aber auch die Alltagsfrömmigkeit der polnischen Bevölkerung von solch radikalen Transformationen zuerst herausgenommen zu sein. Zwar ist die Diskrepanz zwischen der „Morallehre und dem Leben der Katholiken“ größer geworden – unter den Jugendlichen ist der Unterschied zum Westen fast schon verschwunden –, doch stieg gleichzeitig die Zahl jener Gläubigen beträchtlich, die sich als „tief gläubig und intensiv praktizierend“ einschätzen und die etwa am Sonntag zur Eucharistiefeier nicht aus Pflichtgefühl, sondern aufgrund eines inneren Bedürfnisses gehen. Der Wandel, der in den letzten 20 Jahren konstatiert werden kann, hält sich also in Grenzen und zeigt somit keineswegs eine klare Richtung der Säkularisierung auf.⁵

Wie kann der Befund erklärt werden? Die Soziologen weisen auf die doppelte Bewegung hin. Auf der einen Seite sind –

gerade im medialen Diskurs – nicht nur starke Säkularisierungstendenzen zu beobachten, sondern auch die tagtäglich sichtbar werdende Individualisierung der Gesellschaft und des familiären – somit auch religiösen – Lebens. All dies bringt in Polen weniger eine Abkehr von der Religion im Allgemeinen, als eine noch stärkere Zuwendung zum Modell einer „Bastelreligiosität“⁶. Auf der anderen Seite gibt es eine starke und auf verschiedenen Ebenen stattfindende Evangelisierungstätigkeit der institutionellen Kirche. Das tradierte Bild einer nur aus dem Kapital der Vergangenheit lebenden Kirchlichkeit trägt. Die polnische Kirche hat den „Kampf um die Seelen“ – mit unterschiedlichen Methoden und an verschiedenen Fronten – aufgenommen.

2 Das Gerüst einer Institution

Die auch heute noch beispiellose Vitalität der institutionellen polnischen Kirche hat wohl zuerst etwas mit der Struktur kirchlicher Organisation zu tun. Mit der Bulle „Totus Tuus Poloniae“ von 1992 hat Johannes Paul II. die größte strukturelle Reform in der Geschichte der polnischen Kirche in Angriff genommen. Die Reform zielte auf die Abschaffung von „Monsterdiözesen“. Die polnische Kirche des lateinischen Ritus ist heute auf 42 Diözesen und 15 Metropolen aufgeteilt. Hinzu kommen noch

⁴ Lucjan Adamczuk (Hg.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991–2012* [Sozial-religiöse Haltungen der Polen 1991–2002], ISKK Warszawa 2013.

⁵ CBOS (2011): 95 % der Polen deklarieren sich als katholisch; das ist (nach Malta) der höchste Prozentsatz in Europa. Die fortan zitierten statistischen Daten sind entweder den neuesten Statistiken von CBOS (Staatliches Zentrum für die Untersuchungen der gesellschaftlichen Meinung) oder aber denen des ISKK (Institut für Statistik der Katholischen Kirche) entnommen.

⁶ Da die traditionelle polnische Volksfrömmigkeit synkretistisch war und ist, könnte die Entwicklung zur „Bastelreligiosität“ ohne größere Probleme unter dem Dach der Kirchlichkeit integriert werden.

die Militärdiözese und zwei Eparchien des ukrainisch-byzantinischen Ritus. Die kleinste administrative Einheit der Kirche ist die Pfarrei. Im Zuge der Strukturreform wurden auch zahlreiche neue Pfarreien gegründet; gegenwärtig existieren in Polen mehr als 10.000 Pfarreien und 800 andere seelsorgerliche Zentren. Das Gerüst ist keinesfalls menschenleer. Das Gegenteil ist der Fall. Die Statistiken lassen den westlichen Beobachter nur noch den Atem anhalten.⁷

Die Reform sollte nicht nur der Verbesserung der Administration dienen. Vielmehr sollten dadurch die Seelsorge intensiviert, aber auch die traditionelle Rolle der Kirche gestärkt und auf eine neue Basis gestellt werden. Und welche Rolle soll das sein? Der kommunistische Staat zwang den Polen zwar ein politisches System auf. Er vermochte aber die Herzen der Bevölkerung nicht zu gewinnen. Diese schlugen weiterhin für die Kirche. Die Kommunisten traten ja bloß in die Nachfolge jener Besatzermächte, die das polnische Territorium 1975 „endgültig“ unter sich aufgeteilt haben. Bis zur Wiedererrichtung des nationalen Staates im Jahre 1918 sorgten katholische Priester und Ordensleute nicht nur für das Aufrechterhalten des liturgischen Lebens. Durch den – meist im Geheimen stattfindenden – Aufbau von religiösen Bruderschaften, Stiftungen und Vereinen, durch intensive Pflege von Beziehungen mittels Festen und Bräuchen sorgten gerade die

Geistlichen für die Aufrechterhaltung katholisch-nationaler Identität. Zum großen Teil füllte die institutionelle Kirche jenes (emotionale) Vakuum aus, das der von der Nation unterschiedene jeweilige Staat hinterließ. Diese „urkatholische“, gemeinschaftsstiftende Rolle der Kirche war den Kommunisten von Anfang an ein Dorn im Auge. Mittels direkter Verfolgung in der stalinistischen Zeit, dann mit der jahrzehntelang verweigerten Möglichkeit zu jeglicher struktureller Neuerung der Kirche, mit Einschränkungen und Verboten von kirchlicher Vereins- und Verbandsarbeit sollte die Kirche selbst zu einer anonymen Macht verwandelt werden. Das Vorhaben misslang total. Durch den enormen Einsatz von Geistlichen und Ordensleuten suchte die institutionelle Kirche gerade die emotionale Bindung der Polen an die kirchliche Institution selbst unter strukturellen Bedingungen einer Pfarrei mit mehr als 100.000 Gläubigen zu bewahren. Deswegen „klapperten und klappern auch weiterhin“ die übermüdeten Priester über Wochen in der Weihnachtszeit alle Wohnungen der Pfarrei ab, um den traditionellen Segen zu bringen und zumindest ein rudimentäres Gespräch mit den Pfarrangehörigen in ihrer eigenen Wohnung zu führen. Deswegen legten und legen auch weiterhin die seelsorgerlichen Pläne einen Schwerpunkt auf die – von den Kommunisten immer wieder mit Schikanen bedrohten – liturgischen Großveranstaltungen wie Prozessionen⁸, Wallfahrten⁹ oder

⁷ Im Hinblick auf das Personal gibt das ISKK für das Jahr 2014 folgende Zahlen bekannt: 3.844 Priesteramtskandidaten, 20.500 Ordensschwestern, 1.022 Ordensbrüder, 5.800 Ordenspriester, 25.022 Diözesanpriester, 144 Bischöfe; 33,864.936 Katholiken (bei etwa 38 Millionen Einwohner). Die Zahl der ukrainisch-katholischen Gläubigen wird vom statistischen Amt auf etwa 55.000 geschätzt.

⁸ Die Fronleichnamsprozession gleicht in Polen einem Massenfestival mit oft bis zu 100.000 Teilnehmern.

⁹ Etwa 20 % aller Pilger in Europa sind in Polen zu finden. Etwa 7 Millionen Polen pilgern jährlich zu einer der zahlreichen Pilgerstätten. Allein zum wichtigsten polnischen Nationalheiligtum,

aber sog. Peregrinationen.¹⁰ Das gemeinsam gefeierte katholische Fest stand (und steht auch weiterhin) für die meisten Polen Pate für das Erleben dessen, was Heimat und Religion ist. Je größer das Fest, umso intensiver das Erlebnis! Das daraus abgeleitete Rezept für die Evangelisierung, das den Priesteramtskandidaten und den Kandidatinnen und Kandidaten für das Ordensleben eingepflegt wurde und wird, heißt deswegen auch „Beziehungspflege“ und Organisation derartiger „Events“.

Das Jahr 1989 bescherte dann dem vertrauten – priesterzentrierten – Gerüst kirchlicher Institution ein neues Bein, dessen Bedeutung in der kirchlichen Wahrnehmung erst allmählich deutlich wird. Die katholischen Laien sind immer mehr in den Fokus dieser Kirchlichkeit getreten. Zwar haben in der kommunistischen Zeit auch die Laien die institutionelle Kirchlichkeit mit Leben erfüllt. Gerade die Laien setzten sich ja für den Kirchenbau ein, und als dieser dann möglich wurde, opferten sie ihre Freizeit, um die zahlreichen Kirchen auch zu bauen. Der Großteil dieser Arbeit ist ehrenamtlich erledigt worden. Es waren auch die Laien, die oft ihre Kar-

riere riskiert haben, wenn sie sich für die freie Ausübung der Religion einsetzten, die unzähligen Events organisatorisch möglich machten und auf diese Art und Weise die auch heute noch gültigen Muster für das Engagement und die Rolle der Laien in der Kirche prägten. Das Jahr 1989 ermöglichte öffentliche Tätigkeit rechtlich anerkannter religiöser Stiftungen und Vereine und brachte damit ebenso das traditionelle kirchlich-institutionelle Gerüst auf eine neue Weise in den Bereich der polnischen Zivilgesellschaft. Diese wird seither durch kirchliche und katholische Organisationen geradezu strukturiert. Eine enorme Anzahl an Institutionen ist somit seit der Wende unter dem kirchlichen Patronat entstanden: Kindergärten, Schulen¹¹ und Horte in den Bereichen der Erziehung, Krankenhäuser, Obdachlosenheimen und Suppenküchen im Bereich der Sorge um die Gestrandeten, Hospize im Bereich der Sorge um Sterbende.¹² Neben den kirchlichen Organisationen gibt es eine ganze Reihe von katholischen Vereinen und Stiftungen, von denen viele gerade im sozialen Bereich tätig sind.¹³ Der größte sowohl auf nationaler Ebene

der Schwarzen Madonna in Tschenstochau, sind im Jahr 2010 etwa 250 Fußwallfahrten gekommen; in mehreren (bis zu 15 Tagen dauernden) Fußmärschen sind dabei an die 137.000 Pilger gegangen.

¹⁰ Die von Kardinal Stefan Wyszyński stammende Idee einer Wanderung der Kopie des Bildes der Schwarzen Madonna von einer Pfarrei zur anderen als konkreter Weg der Vorbereitung auf das 1966 gefeierte Jubiläum „1000 Jahre Taufe Polens“ erwies sich als absoluter „seelsorgerlicher Renner“. Der „Besuch Mariens“ in der Pfarre wurde durch eine umfassende Volksmission vorbereitet, dessen Gestaltung erforderte die ehrenamtliche Tätigkeit von Abertausenden von Menschen. Das Rezept wurde und wird immer noch unzählige Male mit verschiedenen Verehrungsobjekten (Bildern, Reliquien etc.) auf unterschiedlichen strukturellen Ebenen (Diözese, Dekanat, Pfarrei, Familie) kopiert. Seit einem Jahr findet die Peregrination des Bildes des „barmherzigen Christus“ samt den Reliquien von Schwester Faustyna und Johannes Paul II. statt.

¹¹ Seit der Wende wurden etwa 1.240 katholische Kindergärten und Volksschulen gegründet (mit 133.000 Kindern) und 417 Gymnasien (mit 83.000 Schülern).

¹² So wurden seit der Wende mehr als 30 katholische Krankenhäuser, 270 Altenheime, 600 Kinderheime gegründet; die meisten Frauenorden sind im Umkreis der karitativen Aufgaben tätig.

¹³ ISKK gibt die Zahl von 337 Organisationen mit etwa 2,5 Millionen Mitgliedern an.

als auch auf diözesanen und pfarrlichen Ebenen wirkende Verband ist wohl die im Jahre 1990 reaktivierte „Caritas“. Für die polnische – nicht nur die kirchliche – Gesellschaft stellt der Verband eine enorme Bereicherung dar. Und dies nicht nur wegen der Ausrichtung auf die Randgruppen, die im Fokus seiner Aufmerksamkeit stehen, sondern auch wegen seiner Grundhaltung des Engagements. Auf allen Ebenen ihrer Tätigkeit bildet das Volontariat die personelle Hauptressource der „Caritas“. So gibt es „Caritas-Gruppen“ auf allen Etappen des Bildungswesens: in Kindergärten, Schulen und Hochschulen. Sie sollen der Erziehung zum – in polnischer Mentalität ungeliebten, oft gar wegen des Anklangs an die alte kommunistische Zeit verpönten – Volontariat dienen.¹⁴ Dieser Ausbau eigener kirchlicher Infrastruktur im sozialen Bereich hat den Blick auf die Weltkirche nicht verstellt. Mehr als 1,1 Millionen Dollar wurden 2011 aus Polen an die „Länder der Dritten Welt“ durch die Vermittlung Päpstlicher Missionswerke gespendet; die Summe der Einzelspenden an die zahlreichen polnischen Missionare und Entwicklungshelfer dürfte bei weitem höher sein.

Zum Gerüst der polnischen Kirche gehören schließlich auch die meinungsbildenden Institutionen. Sowohl im Kontext des kirchlich-akademischen Lebens als auch im Bereich der medial struk-

turierten Öffentlichkeit brachte das Jahr 1989 einen enormen Umbruch. Zum einen wurde durch die staatliche Anerkennung der theologischen Studien und Grade und durch die Einführung des Religionsunterrichts in allen Schultypen ein neuer Arbeitsmarkt für theologisch qualifizierte Laien geschaffen, zum anderen wurden an einigen staatlichen Universitäten vom Staat finanzierte Theologische Fakultäten eröffnet. Rechnet man die vielen kirchlichen (auch kirchlich finanzierten) Hochschulen dazu, wird eines klar: In Polen dürfte es wohl das stärkste europäische Netz für katholisch-theologische Forschung und Lehre auf akademischem Niveau geben und damit vermutlich auch die größte Anzahl an hauptamtlich akademisch tätigen Theologinnen und Theologen.¹⁵ Deren gesellschaftlicher Einfluss ist bedauerlicherweise weniger in den Mainstream-Medien greifbar als in der neu etablierten Landschaft kirchlicher Medien. In den etwa vierzig katholischen Verlagen des Landes werden nicht nur unzählige theologische sowie religionspädagogische Fachbücher und eine Menge populärer Kinder- und Jugendliteratur herausgegeben, sondern auch religiöse Presse. Landesweit liegen in den Zeitungskiosken zahlreiche katholische Wochenmagazine auf – mit dem sich durch Höchstaufgabe unter polnischen Wochenmagazinen auszeichnenden „Sonntagsgast“ an der Spitze.¹⁶ Auch die elektronische

¹⁴ So gibt es in Polen etwa 2.292 Schulzirkel der Caritas. Neben den Häusern und Institutionen der Caritas in allen polnischen Diözesen (und vielen Pfarreien) organisiert „Caritas Polska“ gesamt-polnische Großinitiativen zugunsten der strukturell Benachteiligten und durch Katastrophen Betroffenen in Polen und im Ausland. Das jährliche finanzielle Volumen der Ausgaben wird auf 15 Millionen Dollar geschätzt.

¹⁵ Die insgesamt 69 katholischen Hochschulen unterschiedlicher Typen haben geschätzte 100.000 Studierende.

¹⁶ Mit etwa 144.000 verkauften Exemplaren ist die katholische Wochenzeitung „Gość Niedzielny“ die auflagenstärkste Wochenzeitung in Polen; die Gesamtauflage der katholischen Presse (ca. 100 Titel) liegt bei etwa einer halben Million Exemplaren (Anteil von 2 % am Gesamtmarkt).

Landschaft lässt sich sehen. An die zehn maßgebliche – meist dank des ehrenamtlichen Engagements modernst gestylte – „Katholische Internetportale“ bündeln nicht nur das kirchlich relevante Nachrichtenwesen, sondern kanalisieren auch den doch pluralen religiösen Diskurs. Im elektronischen Bereich wird dieser durch den „Medienkonzern“ von P. Tadeusz Rydzyk CSsR und sein „Radio Maryja“ dominiert. Durch die „Mainstream-Medien“ seit Jahren als „public enemy number one“ verpönt, ist diese – sich durch Spenden tragende – Institution für viele kritische Kommentatoren im Westen geradezu zum Symbol der reaktionären polnischen Kirche geworden. Dabei stellt sie gerade für alte, kranke und einsame Menschen oft den einzigen Kontakt zur Öffentlichkeit dar. Und dies nicht nur deswegen, weil sie tagtäglich Gottesdienste überträgt, zum „gemeinsamen Gebet“ animiert und so etwas wie eine „Radio-Maryja-Familie“ bildet. Oft macht sie sich zum Sprachrohr der Verlierer der Modernisierungsprozesse und müsste deswegen auch als Stimme der Opfer – gerade im „Kampf um die Seelen“ – ernst genommen werden.¹⁷

3 Und die Schattenseiten?

Nimmt man die Kategorie „Kampf um die Seelen“ als hermeneutische Hilfe zur Deutung der gegenwärtigen kirchlichen Situation in Polen, so erweisen sich die deutlich sichtbare Stärke des institutio-

nellen kirchlichen Gerüsts und die starke kirchliche Präsenz in der Öffentlichkeit als zweischneidiges Schwert. Hand in Hand mit der strukturellen Reform ging auch ein enormer Bauboom. Kirchen und Pfarrzentren, Häuser für diözesane Institutionen und kirchliche Vereine wurden gebaut bzw. renoviert und adaptiert. Dank der enormen Geldzuschüsse aus dem Westen und der großen Spendenfreudigkeit der polnischen Bevölkerung bekamen kirchliche Bauten ein neues Gesicht. Diese identitätsstiftende Aktion präsentiert sich heute als zweischneidiges Schwert. Das sichtbare neue Gesicht der institutionellen Kirche – das zwar unmöglich mit dem architektonischen Gesicht von Banken, Versicherungsanstalten und Hotels mithalten kann – weckt den „gesellschaftlich relevanten Neid“. Was den meisten Gläubigen immer noch ein Anlass für den Stolz auf ihre Kirche ist, bietet den Kirchenkritikern einen Grund für Hasstiraden gegen die „reiche“ Kirche. Die nach der Wende intensiv geführten Verhandlungen über die Rückgabe der durch die Kommunisten enteigneten Güter, die in Angriff genommene Reform des sogenannten Kirchenfonds, der als Kompensation für den Raub dieser Güter geschaffen wurde, und die Bemühungen um ein neues Kirchenfinanzierungsmodell, aber auch die Wiedereinführung des staatlich finanzierten Religionsunterrichtes in der Schule und viele kleinere Querelen mehr: All das ist in den letzten Jahren zum Gegenstand einer untergriffigen medialen Polemik gegen eine

Die Bemühungen der Bischöfe, eine kirchliche Tageszeitung ins Leben zu rufen, sind allerdings gescheitert; die einzige katholische Tageszeitung „Dziennik“ wird vom Medienkonzern von P. Rydzyk („Radio Maryja“) herausgegeben (Auflage: 150.000).

¹⁷ Gemäß ISKK wird „Radio Maryja“ von 18 % der Katholiken täglich gehört, 38 % hören es einmal im Monat, 33 % geben an, dass sie es nie hören. Der Medienkonzern von P. Rydzyk umfasst neben „Radio Maryja“ die Fernsehstation „TRWAM“ und die Tageszeitung „Dziennik“. Die Diözesanrundfunkanstalten können es mit „Radio Maryja“ nicht aufnehmen.

Kirche geworden, die bloß „ihre eigenen Interessen absichere“. Immer stärker wird deswegen die polnische Kirche mit dem eigenartigen Paradox konfrontiert: Die sich traditionell um den intensiven Kontakt zur Bevölkerung bemühenden Geistlichen werden – oft wohl auch aufgrund ihres Lebenswandels – nicht nur „als geldgierige Hierarchen“ an den Pranger gestellt. In Frage gestellt wird dadurch auch das bisher wohl wichtigste traditionelle Rezept der Evangelisierung: die „Nähe der Priester zu den Menschen“. Längst wird die kirchliche Vorstellung der jüngeren Generation von Polen nicht durch den menschenfreundlichen und bodenständigen Ortspfarrer und Jugendkaplan, sondern durch den kirchlichen Beamten oder einen vom Leben abgehobenen Bischof dominiert. Ob die von Franziskus in die Gesamtkirche eingebrachte Herausforderung der „armen Kirche“ und des „einfachen Lebensstils der Kleriker“ zu einer Trendkorrektur in Polen beiträgt, wird sich wohl erst zeigen. Auf jeden Fall wirkt dieses Pontifikat in dem katholischen Land, in dem die große Zahl der in Armut lebenden Menschen heute

das größte soziale Problem des Landes darstellt,¹⁸ wie eine tickende Bombe.

Die Logik des zweischneidigen Schweres vermag auch ein anderes Paradox im Kontext der polnischen Kirche zu beleuchten. Vor dem Jahr 1989 noch undenkbar, tauchten nach der Wende die Argumente der Unvereinbarkeit der demokratischen Ordnung mit religiösen Werten auf. Die intensiven Bemühungen um die kirchliche Strukturreform, um die Etablierung katholischer Bildungslandschaft und des dichten Netzes von Sozialinstitutionen, nicht zuletzt aber auch der kirchliche Einfluss auf die Gesetzgebung wurden von der liberalpostkommunistischen Presse zunehmend als „Schwalben“ gedeutet, die den „kalten Frühling“ eines konfessionellen Staates ankündigen. Zwar fürchtet heute niemand dieses Gespenst in Reinkultur, doch trägt die religiös-nationalistische Rhetorik einzelner Bischöfe und Priester, vor allem aber auch die für viele polnische Katholiken fragwürdige politische Linie von „Radio Maryja“¹⁹ dazu bei, dass die Öffentlichkeit im Hinblick auf die kirchliche Frage zunehmend polarisiert²⁰ und oft gerade von

¹⁸ Im Jahre 2009 lebten 17 % der Polen unter der Armutsgrenze; zu dieser Zahl tragen wohl auch die einseitige Modernisierungspolitik, zu der ganze Gruppen (Kleinbauern) oder Regionen (Ostpolen) einen erschwerten Zugang haben, die Arbeitslosigkeit, das Rentensystem und auch der verhältnismäßig niedrige Prozentsatz der beruflich aktiven Bevölkerung (im Jahre 2009 waren es 55 %) bei.

¹⁹ Mit „Radio Maryja“ schuf P. Rydzyk sein eigenes Modell der Präsenz der Kirche im öffentlichen Leben. Neben dem intensiven o.g. spirituellen Programm sendet das Medium ein parteipolitisch orientiertes politisches Programm, positioniert sich klar im nationalkonservativen Lager und desavouiert regelmäßig unterschiedliche Gruppen und Politiker als antipolnisch und nicht katholisch. Der scharfe Anti-EU-Kurs brachte ihm seinerzeit sogar die Kritik des Papstes ein.

²⁰ Eine der Standardmethoden des kommunistischen Kampfes gegen die Kirche stellte der immer wieder unternommene Versuch dar, die kirchliche Hierarchie zu entzweien. Geradezu demonstrativ bezeugten damals die Bischöfe ihre Einheit und Geschlossenheit. Die jahrzehntelang gelebte Mentalität hinterließ aber Spuren, die bis in die heutigen Querelen hinein beobachtet werden können. Zwar sollte die Pluralität von Meinungen und Haltungen längst auch eine kirchliche Tugend sein. Trotzdem werden Meinungsverschiedenheiten – gerade unter den Bischöfen – öfters tabuisiert oder unter den Bezeugungen von Einheit verschleiert. Paradoxe Weise stimmen heute gerade die Kirchenkritiker in die alte Weise der antikirchlichen Propaganda ein, wenn sie dauernd die Entzweigung der Kirche und die Existenz von mehreren Kirchen in

extremistischen antikirchlichen Positionen dominiert wird. Wie wird es also angesichts der vielen Paradoxe mit der Kirche in Polen weitergehen?

4 Sorgen und Hoffnungen

Zuerst legt die Altersstruktur der Diözesanbischöfe weitreichende Folgen im Hinblick auf die Zukunft der kirchlichen Organisation nahe: In etwa fünf Jahren wird die polnische Bischofskonferenz von einer Mehrheit dominiert, deren Vertreter in den nächsten Monaten und Jahren die Bischofsweihe empfangen werden. Die Nominierungswelle, die unter Papst Franziskus stattfindet, wird also die institutionelle Seite der Kirche auf dieser Ebene stark verändern, vermutlich neue Akzente zur Gestaltung dieser Kirchlichkeit und hoffentlich auch einen neuen Typus des kirchlichen Würdenträgers bringen. Der am 13. März dieses Jahres gewählte neue Vorsitzende der Bischofskonferenz Stanisław Gądecki sieht auch die jetzige Situation der Kirche als „heikel“ an. Damit meint er nicht nur den medialen Diskurs. Er zählt die stattfindende Entfremdung der Jugend und die galoppierende Krise der Familie zu den bestimmenden Herausforderungen. Die Familie war ja der entscheidende Ort, an dem der Glaube weitergegeben und die emotionale Identifikation mit der Kirche vor Ort gestärkt wurden. Zwar wird in den

Umfragen die Familie von den meisten Polen immer noch als der größte Wert geschätzt. Mit dieser Hochschätzung geht aber die beobachtete Krise der konkreten Familie im Lande Hand in Hand. Die Arbeitsmigration der letzten Jahrzehnte brachte eine intensive Berührung mit anderen Lebensstilen. Der Befund, dass die jungen Polen nach ihrer Emigration oft als ersten traditionellen Wert gerade ihre Bindung an die Kirche verlieren, wirkt alarmierend auch für das Land selbst. Der Konsum als Lebensstil ist längst zu einer Realität in Polen geworden. Die radikal gesunkene Kinderzahl, der deutliche Trend in Richtung individualistischer Lebenskultur, die von der Hypothek der Bindung befreit ist, stellen auch in Polen längst einen großen Teil der Realität dar. Kann der Wandel durch die kirchliche Arbeit ungeschehen gemacht werden? Die soziologischen Veränderungen stellen die für Polen schon traditionelle Kluft zwischen „Lehre und Leben“ in ein neues Licht. Wurde die Kluft im Kontext der erlebten Kirchenbindung bisher mehr oder weniger „bona fide“ ignoriert, so sind gerade die Sexualmoral im Verlauf der letzten Jahre von den kirchenkritischen Kreisen zum entscheidenden Kriterium für die Kirchlichkeit und die traditionelle Kluft zum Zeichen der Entfremdung des Durchschnittspolen von der Kirche stilisiert worden. Viele seelsorgerliche Initiativen gehen in ihren Neuevangelisierungstendenzen zunehmend in

Polen konstatieren. Die Schablonen sind klar, auch wenn sie immer neu benannt werden: die Kirche der Burgmentalität und die offene Kirche. Die Kirche selbst hat unzählige Opfer solcher Polarisierung zu beklagen: Menschen und Institutionen, die verfehmt, stigmatisiert und an den Rand gedrängt werden. Zu solchen Opfern kann auch „Tygodnik Powszechny“ (Allgemeine Wochenzeitung) gezählt werden. In der kommunistischen Zeit spielte die katholische Zeitschrift eine der wichtigsten Rollen im kulturellen Diskurs des Landes. Auch in der heutigen kirchlichen Landschaft bietet diese Zeitschrift den oft marginalisierten Stimmen ihr Forum an; sie wird von vielen konservativen Katholiken als antikirchlich eingestuft und dies nur deswegen, weil sie auch kirchenkritische Themen ausdrücklich behandelt.

dieselbe Richtung, provozieren aber damit erst recht die emotionale Entfremdung zu dieser Kirche. Ihre Neuevangelisierung macht den Menschen nur ihr „Nicht-katholisch-Sein“ klar und treibt sie aus der Kirche hinaus. Mit einer derartigen Strategie begibt sich die polnische Kirche an jenen Scheideweg, an dem die westlichen Kirchen ihren „Kampf um die Seelen“ im Kontext der Konsumkultur der Post-68er-Jahre verloren haben. Wird die Neuaufwertung der Evangelisierung, die durch die Impulse von Franziskus ausgeht, auch eine Lösung für die polnische Kluft zwischen Lehre und Leben bringen? Eine enorme und denkbar vielfältige Anzahl an alten und neuen religiösen Bewegungen erdet diese Hoffnung in der bereits gelebten Kirchlichkeit. Mit etwa 1,5 Millionen darin aktiv tätigen Laien stellen die religiösen Bewegungen eine enorme Kraft der Intensivierung des Glaubens im Alltag dar. Schon in quantitativer Hinsicht steht Polen im Kontext der Modernisierung des kirchlich gelebten Glaubens durch neue

religiöse Bewegungen an der Spitze europäischer Länder.²¹ Weil die Polen den Wert von affektiven Bindungen sehr schätzen, stärkt das dichte Netz solcher hauptsächlich von Laien getragenen Bewegungen die emotionale Bindung von Menschen an die Kirche. Dass gerade die Laien das größte „Kapital“ dieser Kirche bilden, haben inzwischen wohl auch die Bischöfe erkannt. Ob es aber dieser Kirche gelingt, die westliche Polarisierung zwischen den klerikalisierten Laien und „laizisierten“ Priestern zu vermeiden, wird erst die Zukunft zeigen. Die polnische Bischofskonferenz²² entwickelt jedenfalls nicht nur mehrjährige – thematisch fokussierte – Seelsorgeprogramme, sondern sucht mit dem Instrument der Kommissionen und der Beauftragten der Bischofskonferenz eine Seelsorgekultur aufzubauen und zu kultivieren, die quer zur traditionellen Pfarrstruktur und ihrer Fixierung auf Priester verläuft und die dem gesellschaftlichen Wandel und der Mobilität von Menschen besser gerecht wird als die traditionelle

²¹ Organisiert im Dachverband auf der Diözesan- und Nationalebene, medial bestens verlinkt stellen sie (etwa 125 Bewegungen) für viele kirchliche Beobachter die größte Hoffnung für das organisierte kirchliche Leben dar. Unter den original polnischen Bewegungen muss die sog. Oasenbewegung von Franciszek Blachnicki genannt werden. Deren Ursprung reicht in die 1960er-Jahre zurück; unzählige junge Menschen sind in der kommunistischen Zeit (trotz Schikanen) durch diese Bewegung katholisch sozialisiert worden. Aus der europäischen Perspektive betrachtet, findet man in Polen die meisten Laien, die aktive Formationsarbeit in Sachen „geistliches Leben“ leisten.

²² Viele Akte der polnischen Bischöfe haben eine historische und revolutionäre Bedeutung gerade für das gesellschaftliche politische Leben; allen voran die historische Geste der polnischen Bischöfe aus dem Jahr 1965. Am Vorabend der 1000-Jahr-Feier der Taufe Polens schrieben sie an die deutschen Bischöfe jenen Brief, der Worte beinhaltete, die Geschichte machten: „Wir vergeben und bitten um Vergebung.“ Die kommunistische Propaganda lancierte im Anschluss an diese Geste massiv den Slogan: „Wir vergeben und vergessen nie!“ Und doch hat dieser Slogan in der Bevölkerung kaum Widerhall gefunden. Die Versöhnung mit dem deutschen Volk ist auch der Versöhnungsbereitschaft der polnischen Katholiken zu verdanken. In der jüngsten Geschichte haben die polnischen Bischöfe einen analogen Brief im Jahre 2003 an die Bischöfe der Ukraine gerichtet. Auch in diesem Kontext haben sie angesichts einer tragischen Geschichte beider Völker die Hand ausgestreckt und die Erfahrung gemacht, dass die Geste verstanden wurde. Im August 2012 wurde in Warschau ein gemeinsamer Appell vom Orthodoxen Patriarchen Kyrill aus Moskau und dem Vorsitzenden der polnischen Bischofskonferenz Józef Michalik unterzeichnet, in dem beide Völker zur Vergebung und Versöhnung aufgerufen werden.

Pfarre. So gibt es gegenwärtig etwa an die 100 von der Bischofskonferenz Beaufragte für den Aufbau und Ausbau kategorialer Seelsorge. Der Radius reicht von Polizei und Feuerwehr über die Mitarbeiter der Umweltschutzinstitutionen bis hin zu den traditionellen Bauern. Entscheidend für die Effektivität dieser Art der kategorialen Seelsorge ist die konsequente Ausrichtung „bottom up“. Die Initiative liegt meistens bei den Berufsgruppen selbst, die auf Dekanats- und Diözesanebene von den beauftragten Priestern begleitet werden.

Wie wird also die Zukunft der Kirche in Polen aussehen? Bei aller Hochschätzung von Prognosen und Strategien muss immer wieder daran erinnert werden, dass religiöse Entwicklungen schwer prognostizierbar und noch schwerer planbar sind. Der Kampf um die Seelen kann ja auch im Modus des Martyriums geführt werden.²³ Der langjährige Vorsitzende der Bischofskonferenz Józef Michalik hat in einem Interviewbuch eine Art Rapport über den Zustand des Glaubens in Polen gegeben und er folgerte: „Wir sollen Gott nicht vorschreiben, auf welchen Wegen die Menschen zu Gott gelangen sollen.“²⁴ Polnischer Katholizismus war schon immer wie

ein bunter Gemüsegarten. Die Polemiken und die allzu dogmatischen Bemühungen um diese Katholizität haben die religiöse Kultur in den letzten Jahren in Schablonen gepresst, aus denen sich der kirchliche Mensch erst befreien muss. Auch in dieser Hinsicht wird Franziskus wohl eine heilsame Kur sein.

Der Autor: *Józef Niewiadomski, geboren 1951 in Polen, war 1991–1996 Professor für Dogmatik in Linz und ist seit 1996 Professor der Dogmatik in Innsbruck; seit 2001 Beirat des International Colloquium on Violence & Religion; von Jän. 2004 bis Febr. 2013 Dekan der Theologischen Fakultät. Forschungsschwerpunkt: Zusammenhänge zwischen Religion und Gewalt, Entwurf einer „Dramatischen Theologie“. Publikationen: Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur, Münster 1999; zusammen mit Raymond Schwager: Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion–Gewalt–Kommunikation–Weltordnung“, Münster 2003; zusammen mit Michael Langer, Die Theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit, München 2005.*

²³ Nicht zuletzt mussten dies gerade die Kommunisten und die Nationalsozialisten in Polen erfahren. Die Kirchlichkeit lebte in dieser Zeit auch in der Gestalt des Martyriums. Um die heutige Eigenart der polnischen Kirche begreifen zu können, muss man an die unzähligen Märtyrer der jüngsten Geschichte erinnern. Man darf nicht vergessen, dass allein in Dachau 1.780 polnische Priester inhaftiert waren, von denen 869 dort umgekommen sind. Unzählige Priester, katholisch gesinnte Intellektuelle und fromme einfache Menschen sind in der nationalsozialistischen und kommunistischen Zeit gefoltert und gemartert worden. Die Symbolfigur des heiligen Maximilian Kolbe, der in Auschwitz für einen Familienvater freiwillig in den Tod geht und durch diese Tat gar die Vorstellung dessen, was Martyrium sei, qualifiziert verändert, die Seligsprechung von 108 Märtyrer-Priestern aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges durch Johannes Paul II. am 13. Juni 1999, das Geschick des seligen Priesters Jerzy Popiełuszko prägten und prägen die Vorstellungskraft polnischer Katholiken. Die Botschaft ist eindeutig: Nicht Hass, sondern letztendlich Bereitschaft zur Vergebung und Versöhnung sind die zentralen, das soziale Leben konstituierenden Werte.

²⁴ Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim, Radom 2012, 114.

János Wildmann

Das Verhältnis von Religion und Politik in Ungarn

◆ In Ungarn hat es in der jüngeren Vergangenheit einen massiven Rechtsruck gegeben, der vor allem mit dem Namen Viktor Orbán und der Partei Fidesz verbunden ist. Was jedoch kaum bekannt ist, ist die Tatsache, dass von diesem Rechtsruck gerade auch die katholische Kirche im Land profitiert (hat) und es viele Anhänger Orbáns und seiner Partei im Klerus gibt. (Redaktion)

In der tausendjährigen Geschichte des ungarischen Christentums waren Religion und Politik immer schon eng miteinander verknüpft. Das Bündnis von Thron und Altar erwies sich als ein Gesellschaft konstituierendes Fundament, das in Wirklichkeit erst nach dem Zweiten Weltkrieg in Frage gestellt wurde und mit der Machtergreifung der Kommunisten vorerst zerstört zu sein schien. Die Herrscher der Proletariatsdiktatur glaubten zuerst, die neue Gesellschaftsordnung durch eine brutale Kirchenverfolgung herbeiführen zu können; nach der Revolution 1956 versuchten sie die Kirchen für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Kurz vor der Wende 1989 ergriffen die Parteiideologen die Flucht nach vorne, und hätten sich mit der Funktionalisierung der Kirchen begnügt, schließlich könne auch eine funktionsfähige Kirche wirksam helfen, die gesellschaftlichen Ziele des sozialistischen Staates zu verwirklichen. Weder Instrumentalisierung noch Funktionalisierung war durchschlagender Erfolg beschieden, denn zu groß waren die ideologischen Gegensätze zwischen Politik und Religion, Staat und Kirche sowie die personellen und materiellen Verluste der letzteren. Um die Wende war das erstrebte Ziel die klare Trennung, damit keine der beiden mehr in

Versuchung komme, die oder den anderen zu missbrauchen oder zu erpressen.

1 Frei, aber arm

Anfang 1990 nahm noch das alte sozialistische Parlament das Gesetz „über die Gewissens- und Religionsfreiheit sowie die Kirchen“ an. Es würdigte die Kirchen und Religionsgemeinschaften (im Weiteren: Kirchen) in Ungarn als „herausragend wichtige, wertvolle und Gemeinschaft stiftende Faktoren“ der Gesellschaft, deren Wirken im Land neben ihrer Glaubenspraxis vor allem auf dem Gebiet der Kultur, des Bildungs-, Sozial- und Gesundheitswesens sowie in der „Pflege des nationalen Bewusstseins“ sehr wichtig sei. Sofern die Kirchen in diesen Bereichen öffentliche Aufgaben übernehmen, solle der Staat ihre Einrichtungen genauso finanzieren wie seine eigenen (Aufgabenfinanzierung). Die Institutionen der Gemeinden wurden jedoch nur zur Hälfte aus dem Staatsbudget subventioniert, die andere Hälfte der Kosten mussten sie aus ihren eigenen Einnahmen aufbringen. Dies wollten die Kirchen nicht und argumentierten damit, dass sie keine Steuereinnahmen hätten,

denn auch die Gemeindefinanzierung sei schließlich eine Form der Staatsfinanzierung, also solle der Staat bei kirchlichen Einrichtungen die vollen Kosten übernehmen. Dies wurde akzeptiert, was in den folgenden Jahren zu Spannungen mit anderen Institutionsträgern führte. Das Religionsgesetz sah zudem vor, dass alle Tätigkeiten der Kirchen, die mit den erwähnten Aufgaben zusammenhängen – zum Beispiel der Verkauf von Büchern und Kultgegenständen oder die Teilvermietung von Immobilien – als nicht wirtschaftlich und somit steuerrechtlich bevorzugt zu behandeln seien. Die persönliche und kollektive Religionsfreiheit wurde als „grundsätzliches Menschenrecht“ garantiert, und die Errichtung einer staatlichen Stelle für die Führung und Überprüfung der Kirchen kategorisch ausgeschlossen. Das Gesetz war eines der liberalsten in ganz Europa, denn bereits hundert Personen konnten eine Kirche gründen, wodurch diese alle in den Genuss der finanziellen Vorteile des Kirchenstatus kamen.

Das Religionsgesetz garantierte zwar die Freiheit der Kirchen, sicherte aber die wirtschaftliche Basis für ihre Tätigkeit nur ungenügend. Das neue Parlament nahm daher 1991 ein Gesetz „über die Regelung der Eigentumsfrage des ehemaligen Kirchenbesitzes“ an. Es betraf nicht den 1945 verstaatlichten Großgrundbesitz, sondern nur die nach dem 1.1.1948 enteigneten kirchlichen Gebäude, die zu Zwecken des Glaubenslebens und anderen Tätigkeiten dienten. Die Kirchen konnten diese Immobilien entweder in ihrer physischen Form zurückfordern, oder an ihrer Stelle andere Gebäude, Grundstücke, eine finanzielle Entschädigung oder eine zeitlich unbefristete jährliche Rente verlangen. Die Immobilienrestitution nahm insgesamt zwanzig Jahre in Anspruch und umfasste etwa 7.400 Gebäudekomplexe, von denen

zahlenmäßig die Hälfte (dem Wert nach 70 Prozent) die katholische Kirche betraf.

Zur Finanzierung des Glaubenslebens wurde im Parlament jedes Jahr ein bestimmter Betrag bewilligt. Zudem führten die Regierungen zahlreiche Subventionsformen und Begünstigungen für die Kirchen und kirchliches Personal ein. All dies war dem jeweiligen politischen Kalkül ausgesetzt, weshalb auf Vorschlag des Bundes der Freien Demokraten (SZDSZ) ein berechenbares Modell eingeführt wurde, das es in seiner endgültigen Form jedem Steuerzahler ermöglichte, über 1 % seiner Einkommenssteuer zugunsten einer Kirche zu verfügen (eine Art kirchliche Kultursteuer). Der sozialistische Ministerpräsident Gyula Horn gab den Kirchen – unter lautem Missfallen seines liberalen Koalitionspartners – eine 0,5 % Garantie. Das heißt: Sollten zu wenig Steuerzahler zugunsten einer Kirche Abgaben leisten, würde der Staat die Summe bis zu 0,5 % der Einkommensteuer ergänzen. In der Tat war die staatliche Ergänzung der größere Brocken, denn nur etwa 15–18 % der Steuerzahler machten in den nächsten zwei Jahrzehnten von ihrem Verfügungsrecht Gebrauch.

Ministerpräsident Horn wollte die erwähnten Rechte der katholischen Kirche sowie die diesbezüglichen Finanzierungsformen in einer Vereinbarung mit dem Vatikan festgehalten wissen, die 1997 unterzeichnet wurde und 1998 in Kraft trat. Darin war die staatliche Garantie zu 0,5 % der kirchlichen Kultursteuer bis 2001 vorgesehen, wobei die Verteilung der staatlichen Ergänzung unter den Kirchen gemäß den Proportionen der Verfügungen der Bürger erfolgen sollte. Ähnliche Regelungen wurden auch mit anderen größeren Kirchen getroffen. Horn war bewusst, dass die Kirchen auf die wohlwollende Unterstützung des Staates angewiesen waren, unterschätzte aber die Bedeutung der ideo-

logischen Gegensätze: Er und seine sozialistische Partei symbolisierten nämlich für den Klerus und viele Christen die untergegangene kommunistische Herrschaft. Es war Viktor Orbán, Vorsitzender des Bundes der Jungen Demokraten (Fidesz), der das politische und ideologische Vakuum im rechten politischen Lager und damit auch seine historische Chance erkannte, und zwischen 1994 und 1998 eine völlige Kehrtwende machte. Aus ihm, dem einst liberalen und antiklerikalen Hoffnungsträger der jungen Generationen, wurde ein konservativ-bürgerlicher Politiker und großer Freund der historisch etablierten Kirchen. Es ist ihm gelungen, praktisch die ganze Führungsspitze der Fidesz – viele von ihr waren seine Studienfreunde – auf den neuen Kurs einzuschwören.

2 Das ungarische Modell der Kirchenpolitik

Nach der Unterzeichnung der Vereinbarung mit dem Vatikan entbrannte ein Streit über die Finanzierung des Religionsunterrichts, die im Abkommen unerwähnt blieb. Die Bischöfe sagten, die Frage sei vergessen worden und forderten deshalb eine zusätzliche staatliche Finanzierung. Die Regierung Horn akzeptierte diese Lesart nicht und wies darauf hin, dass die kirchliche Kultursteuer sowie deren staatliche Ergänzung eben der Finanzierung des Glaubenslebens diene, zu dem auch der Religionsunterricht gehöre. Vor den Wahlen 1998 versprach Viktor Orbán, dass – sollte die Fidesz die Wahlen gewinnen – seine Regierung den Religionsunterricht zusätzlich finanzieren würde. Fidesz gewann die Wahlen, und Orbán wurde Ministerpräsident. Er holte den konservativ-katholischen Theologen und Christdemokraten Zsolt Semjén als Staatssekretär

für Kirchenfragen in seine Regierung, der ausgesprochen gute Beziehungen zur katholischen Hierarchie pflegte. Sein Gegenspieler war der liberale und calvinistisch-reformiert Theologe Zoltán Balog, ein Freund Viktor Orbáns, der persönlicher Berater des Premiers wurde. Orbán verstand es, die beiden Theologen nach jahrelangen Querelen kurz vor den Wahlen 2002 dazu zu bringen, sich auf die Grundzüge der Kirchenpolitik zu einigen, jedoch trug das kurze Grundsatzpapier eindeutig die Handschrift von Semjén.

Ziel der Kirchenpolitik sei es, heißt es im zweiseitigen Dokument, „ein einheitliches, zusammenhängendes und für historische Perspektiven gültiges Modell zu schaffen, das einerseits die jahrzehntelangen Verwüstungen des die Kirchen verfolgenden, gestürzten Regimes wiedergutmacht, andererseits die Sackgassen vermeidet, in welche die von säkularen Mythen des letzten Jahrhunderts gesteuerte Kirchenpolitik einiger westlicher Staaten geraten ist“. Die „philosophische Grundlage“ dieses Modells beruht auf drei Pfeilern. Der erste ist: „die Kirche ist eine Wirklichkeit *sui generis*“, d. h. sie ist „kein Untersystem des staatlichen Institutionensystems, sondern dem Staat ebenbürtig“. Der zweite Grundsatz lautet: „Die Trennung von Kirche und Staat kann keine Trennung von Kirche und Gesellschaft bedeuten ... Nicht die Opposition, sondern die harmonische Zusammenarbeit ist der gangbare Weg“. Die dritte fundamentale These lautet, „dass wir den Dienst der Kirche in seinem vollen Umfang anerkennen wollen“. Daraus folgt, dass „der Staat nicht berechtigt ist zu sagen, er sichere die Religionsfreiheit, aber die Übernahme der öffentlichen Aufgaben finanziere er nicht“. Im Gegenteil, „das Wesen unserer Praxis der Kirchenfinanzierung lautet: wenn die Kirche eine öffentliche Aufgabe übernimmt, dann erhält sie für diese Über-

nahme auf den Cent genau die gleiche Subvention aus dem Staatsbudget, wie die eine ähnliche öffentliche Aufgabe wahrnehmende Institution des Staates oder der kommunalen Selbstverwaltung.“¹

Im Weiteren würdigen die beiden Theologen die „praktische Kirchenpolitik“ der ersten Orbán-Regierung. Auch diese „beruht auf drei großen Säulen“: Eine davon ist die Immobilienrestitution, die zweite „die Aufhebung der früheren Diskriminierungen, die gleiche Finanzierung auf jedem Gebiet. Dazu gehört der Religionsunterricht, der vom Staat genauso finanziert wird wie andere fakultative Fächer“. Die dritte „große Säule bilden die Verträge mit den historischen Kirchen“. Zu diesem Punkt gehört auch „das Recht der Kirchen, dass jeder Staatsbürger über 1 % seiner Einkommenssteuer frei verfügen kann“, sowie die gesetzliche Verankerung der Garantie, „dass diese Verfügungen vom Staat auf 0,8 % der gesamten Einkommenssteuer ergänzt werden, und zwar ... gemäß den Ergebnissen der Volkszählung“.² Vor den Wahlen führte das Orbán-Kabinett noch die Einkommensergänzung für kirchliches Personal in kleinen Ortschaften ein.

Die neue Finanzierungsform, die Erhöhung und die Verlängerung der staatlichen Garantie der kirchlichen Kultursteuer, vor allem aber deren neue Verteilregel begünstigten die großen Kirchen, stieß aber bei vielen Bürgern auf Unverständnis und löste eine Protestwelle der kleineren Religionsgemeinschaften aus, die in der Statistik der Volkszählung praktisch nicht vorkamen. Keine Aufmerksamkeit wurde hingegen einem kleinen Wortwahlwechsel

zuteil: Nach der vatikanischen Vereinbarung hätte die Grundlage der Berechnung der staatlichen Ergänzung der kirchlichen Kultursteuer die sogenannte „progressive“ Einkommenssteuer sein sollen, aber das zitierte kirchenpolitische Thesenpapier ersetzte dies mit der deutlich höheren „gesamten Einkommenssteuer“. Ein wichtiges kirchenpolitisches Vorhaben konnte allerdings die erste Orbán-Regierung nicht verwirklichen: Für die Verschärfung des Kirchengründungsgesetzes fehlte im Parlament die dafür nötige Zweidrittelmehrheit. Die Autoren des Thesenpapiers stellten ihr Modell in die historische und katholische Tradition Ungarns: „Das ungarische kirchenpolitische Modell ist im geistigen Sinne treu zum Erbe unseres Königs, des Heiligen Stephan, aus dem folgt: Was für die Kirche gut ist, ist gut für das Land, und was für das Land gut ist, ist gut für die Kirche.“³ Fidesz verlor zwar die Parlamentswahlen, aber Viktor Orbán konnte 2004 einen großen persönlichen Erfolg verbuchen: Papst Johannes Paul II. verlieh ihm die höchste Auszeichnung der katholischen Kirche für Laien, das Große Kreuz des Ordens des Heiligen Gregor. Somit wurde er zur unumstrittenen Führungsfigur eines „christlichen“ Ungarn, die der Unterstützung der „historischen“ Kirchen sicher sein konnte.

3 Die liberal-sozialistische Regierungen und die Kirchen

Der neue sozialistische Ministerpräsident Péter Medgyessy hoffte die Sympathie der Kirchen durch „vertrauensbildende“ Maß-

¹ Balog Zoltán / Semjén Zsolt, A magyar modell, in: *Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Egyházakra vonatkozó hatályos jogszabályok gyűjteménye 2002*, Budapest 2002, 3–4, hier 3.

² Ebd., 3–4.

³ Ebd., 4.

nahmen zu gewinnen. Als der Protest gegen die von der Orbán-Regierung eingeführte Verteilregelung der staatlichen Ergänzung der kirchlichen Kultursteuer gemäß den Daten der Volkszählung größer wurde, setzte er diese außer Kraft, leistete aber Kompensation zugunsten der historisch etablierten Kirchen dadurch, dass er die Garantie für die staatliche Ergänzung von 0,8 % auf 0,9 % erhöhte. Da die Berechnungsbasis nicht mehr die progressive, sondern die gesamte Einkommenssteuer war, erhielten die Kirchen praktisch die in der vatikanischen Vereinbarung vorgesehene maximale Summe, wenngleich viele Bürger weiterhin 1 % ihrer Einkommenssteuer nicht einer Kirche gaben. Auch auf andere Weise versuchte Medgyessy seinen guten Willen gegenüber den Bischöfen der großen Kirchen zum Ausdruck zu bringen. So ließ er auf Wunsch der Bischöfe seinen die fragwürdigen Finanzpraktiken der Kirchen gut kennenden Kandidaten für den Posten des Staatssekretärs für Kirchenfragen fallen und durch einen in dieser Frage unerfahrenen und manipulierbaren Altkommunisten ersetzen.

Medgyessy wurde 2004 von seinem Sportminister Ferenc Gyurcsány abgelöst, der – als Kommunist – aufgrund von Privatisierungen nach der Wende Milliardär geworden war und in der sozialistischen Partei ein Verfechter der neoliberalen Wirtschaftspolitik war. Sein liberaler Bildungsminister Bálint Magyar wollte einige kleinere Subventionen für kirchliche Bildungseinrichtungen streichen, weil diese angeblich nicht der vatikanischen Vereinbarung entsprachen. Dagegen protestierten Mitte Dezember 2004 Lehrer, Schüler, Eltern und Priester vor dem Ministerium. Bischof Lajos Pápai von Győr (Raab), Vor-

sitzender des Bildungskomitees der ungarischen Bischofskonferenz, hielt eine Rede. Einige Tage später drückte der ungarische Premier bei seinem Papstbesuch sein Missfallen über die zunehmende Politisierung der Kirche und des Klerus aus. Die Reaktionen in den Parteien Fidesz und Christlich Demokratische Volkspartei (KDNP) sowie in Kirchenkreisen in Ungarn fielen heftig aus. Gyurcsány warf Viktor Orbán vor, nie im Parlament, dafür aber zunehmend in kirchlichen Einrichtungen aufzutreten und die Kirchen für seine politischen Zwecke zu missbrauchen.

Vor den Parlamentswahlen 2006 machten viele Kleriker mehr oder weniger offen Stimmung für die Fidesz, so auch der Vorsitzende der größten Organisation christlicher Intellektueller in Ungarn (KÉSZ), Pfarrer Zoltán Osztie, der früher die nationalistische und rechtsradikale Jobbik-Partei offen unterstützte. In der calvinistisch-reformierten Kirche war die Sympathie für die Jobbik weiterhin ungebrochen. Die katholischen Geistlichen argumentierten damit, dass die Fidesz die christlichen Werte wie Schutz der Familie, des Lebens, Rechtsgleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität vertrete. Sie waren deshalb tief erschüttert, als die Fidesz die Wahlen erneut knapp verlor. „Die Endresultate der Wahlen erfüllen mich mit Trauer“, schrieb Weihbischof András Veres, Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, „weil diese Situation in gewissem Sinne die seelische und moralische Lage des Landes widerspiegelt.“ Er fand es „besonders schmerzhaft, dass selbst Menschen, die sich für religiös halten, für solche politische Kräfte gestimmt haben, die sich im Gegensatz zur Kirche und den erwähnten Werten ihrer Identität definierten.“⁴ Nach Pfarrer

⁴ Sz.Cs., Az ország állapotának tükré. Veres András püspök a választásokról (Spiegel der Lage des Landes. Bischof András Veres über die Wahlen), in: Új Ember, 30.4.2006, 1.

Osztie waren die Ergebnisse der Wahlen Zeichen einer „wertlosen, in ihrer Menschlichkeit tief gefallenen Gesellschaft“, in der „die Grundwerte für breite Schichten der Menschen nicht mehr existieren.“⁵

4 Die nationalistisch-christliche Wende

Viele Bürger waren von den sozialistisch-liberalen Regierungen und von den in Skandale verwickelten sozialistischen Politikern, aber auch von der EU enttäuscht, und machten diese für die Wirtschaftskrise oder mindestens deren schlechtes Management verantwortlich. Die neofaschistische Jobbik-Partei erfuhr immer mehr an Popularität und wurde 2010 ins Parlament gewählt. Die große Gewinnerin der Parlamentswahlen war aber die Fidesz mit etwas mehr als 50 % der Stimmen, was ihr im Abgeordnetenhaus die Zweidrittelmehrheit sicherte. Viktor Orbán nutzte die Chance und begann durch eine Reihe von strittigen Gesetzesänderungen seine Macht zu festigen und die demokratische Kontrolle zu erschweren. Die Maßnahmen wurden im In- und Ausland scharf kritisiert. Regierungspolitiker interpretierten die Beanstandungen ideologisch als Angriffe von liberalen politischen Kräften und mächtigen Finanzlobbys aus Europa und Amerika auf nationale Selbstbestimmung und christliche Werte, zu denen sich das Orbán-Kabinet verpflichtet hatte. Der Ministerpräsident, der einst sein Land noch gern selbst in die EU geführt hätte, schlug immer stärker antieuropäische und antiliberalen Töne an und verstand es, weite

Teile der Bevölkerung auf den Kurs des nationalen Freiheitskampfes gegen Brüssel und internationale Großkonzerne sowie die Verteidigung der christlichen Werte gegen den Liberalismus einzuschwören. Hunderttausende marschierten auf den „Friedensmärschen“ mit, um seine Politik zu unterstützen. Viele Teilnehmer aus dem In- und Ausland (vor allem aus Polen) trugen religiöse Symbole wie Rosenkränze und Marienstatuen, es gab sogar T-Shirts mit dem Bild des umjubelten Führers und der Aufschrift „Lebendiger Gott“.

Die Macher der Kirchenpolitik betonten immer wieder, dass nationale und christliche Identität untrennbar seien, und dass die Regierung die historisch etablierten Kirchen als ihre Verbündeten betrachte, denn für ein neues Ungarn seien die gute Beziehung von Staat und Kirchen sowie ihre Rolle in der Gestaltung der Gesellschaft unerlässlich. Bald nach den Wahlen unterbreiteten Vizepremier Zsolt Semjén, der trotz eines nicht entkräfteten Plagiatsverdachts bezüglich seiner Diplom- und Doktorarbeit im Amt bleiben konnte, und László Szászfalvi, Staatssekretär für Kirchenfragen, dem Parlament einen Gesetzesänderungsvorschlag zur Finanzierung von Bildungs- und Sozialeinrichtungen, die von der öffentlichen Hand in kirchliche Trägerschaft überführt werden. Dies führte dazu, dass viele Selbstverwaltungen ihre Kindergärten und Schulen den Kirchen übergaben. Im Zeitraum zwischen 2010 und 2013 erhöhte sich die Zahl der kirchlichen Bildungseinrichtungen um mehr als 50 %. Im Dezember 2010 stellte der Vizepremier im Abgeordnetenhaus erfolgreich einen Antrag, die im Staatsbudget für die

⁵ Szalontai, Ne történessék bármi a közéletben ... Osztie Zoltán a Keresztény Értelmiségiek Szövetsége országos elnöke (Im öffentlichen Leben darf nicht alles passieren ... Zoltán Osztie, Vorsitzender des Bundes Christlicher Intellektueller), in: Új Ember, 30.4.2006, 3.

katholische Kirche fürs nächste Jahr vorgesehene Subvention von 55 Milliarden Forint um 5,3 Milliarden als Kompensation für die von den sozialistisch-liberalen Regierungen zurückbehaltenen Zuwendungen zu erhöhen. Das nächste große Projekt war nun ein neues Kirchengründungsgesetz, das es ermöglichen sollte, die „Businesskirchen“ auszufiltern.

5 Das neue Religionsgesetz

Der Gesetzesentwurf wurde von der KDNP bzw. vom Staatssekretariat für Kirchenfragen unter Einbeziehung der Leitungen der historisch etablierten Kirchen ausgearbeitet und im Sommer 2011 dem Parlament vorgelegt. Kurz vor der Endabstimmung überarbeitete jedoch die Fidesz-Fraktion das Konzept und schloss weitere Religionsgemeinschaften vom Kreis der anerkannten Kirchen aus. Die Vorgehensweise verstieß gegen die Verfahrensregel des Parlaments, darum stoppte das Verfassungsgericht vor Weihnachten das ganze Gesetz bzw. zogen die Koalitionsparteien das Gesetz vor der Veröffentlichung des Entscheides des Verfassungsgerichtes zurück. Sie nahmen es jedoch trotz der Kritik aus dem In- und Ausland noch vor Jahresende praktisch unverändert wieder an. Im Gesetz wurden ursprünglich 14 Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften (11 davon christlich, 3 jüdisch) anerkannt, später wurde die Liste um weitere 13 (kleinere christliche Kirchen, den Islamrat und buddhistische Körperschaften) ergänzt.

Für die meisten der Religionsgemeinschaften, denen der Rechtsstatus aberkannt wurde, änderte sich nichts, da sie ohnedies seit Jahren praktisch keine staatliche Subvention erhielten. Einige aber hatten umfangreiche Bildungs- und Sozialarbeit

geleistet, konnten nun jedoch ohne Kirchenstatus ihre Institutionen nicht mehr finanzieren. Eine der bekanntesten von ihnen ist die Evangelikale Geschwistergemeinschaft in Ungarn (MET). Deren Leiter war Pastor Gábor Iványi, einst ein liberaler Abgeordneter und Freund von Viktor Orbán, der noch seiner Trauung vorgestanden und seine ersten Kinder getauft hatte. Nach der politischen und ideologischen Kehrtwende des Fidesz-Vorsitzenden wurde er zu einem unangenehmen Zeitzeugen. Der Widerspruch zur von Semjén und Balog zehn Jahre zuvor verkündeten These, wonach es keine Religionsfreiheit geben kann, ohne dass der Staat die Übernahme öffentlicher Aufgaben durch Kirchen finanziert, wurde einfach dadurch gelöst, dass den nicht erwünschten Gemeinschaften der Kirchenstatus aberkannt wurde. Als Vereine hatten sie keinen Anspruch auf die staatliche Finanzierung ihrer Einrichtungen. Zur Wiedererlangung des Kirchenstatus müssten sie nun laut Gesetz einen Antrag stellen und darin vorweisen, dass sie mindestens tausend Mitglieder haben und entweder seit hundert Jahren im Ausland oder seit zwanzig Jahren in Ungarn tätig sind. Die Erfüllung der Bedingungen aber bedeutete noch keineswegs, dass das Parlament ihrem Antrag entspricht.

Anfang 2013 erklärte das Verfassungsgericht in einigen Punkten auch diese zweite Fassung des Religionsgesetzes für verfassungswidrig. Beanstandet wurde vor allem, dass das Parlament über den Antrag entscheidet, und es im Falle der Ablehnung für die Religionsgemeinschaften keine Rekursmöglichkeit gibt. Daraufhin nahm das Abgeordnetenhaus die am meisten kritisierte Passage (Parlament entscheidet über den Kirchenstatus) in das Grundgesetz auf und schloss damit die Möglichkeit weiterer Prüfung durch das Verfassungsgericht aus.

Nach der dritten Version des Religionsgesetzes können sich allerdings nun auch die abgewiesenen Religionsgemeinschaften „Kirche“ nennen und beim Verfassungsgericht gegen die Ablehnung Berufung einlegen. In einem Punkt wurden die Voraussetzungen der Antragstellung verschärft: Die Bewerber um den Status einer sogenannten „etablierten Kirche“ müssen ab sofort nicht mehr tausend, sondern zehntausend Mitglieder vorweisen. Diese Verschärfung galt wahrscheinlich der MET, die mit den zuvor geforderten tausend Mitgliedern den Antrag bereits gestellt hatte. Das Verfassungsgericht setzte zwar die MET in all ihre Rechte wieder ein, aber alle staatlichen Behörden blockieren bis heute die Umsetzung, somit auch die nötigen Gelder. Dies macht deutlich, wie heutzutage die Exekutivorgane mit Entscheidungen des Verfassungsgerichtes verfahren können. Die MET hatte dreißig Tage Zeit, die nunmehr zehntausend Mitglieder vorzuweisen, was sie – dank ihrer großen Beliebtheit – zustande brachte, aber das Ministerium für Human Resources von Zoltán Balog zog das Verfahren so lange hinaus, dass der Antrag nicht mehr vor den Wahlen in das Parlament eingebracht werden konnte.

Für die „etablierten“ Kirchen brachte das Religionsgesetz nichts Neues. Sie behielten weiterhin alle ihre Privilegien. Es entstand jedoch der Eindruck, dass die nationalistisch-christliche Regierung kirchliches Leben weniger verhindern, als es denjenigen Kirchen ermöglichen wollte, die sie entweder als Verbündete oder als kleine neutrale Zuschauer betrachtete.

In den letzten Jahren sind einige gravierende Vorkommnisse in den katholischen und reformierten Kirchen ans Tageslicht gekommen. Weder die kirchlichen noch die staatlichen Instanzen schienen großes Interesse an der Aufklärung der

Straftaten zu haben. In der Diözese Pécs (Fünfkirchen) musste der Bischof nach mehreren Anzeigen auf Anordnung des Vatikans seinen Wirtschaftsleiter, einen katholischen Priester, entlassen. Daraufhin gingen auch bei der ungarischen Staatsanwaltschaft mehrere Anzeigen gegen die beiden und ihre Kollegen ein, woraufhin ebenso der Bischof abdanken musste. Schließlich wurde nur gegen den Wirtschaftsleiter wegen wiederholten Betruges, Veruntreuung und Verletzung der Buchführungsvorschriften Anklage erhoben, obwohl im Prozess alles darauf hindeutete, dass in die Machenschaften 20 bis 30 Personen – der Bischof inbegriffen – hätten involviert sein müssen. Beobachter sind der Meinung, dass die Staatsanwaltschaft und das Gericht den Schaden in Grenzen halten, viele Straftaten gar nicht aufdecken und die Mittäter, vor allem den Bischof, aus dem Skandal heraushalten wollten. Während des Prozesses erschien eine Regierungsverordnung, wonach die „etablierten Kirchen“ ab Januar 2014 von der strengen Pflicht der Einhaltung der Buchführungsvorschriften befreit werden. Freie Fahrt für das kirchliche „Business“?

6 Einordnung der Bischöfe und des Vatikans

Auf die ausländische Kritik am fragwürdigen Machtausbau und der Machtbefestigung sowie dem Abbau der demokratischen Kontrolle reagierte die Fidesz-Führung – wie bereits erwähnt – mit antieuropäischen und antiliberalen Parolen. Nicht nur weite Teile der Bevölkerung, sondern auch die des reformierten und katholischen Kirchenvolkes schworen sich auf den nationalistisch-christlichen Kurs ein. Auch einige Bischöfe eilten der Regierung

zu Hilfe. Der erste unter ihnen war Anfang Januar 2012 der calvinistisch-reformierte

Weiterführende Literatur:

Tamás Nyíri, Theologie in Ost und West, Frankfurt a. M. u. a. 1996. Der wohl bedeutendste katholische Theologe der Nachkriegszeit in Ungarn beschäftigt sich in seinen Innsbrucker Vorlesungen mit der Lage und den Zukunftsperspektiven der Theologie in Osteuropa. Aus seinen Ausführungen wird klar, wo die Hindernisse der gegenseitigen teleologischen Bereicherung in West und Ost liegen.

András Máté-Tóth, Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen, Ostfildern 2002. Der in der Reihe „Gott nach dem Kommunismus“ des Projekts AUFBRUCH erschienene Band geht der Frage nach, ob es eine originäre Theologie in Osteuropa gibt. Nach den theoretischen Themen wie der Deutung der Wende und Ost-Erfahrungen werden am Fallbeispiel Ungarn spezifisch osteuropäische theologische Ansätze und Traditionen aufgezeigt: Umgang mit der eigenen Vergangenheit, die Rolle der Laien und die EU-Osterweiterung und die Kirchen.

Miklós Tomka, Religiöser Wandel in Ungarn, Ostfildern 2010. Nach der Wende stellten die großen christlichen Kirchen einen unerwarteten Zulauf fest, der aber in den folgenden zwei Jahrzehnten abklang. Der bekannte ungarische Religionssoziologe zeigt, dass dies nicht unbedingt der Abnahme der Religiosität gleichkommt, denn nicht nur Wirtschaft, Kultur und Kommunikation werden globalisiert, sondern auch die Religion. Was bedeutet dies für die religiöse Landschaft Ungarns?

Bischof István Szabó, der die Kritik an Ungarn damit begründete, dass die westlichen Politiker einen Prügelknaben für die gegenwärtige Wirtschaftskrise brauchten, auf den sie ohne großes Risiko einschlagen könnten. Einige Tage später verglich János Székely, Weihbischof von Esztergom, die Regierungspolitiker mit den Jüngern Jesu, denen der Meister den Hass der Welt vorausgesagt habe. Die Landesführung werde gehasst, weil sie zu solchen grundlegenden menschlichen Werten stehe, wie das mit dem Namen Gottes beginnende Grundgesetz, die Ehe zwischen Mann und Frau oder den Schutz des ungeborenen Lebens. Ein weiterer Grund für die Angriffe sei die Extrasteuer für die Banken. So hätten nämlich die „Herren der Finanzwirtschaft“ Angst, dass das ungarische Beispiel Schule mache. Man solle sich jedoch nicht wundern, denn wenn „das Licht erscheint, kommt auch die Macht der Dunkelheit zum Vorschein“. Das neue Kirchengesetz habe lediglich zum Ziel, „den sogenannten Businesskirchen den Kirchenstatus zu entziehen“⁶.

Balázs Bábel, Ezbischof von Kalocsa, formulierte es noch deutlicher, als er gewisse, namentlich nicht genannte EU-Politiker als „Sklavhalter“ bezeichnete, die jetzt „nicht mit der hier stationierten Armee, sondern mit der Macht des Geldes erzwingen wollen, dass wir gehorchen“. Sie würden entweder die Wirklichkeit in Ungarn nicht kennen oder lügen. Mit dem Hinweis auf das Johannesevangelium stellte er dann lapidar fest: „Der Vater der Lüge ist der Teufel“ (Joh 8,44). Für Bábel war der Beitritt Ungarns zur EU „das kleinere Übel“. Unter den Befürwortern der Europäischen Union gibt es solche,

⁶ János Székely, „Ha gyűlöl majd benneteket a világ ...“ [„Wenn euch die Welt hasst ...“], in: „Új Ember“, 22.1.2012, 1.

die auch unbedingte Diener „der anderen Union“ (gemeint ist die Sowjetunion – J.W.) gewesen waren. „Der Hochverrat ist nur eine Frage der Zeit“, bemerkte er. „Gewiss hat die Kraft des Gebets unserem Ministerpräsidenten geholfen, denn er hat ja früher erwähnt, dass er regelmäßig die Roratemessen besucht hatte, damit seine Seele Kraft schöpft. Der Heilige Geist gab sie ihm, damit er (in Brüssel – J.W.) unsere Heimat diszipliniert und sogar mit Humor verteidigt.“⁷

Gyula Márfi, Erzbischof von Veszprém, veröffentlichte auf der Homepage seiner Diözese eine lange Antwort auf den Brief des US-amerikanischen Theologen David Baer, der das neue ungarische Religionsgesetz kritisiert hatte. Márfi sprach von einer herrschenden Kraft in Europa, welche „die Macht und den Großteil der Medien in ihrer Hand hat, antichristlich, ultraliberal“ ist. Sie verstehe unter Europäertum Abtreibung, Homosexualität, einen ungezügelt Kapitalismus und Extraprofit. Dies sei das Europa derjenigen, die sich „von Kommunisten zu Kapitalisten“, von „Diktatoren“ zu „Freiheitskämpfern“ gewandelt hätten, die „Kirchenverfolger“, „Lügner“ und „Pharisäer“ seien. Grund der ausländischen Angriffe seien in Wirklichkeit die Maßnahmen der ungarischen Regierung gegen das Interesse des Großkapitals. Wie sich heutzutage die Vertreter der EU mit jenen des internationalen Großkapitals verbündeten, „so verbündete sich vor zweitausend Jahren der Hohe Rat mit dem von ihm gehassten Pontius Pilatus“. Erzbischof Márfi nahm das neue Religionsgesetz in Schutz, das die Religionsfreiheit keineswegs einschränke, schließlich

„hat es nur für materielle Fragen der Kirchen, für deren staatliche Unterstützung eine Bedeutung“. Es sei durchaus verständlich, dass „der ungarische Staat solche Gemeinschaften bevorzugt, die während der turbulenten Geschichte unserer Heimat in wesentlichem Maß zum Erhalt des Landes beigetragen hatten, beziehungsweise deren Tätigkeit gesellschaftlich außerordentlich nützlich ist“⁸.

In dieser Zeit stellte Vizepremier Semjén eine neue Vereinbarung mit dem Vatikan in Aussicht. Schließlich wurde nur eine Modifizierung des ursprünglichen Abkommens unterzeichnet und in Kraft gesetzt. Danach unterstützt der ungarische Staat ab 2014 mit mindestens 7,5 Milliarden Forint die nicht das Glaubensleben betreffende Ausbildung des katholischen Hochschulwesens. 85 % dieser Subvention gehen an die Pazmány Péter Katholische Universität (PPKE), dessen Großkanzler Kardinal Erdő ist, weitere 13 % erhält die Apor Vilmos Katholische Hochschule, deren Rektorin Mária Erdő, die Schwester des Kardinals ist. Je 1 % erhalten zwei andere kirchliche Hochschulen. Während in den letzten zehn Jahren beim staatlichen Hochschulwesen enorme Beträge eingespart wurden, wurde die staatliche Subvention der beiden unter dem Einfluss der Erdő-Geschwister stehenden Institutionen verdoppelt. Eine weitere wichtige Änderung besteht darin, dass der ungarische Staat der katholischen Kirche in Zukunft den vollen Betrag der 1 % ausmachenden gesamten Einkommenssteuer garantiert. Im Weiteren sieht die modifizierte Vereinbarung u. a. mindestens 1,5 Milliarden Forint Subvention für den kirchlichen Denkmalschutz unter

⁷ Balázs Babel, Aki megvall engem az emberek előtt [Wer mich vor den Menschen bekennt], in: „Új Ember“, 29.1.2012, 2.

⁸ <http://veszpremiersekseg.hu/valaszlevel-david-baer-teologia-es-filozofiaprofesszornak/> [Abruf: 21.4.2014].

Ausschluss der staatlichen Kontrolle vor, ebenso die Erhöhung der jährlichen Rente für die vom Staat nicht zurückverlangten einstigen Immobilien der katholischen Kirche um 5 Milliarden Forint.

Das Verhältnis von Religion und Politik in Ungarn hat wechselhafte Jahrzehnte hinter sich. Sein Weg führte vom Bündnis von Thron und Altar über Verfolgung, Instrumentalisierung und Funktionalisierung der Kirchen bis hin zur Trennung von Kirche und Staat. Wie es aber heutzutage um das Verhältnis steht, ist nicht einfach zu sagen.

Der Autor: Diplomökonom und katholischer Theologe (Dr. habil.), verheiratet, vier Kinder. Studium in Ungarn, in der Schweiz, in Deutschland und Österreich. Er gründete 1986 zusammen mit Paul M. Zulehner die praktisch-theologische Zeitschrift *Egyházfó-*

rum (Kirchenforum), deren Chefredakteur er zurzeit ist. Forschungs- und Lehrtätigkeit an der Universität Pécs und Budapest. Gegenwärtig doziert er an theologischen Hochschulen in Budapest. Er ist Mitglied des internationalen Forschernetzwerkes „Religious Innovation and Pluralism in 21st Century“. Forschungsschwerpunkte: praktische Theologie und Religionssoziologie. Publikationen: *Katolikus tükör. A magyar egyház és az európai integráció*. [Katholischer Spiegel. Die ungarische Kirche und die europäische Integration], Budapest 2005; *Egy reformzsinat üzenete* [Die Botschaft eines Reformkonzils], Budapest 2006; zusammen mit Márta Korpics: *Vallások és egyházak az egyesült Európában. Magyarország* [Religionen und Kirchen im gemeinsamen Europa. Ungarn], Pécs 2010; als Herausgeber: *Religions and Churches in a Common Europe*, Bremen 2012.

Von Ost bis West

KONRAD CLEWING / OLIVER JENS SCHMITT (HG.)

Geschichte Südosteuropas

Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart

Eine epochenübergreifende Darstellung mit Blick auf die gesamtregionalen Zusammenhänge.

„... dürfte auf Jahre hinaus maßgeblich für die deutsche Südosteuropa-Forschung bleiben und gehört in die Handbibliothek eines jeden, der an den Vorgängen in dieser Region interessiert ist.“

FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG

850 S., farb. Bildteil, geb. mit SU
ISBN 978-3-7917-2368-6, € (D) 39,95 / € (A) 41,10



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

László Vencser

OsteuropäerInnen bei uns

◆ Migration ist sowohl aus historischer als auch aus aktueller Perspektive ein wichtiges gesellschaftliches wie politisches Thema. Der Autor, Nationaldirektor der Fremdsprachigenseelsorge in Österreich, zeichnet das bunte Bild der OsteuropäerInnen in Österreich, ihre Herkunft und Beweggründe, die eigene Heimat zu verlassen, ihre speziellen Lebenssituationen, wie ihr keineswegs einheitliches Verhältnis zu Glaube und Kirche. Ebenso gibt er einen Einblick in den pastoralen Dienst der katholischen Kirche in Österreich durch die fremdsprachige Seelsorge für Volksgruppen aus den Ländern Ost-, Mittel- und Südeuropas. (Redaktion)

Wo liegt die Grenze zwischen West- und Osteuropa? Gehören die Länder im Süden zu Osteuropa? Es ist nicht einfach, sie einzuordnen¹ und eine Diskussion darüber gehört nicht zu unserem Thema.

Auf den folgenden Seiten werde ich eher den Begriff Ost-Mittel-Südeuropa verwenden oder unter dem Wort Osteuropäer alle Volksgruppen meinen, die aus diesen drei großen Einheiten Europas stammen. Deswegen dürfen wir bei diesem Thema „großzügig“ sein und für alle den Begriff „Osteuropäer“ verwenden.

1 Österreichische Tradition und die OsteuropäerInnen

1.1 Rückblick in die Geschichte

Österreich war immer ein Land, in dem die Menschen aus den verschiedenen Ländern Ost-Mittel-Südeuropa eine neue Heimat gefunden haben, besonders in Wien.

Die Zeit der k.u.k. Monarchie hat wesentlich dazu beigetragen, dass aus den Regionen der Doppelmonarchie Völkergruppen nach Österreich gekommen sind. Neben den Österreichern und Deutschen lebten in diesem Reich Ungarn, Tschechen, Mährer, Slowaken, Kroaten, Serben, Polen, Slowenen, Ruthenen, Ukrainer, Rumänen (in Siebenbürgen), Italiener und andere kleinere Volksgruppen sowie Juden, Roma und Sinti verschiedenster Herkunft.²

In beiden Teilen der Monarchie – in Österreich und in Ungarn – gab es aber nicht nur die verschiedenen Völker, sondern auch verschiedene Konfessionen. In konfessioneller Hinsicht zeigte die Monarchie aber einheitlichere Züge als in nationaler Hinsicht, da sich mehr als drei Viertel der Bevölkerung zur katholischen Kirche bekannten. Die katholische Kirche (römisch und griechisch-katholisch) konnte in Österreich 91 % und in Ungarn 61 % für sich in Anspruch nehmen. In beiden Ländern waren in größerer Anzahl auch Or-

¹ Vgl. Peter Reder (Hg.), *Das neue Osteuropa von A–Z. Neueste Entwicklungen in Ost und Südeuropa*, München 1992, 5.

² Vgl. Renate Basch-Ritter, *Österreich – Ungarn in Wort und Bild*, Graz–Wien–Köln 1995, 362–363.

thodoxe (Rumänen, Serben), Protestanten (Lutheraner, d. h. evang. A. B. – eine große Gruppe bildeten die Sachsen in Siebenbürgen, Calvinisten, d. h. evang. H. B. in Ungarn) und Israeliten vertreten. In Bosnien gab es eine halbe Million Muslime.³ Im Jahre 1912 wurde der Islam als Religionsgesellschaft in Österreich anerkannt.⁴

Durch dieses bunte Bild versteht man leichter, warum nach dem Zerfall der Monarchie (1918) und später nach dem 2. Weltkrieg (1945) viele Menschen aus diesen Regionen nach Österreich kamen. In Wien wohnen seit langer Zeit auch Griechen, Russen, Armenier usw. Sie haben hier nicht nur Arbeit gefunden, sondern auch ihre Existenz aufgebaut.

1.2 Einwanderung seit dem 2. Weltkrieg

Nach dem 2. Weltkrieg begann die große Einwanderung aus Ost-Mittel-Südeuropa nach Österreich.⁵ 1945 gab es im Land 1.632.000 Flüchtlinge, Heimatvertriebene, Umsiedler sowie verschleppte Personen, denen sechs Millionen Österreicher gegenüberstanden. Das waren 27,2% der österreichischen Bevölkerung, eine Million Fremdsprachige (Polen, Ungarn, Tschechen, Russen, Rumänen, Kroaten, Serben,

Slowaken, Slowenen etc.) und 632.000 Deutschsprachige (aus der Tschechoslowakei, Jugoslawien, Ungarn, Rumänien). Ca. die Hälfte aller Flüchtlinge lebte in Oberösterreich. Die Mehrheit dieser Personen ist mit der Zeit weiter ausgewandert, viele aber sind hiergeblieben.⁶

Im Jahre 1956 öffnete Österreich während der ungarischen Revolution die Grenzen und nahm über 200.000 Flüchtlinge auf.⁷ Im Jahre 1968 sind durch den Prager Frühling viele Tschechen und Slowaken nach Österreich geflüchtet, die ebenfalls aufgenommen wurden.⁸ Die 1960er-Jahre und der Beginn der 1970er-Jahre waren durch die große Gastarbeiterwelle aus dem ehemaligen Jugoslawien charakterisiert. Österreichische Unternehmer holten Serben, Kroaten, Slowenen, Bosniaken, Ungarn ... nach Österreich. Am Anfang kamen nur Männer, dann auch Frauen als Arbeiterinnen, später wurden Familien zusammengeführt.⁹ Die Zahl der Osteuropäer ist Anfang der 1980er-Jahre gestiegen, als die *Solidarność* in Polen entstand und erneut viele Menschen nach Österreich geflüchtet sind.¹⁰ Im Jahre 1989/90 war Osteuropa von der politischen Wende gekennzeichnet. Schon vorher, aber auch im Jahr 1990 kamen

³ Ebd., 338.

⁴ Vgl. *Susanne Heine / Rüdiger Lohlker / Richard Potz*, *Muslimen in Österreich. Geschichte/Lebenswelt/Religion. Grundlagen für den Dialog*, Innsbruck–Wien 2012, 49–54.

⁵ Vgl. *Harald Waldrauch / Karin Sohler*, *Migrantorganisationen in der Großstadt. Entstehung, Strukturen und Aktivitäten am Beispiel Wiens (Wohlfahrtspolitik und Sozialforschung 14)*, Frankfurt a. M.–New York 2004, 25–26.

⁶ Vgl. *Vinzenz Balogh*, *Zeitzeugenbericht über die Betreuung der fremdsprachigen Flüchtlinge und Gastarbeiter in der Diözese Linz nach dem II. Weltkrieg mit Schwerpunkt 1961–1991*, Linz 2007, 38. Dieses Manuskript wird als Quelle benutzt. Es befindet sich in der Abteilung der fremdsprachigen Seelsorge im Pastoralamt der Diözese Linz, A 4020 Linz, Kapuzinerstraße 84, E-mail: fremdsprachige.seelsorge@dioezese-linz.at.

⁷ Vgl. ebd., 197–200.

⁸ Vgl. ebd., 57 und 128.

⁹ Vgl. ebd., 123–125.

¹⁰ Vgl. ebd., 130.

zahlreiche Menschen unter anderem aus Rumänien nach Österreich.¹¹

1991 brach der Krieg in Ex-Jugoslawien aus. Anfangs sind viele Menschen aus Kroatien, aus Serbien, hernach aus Bosnien-Herzegowina, dann aus dem Kosovo nach Österreich geflüchtet. Alle durften hierbleiben. Dadurch ist z.B. die Zahl der Mitglieder der kroatischen Pfarrgemeinden in den Diözesen stark gestiegen. Nach Schätzung ihrer Seelsorger leben in Österreich (exkl. Burgenland) über 100.000 Kroaten, die aus Kroatien, zumeist aber aus Bosnien-Herzegowina stammen.

In den 1990er-Jahren, aber auch später, sind viele aus der ehemaligen Sowjetunion, z.B. aus Russland, der Ukraine, Tschetschenien, Georgien ... als Kriegsflüchtlinge, aber auch als Wirtschaftsflüchtlinge nach Österreich gekommen. Nach der Erweiterung der EU sind aus Ländern wie Polen, Tschechien, der Slowakei, Ungarn, Slowenien, Rumänien, Bulgarien immer mehr Arbeitssuchende in Österreich angekommen.

Am 1.1.2013 lebten hier in Österreich 1.004.268 Personen mit ausländischer Staatsbürgerschaft. Davon sind 534.682 aus den Ländern Ost-Mittel-Südeuropas. Die Zahl der Gesamtbevölkerung liegt bei 8.451.860.¹² Nach der Statistik Austria haben rund 1,6 Millionen Menschen in Österreich einen Migrationshintergrund.¹³

Nach dem 2. Weltkrieg und in den folgenden Jahrzehnten kam, wie schon oben angesprochen, die Mehrheit der Flüchtlinge aus Osteuropa. Die meisten sind heute österreichische StaatsbürgerInnen. Schätzungen zufolge stammen von diesen 1,6 Millionen Menschen rund eine Million aus Ost-Mittel-Südeuropa. Darunter sind Katholiken, Orthodoxe¹⁴, Protestanten (Evangelisch A.B., Evangelisch H.B., Evangelikale, freie Christengemeinde/Pfingstkirche), Muslime, Juden und solche ohne Bekenntnis.¹⁵

Die Volksgruppen aus Ost-Mittel-Südeuropa stellen nach Ethnien und Religionsbekenntnissen eine Vielfalt, d.h. ein buntes Bild dar. Das möge in allen Bereichen zur Kenntnis genommen und bei allen Handlungen respektiert werden.

2 Die Vielfalt der OsteuropäerInnen

2.1 Mentalität, Sprache, Kultur, Religion

Wie schon erwähnt wurde, sind die Menschen dieser Volksgruppen aus verschiedenen Ländern mit verschiedenen Kulturen und Konfessionen gekommen. Sie haben aus ihrer Heimat die Sprache, die Tradition, den Glauben mitgebracht; jede Volksgruppe hat eine eigene Mentalität. Ihr gan-

¹¹ Vgl. ebd., 108–117.

¹² Statistik des Bevölkerungsstandes, Tabelle 1: Internationale Wanderungsbewegung und Bevölkerungsstand am 1.1.2013 nach Staatsangehörigkeit (Statistik Austria: http://www.statistik.at/web_de/presse/071728, Abruf: 28.1.2014).

¹³ Vgl. Statistisches Jahrbuch für Migranten und Integration (Statistik Austria-Press-Mitteilung in Wien vom 6.8.2013: http://www.statistik.at/web_de/presse/072107, Abruf: 28.1.2014).

¹⁴ Vgl. <http://www.orthodoxe-kirche.at>: Serbisch-orthodoxe Kirche mit ca. 300.000 Mitgliedern; Rumänisch-orthodoxe Kirche mit ca. 40.000 Mitgliedern; Russisch-orthodoxe Kirche mit ca. 40.000 Mitgliedern; Bulgarisch-orthodoxe Kirche mit ca. 40.000 Mitgliedern.

¹⁵ Vgl. Harald Waldrauch / Karin Sohler, Migrantenorganisationen in der Großstadt (s. Anm. 5), 161.

zes Leben ist von diesen Gegebenheiten geprägt, und das wird auch in der zweiten Heimat spürbar.

Diese Vielfalt ist für viele erst nach der politischen Wende 1989/90 klar geworden. Man hat z. B. über „Jugoslawen“ bzw. über die „serbo-kroatische“ Sprache geredet. Heute wissen wir, dass Kroaten, Serben, Slowenen, Albaner, Mazedonier, Ungarn, Montenegriner aus dem ehemaligen süd-slawischen Land als Gastarbeiter und später als Flüchtlinge kamen. Ebenso wissen wir, dass es eine kroatische und eine serbische Sprache gibt, erstere mit lateinischer, zweite mit kyrillischer Schrift.

Gleiches gilt auch für die Ex-Sowjetunion, woher nicht nur Russen, sondern auch andere Volksgruppen, unter ihnen die Ukrainer, nach Österreich kamen. Heute wissen wir ebenfalls, dass aus Rumänien neben den Rumänen auch Ungarn, Deutsche ... kamen. Wir bemerken, wie bunt das Bild der Völker in diesen Ländern ist. Es ist deswegen besser, über Nationen aus diesen Ländern als allgemein über „Osteuropäer“ zu reden. Sie freuen sich, wenn die aufnehmende Gesellschaft, die Kirchen in der zweiten Heimat, diese Besonderheiten bemerken und respektieren. Das bedeutet eine große Herausforderung für die Bevölkerung des Landes, aber die Migranten sind dafür sehr dankbar.

Es wird möglich, jemanden wirklich zu verstehen, wenn man von ihm/ihr gewisse Kenntnisse hat, was Tradition, Ursprung, Kultur, Religion, Sprache, Mentalität ... betrifft. Jahrelange Erfahrungen vieler Personen bestätigen diese Tatsache. Man ver-

sucht, mit Empathie die Menschen aus den verschiedenen Nationen zu verstehen, ihre Probleme, Fragen, Erzählungen als eigene zu betrachten.

2.2 Menschen mit speziellen Lebenssituationen

Diese Menschen haben ihre Heimat aus unterschiedlichsten Gründen verlassen. Die meisten – zumindest in der Zeit der Diktaturen oder der Kriege – mussten fliehen und sie wurden als politische Flüchtlinge in Österreich aufgenommen. Der Prozess, hier eine Heimat zu finden, sich zu Hause zu fühlen, dauert kürzer oder länger. Besonders in der Anfangsphase werden sie als Fremde bezeichnet. „Das Fremde“ betrifft Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte. Dieser Satz wurde von Regina Polak aufgrund von Forschungen über das Leben der Migranten festgehalten. Sie zitiert einen Priester aus Kroatien, der 15 Jahre in Wien lebte und der sagte: „Ich werde immer ein Fremder bleiben. Da kann ich mich noch so anpassen. Das ist bitter.“¹⁶

Ob diese Aussage für alle MigrantInnen gilt, kann nicht bestätigt werden. Eines ist aber sicher: Jeder Mensch muss sich in gewissen Situationen mit dieser Tatsache konfrontieren und für das tägliche Leben eine entsprechende Lösung finden. Das Gefühl des Fremdseins kann bei vielen Menschen eine spezifische psychische Situation auslösen. Jeder kann in die Depression verfallen, aber ein Migrant, der in der Fremde lebt, ist davon tiefer betroffen. Eli Wiesel beschreibt diesen

¹⁶ Regina Polak / Martin Jäggle, Diversität und Convivenz: Miteinander Lebensräume gestalten – Miteinander Lernprozesse in Gang setzen, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hg.), Migration und Integration. Pastorale Herausforderungen und Chancen, Linz 2013, 171–172.

Zustand in folgender Weise: „Bei diesen Menschen findet sich eine Mischung aus Entwurzelung und Hoffnung, man kann von einem tragischen Lebensgefühl sprechen. Ich spüre, dass alles, was ich zu tun beabsichtige, nicht wirklich gelingt, dass ich die Person, die ich sein will, niemals sein werde. Ein Riss, eine Kluft tut sich auf zwischen meinem eigenen Wesen und der Welt, die mich umgibt, ‚Entfremdung‘ entsteht.“¹⁷ Viele kommen nie zu einer Stabilität. Erst der zweiten Generation gelingt es, diesen Kreis zu durchbrechen. Nach Äußerungen der fremdsprachigen Seelsorger ist die Zahl der psychisch Kranken unter den Migranten viel größer als bei Einheimischen.¹⁸

Ein Einwanderer aus einem osteuropäischen Land erzählte mir vor einigen Jahren: „Ich sitze ohne Aufmerksamkeit vor dem Fernseher und drücke den Knopf der Fernbedienung ständig auf und ab und weiß nicht wirklich, was im Fernsehen passiert. Ich hoffe nur, die Zeit vergeht dadurch schneller.“

Die hier erwähnten Gesichtspunkte sind Herausforderungen für die Kirchen, darunter auch für die katholische Kirche in Österreich, diesen Menschen besondere Aufmerksamkeit zu schenken, ihnen in der Muttersprache pastoralen Dienst anzubieten.

3 Verhältnis zu Glauben und Kirche

3.1 Mitgebrachter Glaube und Kircheng Zugehörigkeit

Die Osteuropäer sind nicht mit leeren Händen nach Österreich gekommen, was Glaube und Kircheng Zugehörigkeit betrifft. Die Mehrheit hat sich in der Heimat trotz Verbots als gläubiger Mensch bekannt und bewusst als Mitglieder einer Kirche betrachtet. In einer vom Pastoralen Forum Wien durchgeführten Studie (November 1997–März 1998) wird gezeigt, welche Bedeutung Glaube und Kirche in zehn ehemaligen kommunistischen Ländern hatten.¹⁹ Darin ist ein interessanter Satz zu lesen: „Eine starke positive Rolle für das Verhältnis der Menschen zu Religion und Kirche hat die Kultur in Rumänien, Polen und Kroatien.“²⁰ Dieses Phänomen ist bei diesen Volksgruppen auch hier in Österreich zu bemerken.

Einer europäischen Wertestudie (1991) zufolge zeigt die Religiosität und Mitgliedschaft in einer Konfession unterschiedliche Stufen. In Polen z. B. bezeichneten sich 95 % der Bevölkerung subjektiv als religiös und 96 % als Mitglieder einer Konfession, in Tschechien dagegen nur 37 % als religiös und 40 % als einer Kirche zugehörig. In Ungarn bekannten sich 57 % als religiös und 58 % zu einer Kirche zugehörig.²¹ Über Kroatien gibt es in diesem Zusammenhang

¹⁷ *Elie Wiesel*, Den Frieden feiern (Herder Taschenbuch Spektrum 4019), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1991, 86.

¹⁸ Vgl. *László Vencser*, Fremdsprachige Seelsorge am Beispiel der Diözese Linz, in: ThPQ 142 (1994), 280.

¹⁹ *Miklós Tomka / Paul M. Zulehner*, Religion in den Reformländern Ost-Mittel-Europas, Ostfil-dern 1999.

²⁰ Ebd., 221.

²¹ Vgl. ebd., 43; zitiert nach: *Paul M. Zulehner / Hermann Denz*, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993.

erst aus dem Jahre 1998 Daten. Nach dieser Statistik²² bekannten sich 35 % der Kroaten als subjektiv religiös und 85 % als Mitglieder einer Konfession.

Aus diesen Beispielen wird ersichtlich: Die Menschen aus den genannten Ländern sind unterschiedlich religiös, und sie fühlen sich mit der Kirche verbunden. Weiters gibt es in ihrem Leben starke Beziehungen zu ihrer Kultur, von der sie in ihrer Heimat geprägt worden sind. Diese Prägung wird von ihnen in der neuen Heimat weiterhin gelebt. Die meisten fremdsprachigen Gemeinden bzw. Seelsorger arbeiten eng mit den Kulturvereinen zusammen.²³ Sie organisieren gemeinsam Veranstaltungen, und die Vereine nehmen an den kirchlichen Feierlichkeiten teil. Aus Erfahrung spielt die Pflege der eigenen Kultur, der Muttersprache im religiösen Leben aller Migrantengruppen, unter ihnen auch im Leben der Osteuropäer, eine wichtige Rolle.

Zum Thema Glaube und Kirche wurden im Jänner 2014 von der Nationaldirektion der katholischen fremdsprachigen Seelsorge in Österreich Umfragen durchgeführt. Sie fokussierten auf den Glauben und die Kontakte mit der Kirche dieser Volksgruppen. Die Fragen lauteten: Welchen Glauben hatten diese Leute bei der Ankunft in Österreich und welchen haben sie heute? Wodurch wird dieser Glaube geprägt? Haben sie Kontakte mit der Kirche oder haben sie sich von ihr distanziert? Wenn ja, warum? Wie viele sind aus der Kirche ausgetreten? Warum? Haben sie Kontakte mit der Ortspfarre oder nur mit der fremdsprachigen Gemeinde? Die Ant-

worten einiger fremdsprachiger Priester bieten ein Bild über die aktuelle Situation und sind ein Zeichen für die Vielfalt. Einige „Zeitzeugen“ werden im Folgenden zitiert.²⁴

Ein polnischer Priester in Wien schreibt: „Bei denen, die aus röm.-kath. Umgebungen stammen, ist der Glaube unverändert geblieben und wird regelmäßig praktiziert. Bei den neuesten Migranten praktizieren diesen Glauben 10–15%.“

Ähnliches wird über die Kroaten von einem kroatischen Priester in Linz festgestellt: „Der Glaube bei meinen Landsleuten ist der Gleiche geblieben, wie er bei ihrer Ankunft war – nach dem Motto: So hat mein Großvater, mein Vater geglaubt, so glaube ich auch.“ Auch in diesem Fall wird bemerkt, dass der Glaube bei der jüngeren Generation lauer geworden ist. „Es gibt wichtigere Sachen, Sport usw.“

Über den Glauben der Ungarn wird durch einen ungarischen Priester aus Graz differenziert formuliert: „Der mitgebrachte Glaube erwuchs aus der Tradition und mit der Zeit verliert er an Bedeutung.“

Ganz anders wird die Haltung der Tschechen geschildert. Der tschechische Seelsorger in Wien schreibt: „Die Tschechische Republik ist einer der säkularisiertesten Staaten Europas. Nach aktuellen Umfragen glaubten nur 30 % der Bürger an Gott, knapp 60 % erklärten, nie in die Kirche zu gehen. Viele, die seit 1989 nach Wien gekommen sind, hatten hier das allererste Mal Kontakt zu einer katholischen Pfarre.“ Für diese Menschen sind persönliche Kontakte, ein offenes Herz ... wichtige

²² Vgl. ebd., 45.

²³ Vgl. *Harald Waldrauch / Karin Sohler*, Migrantorganisationen in der Großstadt (s. Anm. 5), 203, 309, 329, 342.

²⁴ Die Manuskripte sind in der Nationaldirektion der kath. fremdsprachigen Seelsorge in Österreich, 1090 Wien, Boltzmann-gasse 9, E-Mail: nationaldirektion@bischofskonferenz.at einzusehen.

Gegebenheiten, wodurch sie zum Glauben motiviert werden.

Mit den Tschechen lebten die Slowaken lange Zeit in einem Land. Trotzdem hat der Glaube der Slowaken andere Merkmale. Das wird von einem slowakischen Priester aus Wien so zusammengefasst: „Besonders die ländliche Bevölkerung aus der Slowakei folgt auch hier in Österreich ihrer Glaubensausübung. Allerdings passen sie sich relativ schnell an die herrschenden Verhältnisse an und der Sonntagmessbesuch nimmt an Regelmäßigkeit ab.“

Eines wird von allen in gleicher Weise formuliert: Die Muttersprache hat in der Glaubensverkündigung eine große Bedeutung. Sie wird als ein positives Mittel in der Vermittlung und Vertiefung des Glaubens, ganz besonders bei der ersten Generation betont.

Das Verhältnis dieser Volksgruppen zur Kirche wird durch die Tradition ihrer Heimat, durch den Dienst der Ortskirche in der neuen Heimat und durch die Haltung der Kirche gegenüber der einheimischen Bevölkerung geprägt. Die meisten haben Kontakte zur Kirche, sie besuchen die muttersprachigen Gottesdienste, „aber mit der Zeit bleiben sie von der Kirche fern“. Laut eines Kroatenseelsorgers besucht die Mehrheit der Kroaten die Gottesdienste in der Muttersprache, manche gehen werktags und auch am Sonntag zur heiligen Messe in einer Ortspfarre. Mehrere Kinder werden in den Ortspfarrn getauft und gefirmt. Manche feiern bei einheimischen Festen mit.

Über die Kirchengaustritte sind die Antworten in Umfragen sehr unterschiedlich. „Die meisten unserer Landsleute sind Kroaten aus Bosnien-Herzegowina und

unter ihnen sind ganz wenige ausgetreten. Es wäre eine Schande für sie. Es gibt mehr Kroaten aus Kroatien und Serbien, die ausgetreten sind, als aus Bosnien-Herzegowina“, schreibt ein Kroatenseelsorger.

„In den meisten Fällen spielt beim Kirchengaustritt das Geld eine wichtige Rolle“, sagte der Ungarnseelsorger in Graz.

„Typisch“ ist die Haltung der Slowaken. Das wird von einem slowakischen Seelsorger so beschrieben: „Kommt es bei pastoralen Fällen zu einer Registrierung in Österreich, treten sie meistens aus und spielen zu den kirchlichen Festtagen bzw. an Wochenenden in der Heimat die braven Katholiken.“ Von den Polen wird berichtet, dass die genaue Zahl der Ausgetretenen unbekannt ist. Und oft wird das Religionsbekenntnis offiziell verschwiegen (wegen Kirchenbeitrag).

Aufgrund dieser Aussagen kann Folgendes festgestellt werden: Kirchengaustritte wegen des Kirchenbeitrags sind in Osteuropa unbekannt. Erst hier in Österreich sind diese Menschen mit dieser Frage konfrontiert und deswegen betrachten sie sich als Mitglieder der Kirche, auch wenn sie wegen des Geldes aus der Kirche ausgetreten sind.

3.2 Sorge der Ortskirche um diese Menschen

Wie oben bereits dargestellt wurde, war Österreich nach dem 2. Weltkrieg das Aufnahmeland für über 1,6 Millionen Flüchtlinge aus Ost-Mittel-Südeuropa. In dieser Situation machten sich die Ortskirchen sowie der Vatikan Gedanken, diese Menschen auch seelsorglich zu betreuen.²⁵ In der ersten Phase hat der Vatikan mit ei-

²⁵ *Vinzenz Balogh*, Zeitzeugenbericht über die Betreuung der fremdsprachigen Flüchtlinge (s. Anm. 6), 39, zitiert das Linzer Diözesanblatt 1945, 2.

nem Schreiben des Staatssekretariats vom 5. Juli 1945 die Seelsorge für die zahlreichen Polen in Deutschland und Österreich geregelt.²⁶

Mit einem Schreiben vom 28. November 1945 hat Papst Pius XII. eine sogenannte Päpstliche Mission nach Deutschland und Österreich entsandt mit der Aufgabe, die Seelsorge für die Flüchtlinge zu organisieren. Der Leiter war der damalige Nuntius in Deutschland mit Sitz in Kronberg bei Frankfurt a. M. Ihm wurden Delegaten der einzelnen Nationen zur Seite gestellt.²⁷ Bald darauf wurden die ersten slowakischen und ungarischen Delegaten in der Diözese Linz ernannt.²⁸ Mit Beginn des Jahres 1949 wurden die Zentralstellen geschlossen und alle Flüchtlingsseelsorger unterstanden der Jurisdiktion des Ortsordinarius.²⁹

Die Konstitution „*Exsul familia*“ von Pius XII. vom 21. August 1952 regelte die kirchliche Betreuung der Flüchtlinge und Auswanderer. Die Österreichische Bischofskonferenz ernannte den damaligen Weihbischof der Diözese Linz Dr. Franz Sal. Zauner zum Referatsbischof in Flüchtlingsfragen.³⁰

Das II. Vatikanum³¹ erwähnt zwar diese „pastoralen“ Dienste, diese wurden aber erst im Sinne des Konzils im Jahr 1968

durch das *Motu proprio* „*De pastoralis migratorum cura*“ konkret formuliert.³² Das Dokument wurde in den Jahren darauf auch in Österreich in die Praxis umgesetzt. Die „Ausländerseelsorgestellen“ wurden zu Missionen erhoben und die Österreichische Bischofskonferenz hat im Jahre 1975 den ersten Nationaldirektor für die katholische Ausländerseelsorge (heute Fremdsprachige bzw. Anderssprachige Seelsorge) ernannt.³³ Die Ortskirche setzte damit ein Zeichen der Wertschätzung für Flüchtlinge, Gastarbeiter bzw. Migranten. Nach dem geltenden Kirchenrecht hat sich der Diözesanbischof um alle Menschen, unter ihnen auch um die Migranten, zu kümmern.³⁴

Die Instruktion „*Erga migrantes caritas Christi*“ (Die Liebe Christi zu den Migranten) vom 3. Mai 2004 berücksichtigt die neuen Migrationsströmungen in der Welt von heute und schildert die Modalitäten für eine zeitgemäße Seelsorge für die Migranten, Flüchtlinge, Gastarbeiter. Sie berücksichtigt auch die Ökumene und den interreligiösen Dialog.³⁵

In Österreich wird die Seelsorge für die Migranten, darunter auch für die Katholiken aus den Ländern Ost-Mittel-Südeuropas, nach den Richtlinien der Österreichi-

²⁶ Ebd., das Linzer Diözesanblatt von 1945, 3, zitierend.

²⁷ Ebd., das Linzer Diözesanblatt von 1945, 15, zitierend.

²⁸ Ebd., 40, das Linzer Diözesanblatt von 1945, 16, zitierend.

²⁹ Ebd., das Linzer Diözesanblatt von 1949, 17, zitierend.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. *Christus Dominus*, Nr. 18.

³² *Acta Apostolicae Sedis*, Vatikan 1969, 601 ff., zitiert nach *Vinzenz Balogh*, *Zeitzeugenbericht über die Betreuung der fremdsprachigen Flüchtlinge* (s. Anm. 6), 41.

³³ *Vinzenz Balogh*, *Zeitzeugenbericht über die Betreuung der fremdsprachigen Flüchtlinge* (s. Anm. 6), 41–42 (Nationaldirektor war P. Bernhard Tonko).

³⁴ Vgl. CIC can. 383.

³⁵ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Erga migrantes caritas Christi*. 3. Mai 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 165), Bonn 2004 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html; Abruf 9.4.2014).

schen Bischofskonferenz vom 6.11.1997³⁶ und nach den Weisungen der Instruktion „Erga migrantes caritas christi“ geleistet. In der Österreichischen Bischofskonferenz ist für diese Seelsorge ein Referatsbischof verantwortlich.³⁷ Der Nationaldirektor, der die Seelsorge österreichweit koordiniert, wird durch die Bischofskonferenz beauftragt.³⁸ Bei der Arbeit steht an seiner Seite die Leiterkonferenz, wo Diözesanreferenten, National-Koordinatoren und Vertreter verschiedener fremdsprachigen Gemeinden im Gremium sitzen.

Im Folgenden wird nun der pastorale Dienst der katholischen Kirche in Österreich für die Volksgruppen aus den Ländern Ost-Mittel-Südeuropas kurz vorgestellt.³⁹

3.3 Dienst der Ortskirche durch die fremdsprachige Seelsorge – die Rolle der Priester

Pastoraler Dienst wird in Österreich den Osteuropäern durch die kath. Kirche in albanischer, kroatischer, polnischer, rumä-

nischer, slowakischer, slowenischer, tschechischer, ukrainischer und ungarischer Sprache angeboten. Im Burgenland bietet die Diözese den eingewanderten Kroaten und Ungarn die seelsorgliche Betreuung im Rahmen der eigenen Strukturen für die zwei autochthonen Volksgruppen an. Das gleiche gilt auch für Roma und Sinti. In den anderen Diözesen werden diese Volksgruppen durch die fremdsprachige (anderssprachige) Seelsorge betreut.

Es werden in rund 110 Orten (in dieser Statistik fehlen Burgenland und Kärnten)⁴⁰ Gottesdienste in der Muttersprache angeboten und gefeiert – albanisch in 10 Orten, kroatisch in 52 Orten, polnisch in 14 Orten, rumänisch (byzantinischer Ritus) in 2 Orten, slowakisch in 2 Orten, slowenisch in 6 Orten, tschechisch in 7 Orten, ukrainisch (byzantinischer Ritus) in 5 Orten und ungarisch in 8 Orten.⁴¹

Ca. 50 Priester sind von den Diözesanbischöfen beauftragt, diesen Menschen in ihrer Muttersprache pastoralen Dienst zu leisten.⁴² Rund 20 Priester sind ausschließlich für ihre Landsleute im Einsatz, die

³⁶ Vgl. Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz Nr. 22, 20. Mai 1988: Pastorale Richtlinien für die fremdsprachige Seelsorge in Österreich; Richtlinien für den Dienst des Nationaldirektors für die Fremdsprachige Seelsorge.

³⁷ Z.Zt. ist Dr. Franz Scharl, Weihbischof der Erzdiözese Wien, Referatsbischof für die Fremdsprachige Seelsorge in der Österreichischen Bischofskonferenz.

³⁸ Z.Zt. ist KsR. Prof. Dr. László Vencser Nationaldirektor (seit 1. Juli 2000).

³⁹ In Österreich werden den Katholiken aus der ganzen Welt in über 30 Sprachen Gottesdienste angeboten. Siehe dazu: Evidenz, Nationaldirektion der kath. fremdsprachigen Seelsorge in Österreich, Stand Jänner 2014.

Zur Arbeit der evangelischen Kirche in Österreich für die Migranten: *Michael Bünker*, Von „Armen Exulanten“ und migrantischen Protestanten – die Evangelische Kirche in Österreich und ihre Migrationserfahrungen, in: *Walter Krieger / Balthasar Sieberer* (Hg.), *Migration und Integration* (s. Anm. 16), 85–115. Über die Arbeit der orthodoxen Kirche in Österreich für die Migranten Bischofsvikar *Nicolae Dura*, *Migration: ein orthodoxer Blickwinkel*, in: ebd., 76–84.

⁴⁰ Im Burgenland und in Kärnten gibt es eigene Diözesanregelungen. Mit den autochthonen Volksgruppen werden in je ihrer Struktur auch die Einwanderer pastoral betreut. In Kärnten gibt es aber ebenso eine slowenische Gastarbeiter-Gemeinde.

⁴¹ Vgl. Muttersprachliche katholische Gottesdienste in Österreich, Nationaldirektion der katholischen Fremdsprachigen Seelsorge in Österreich, Boltzmannsgasse 9, 1090 Wien, Wien 2011.

⁴² In Österreich leben ca. 350.000–400.000 Katholiken aus Ost-Mittel-Südeuropa mit Migrationshintergrund, inkl. österreichischer Staatsbürger, Nichtpraktizierende und Fernstehende.

Weiterführende Literatur:

Harald Waldrauch / Karin Sohler, Migrantenorganisationen in der Großstadt. Entstehung, Strukturen und Aktivitäten am Beispiel Wien, Frankfurt–New York 2004: Die Autoren präsentieren auf 697 Seiten die Entstehung und Entwicklung der Migrantenorganisationen. Durch die Strukturen und Statistiken bekommt man einen Einblick in das Leben und die Tätigkeit der Volksgruppen, unter ihnen jene der Osteuropäer.

Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hg.), Migration und Integration. Pastorale Herausforderungen und Chancen, Linz 2013: Migration, Integration, Convivenz war das Thema der Österreichischen Pastoraltagung Anfang Jänner 2013 in St. Virgil, Salzburg. Wenn Menschen aus anderen Ländern mitten unter uns leben und „anders“ sind, bedeutet das Buntheit, Bereicherung, Toleranz, aber auch Probleme, Verunsicherung ..., schreiben die Herausgeber dieses Sammelbandes. Auf diese Fragen bekommt man in diesem Buch Antworten.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Menschen). 3. Mai 2004, Bonn 2004 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html): Die Instruktion ist die postmoderne Magna Carta der Migrationsseelsorge. Es werden auch die Bedürfnisse der Migranten der katholischen Ostkirchen mit Byzantischem Ritus behandelt. Sie hat eine ökumenische Dimension und nimmt die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs wahr. Ohne dieses Dokument wäre die pastorale Begleitung der Völkergruppen mangelhaft.

anderen dreißig Priester dienen als Ortspfarrer; parallel betreuen sie die muttersprachigen Gemeinden. Ihnen stehen in einigen Gemeinden hauptamtliche Laien bzw. ehrenamtliche MitarbeiterInnen zur Seite. Der Pfarrgemeinderat in den fremdsprachigen Gemeinden verrichtet auch eine gute Arbeit und erleichtert die Erfüllung der Aufgaben der Priester. Das ist besonders wichtig bei denen, die ebenso eine Ortspfarre zu betreuen haben. Nach dem 2. Weltkrieg sind viele Priester mit den Landsleuten nach Österreich gekommen. In der kommunistischen Zeit sind einige Priester nach Westeuropa geflüchtet und sie haben hier pastorale Dienste geleistet. In der Gastarbeiter-Ära wurden z. B. kroatische Priester aus der Heimat geschickt, damit die Leute in der Muttersprache die Eucharistie feiern können und sie vom eigenen Priester begleitet werden.

Bei vielen Gastarbeitern war es das Ziel, nach ein paar Jahren in die Heimat zurückzukehren. Das hat auch die Arbeit der Priester geprägt. Die Gastarbeiter/ Flüchtlinge sollten hier den Glauben bewahren, den sie von zu Hause mitgebracht hatten, damit es bei einer Rückkehr nach Hause zu keinen Problemen kommt. Mit der Zeit hat sich die Situation jedoch geändert. Wenige wollten und wollen zurück, die Mehrheit bleibt hier in Österreich, die Kinder gehen in die Schule und auch die Priester haben diese Realität zu berücksichtigen. So hat die Anwesenheit der Priester in diesen Gemeinden eine große Bedeutung. Sie können den Menschen mit Empathie begegnen und im täglichen Leben eine Brückenfunktion erfüllen, den Landsleuten helfen, in der Fremde eine neue Heimat zu finden.⁴³

⁴³ Vgl. *Auslandsseelsorge als pastorale Begleitung im Glauben*, Katholisches Auslandssekretariat Bonn 1997, 14–20.

Es wäre bedauerlich, wenn wegen des Priestermangels in einigen osteuropäischen Ländern diese Volksgruppen in Zukunft keine Priester aus der Heimat bekommen würden. Besonders in der neuen Migrations-Ära aus diesen Ländern ist es wichtig, Seelsorger zu haben, welche die Sprache dieser Landsleute sprechen, ihre Probleme verstehen und sie auch menschlich begleiten. Ansonsten wird die Mehrheit der Kirche, konkret der katholischen Kirche, fernbleiben oder dort ein Zuhause suchen, wo der Dienst in der Muttersprache angeboten wird.⁴⁴

Die Seelsorger können im Prozess der Integration – nicht der Assimilation – eine wichtige Rolle spielen. Sie können durch die Vielfalt zur Einheit der Kirche einen Beitrag leisten. Ihnen ist es möglich, Menschen zu helfen, durch Sonntagsgottesdienste oder persönliche Gespräche Energie zu sammeln für die kommende Woche, für das tägliche Leben.⁴⁵

Die Ortskirche hat durch die Seelsorger für die Menschen aus den osteuropäischen Ländern in der Vergangenheit pastoralen Dienst geleistet und wird es auch in Zukunft tun. Das ist ihre Aufgabe, das ist ihre Sendung.

Der Autor: KsR. Prof. Dr. László Vencser, geb. am 1947 in Ditró/Ditrau/Dittersdorf in Siebenbürgen/Rumänien, ungarische Eltern. Nach der Matura (1965) Phil.-Theol.-Studium an der Theologischen Hochschule in Alba Iulia, Rumänien (1965–1970). Zwischen 1970–1975 Theol.-Studium in Rom. Lizentiat an der Päpstlichen Universität Gregoriana (1972), Doktorat in Moraltheologie an der Academia Alfonsiana (1975). Von 1975–1991: Lehrtätigkeit an der Theologischen Hochschule in Alba Iulia, Moraltheologie, zw. 1981–1991 auch Vize-Rektor. Seit 1991 Leiter der fremdsprachigen Seelsorge im Pastoralamt der Diözese Linz, seit 2000 auch Nationaldirektor der katholischen fremdsprachigen Seelsorge in Österreich bei der Österreichischen Bischofskonferenz. Mitglied in verschiedenen Gremien, auch international, Bereich Migration; Publikationen: *Bewertung der Generalabsolution im Lichte der Bußgeschichte*, in: *Studia Moralia XV.*, Roma 1977, 469–482; *Fremdsprachige Seelsorge am Beispiel der Diözese Linz*, in: *ThPQ* 142 (1994), 277–284.

⁴⁴ Vgl. die Äußerungen eines philippinischen Priesters im Zusammenhang mit dem Gottesdienst in Linz: „Die monatliche katholische Messe in Tagalog wird von unseren Landsleuten als Motivation gesehen, in der katholischen Kirche zu bleiben. Die evangelische Bewegung ‚Born Again‘ hält wöchentlich ein Treffen in der Muttersprache“ (Manuskript in der Abt. Fremdsprachige Seelsorge in Linz).

⁴⁵ Vgl. László Vencser, Der pastorale Dienst für die Migranten/Migrantinnen – Muttersprachliche Seelsorge, in: *Walter Krieger/Balthasar Sieberer* (Hg.), *Migration und Integration* (s. Anm. 16), 70–71.

Robert Nęcek

Fides et Ratio

Ein Portrait des Lubliner Erzbischofs Józef Życiński (1948–2011)

Er verkörperte eine Brücke zwischen Kirche und Naturwissenschaft, zwischen *Fides* und *Ratio*. Der vor drei Jahren an Herzversagen plötzlich in Rom verstorbene Lubliner Erzbischof Józef Życiński ist auch nach seinem Tod unvergessen – bei Gläubigen und Suchenden, bei Polen und Menschen in aller Welt, die Życiński viel verdanken: Stärkung im Glauben und tiefe Einblicke in die Geheimnisse von Schöpfung und Evolution. Der damalige Papst Benedikt XVI. schrieb in seinem Kondolenztelegramm: „*In jungen Jahren kehrte ein hervorragender Hirte heim zum Herrn.*“¹ In weiten, internationalen Kreisen war er ein bekannter Wissenschaftler. Seine Stimme war hörbar und wurde selbst von jenen respektiert, die seine gesellschaftlichen Ansichten nicht teilten. Es war nicht möglich, ihn einzuordnen: Im Bereich des Glaubens und der Moral war er der kirchlichen Lehre treu ergeben; in anderen Bereichen des Lebens hingegen ließ er den notwendigen Pluralismus zu. Für viele war er eine außergewöhnliche und bemerkenswerte Persönlichkeit. Er hinterließ ein reiches Erbe an Gedanken, an denen man nicht gleichgültig vorbeigehen kann. Die wichtigsten Eckpunkte seines Profils waren Gebet, die Suche nach Wahrheit, eine verständliche Sprache und das Engagement für das Gemeinwohl.

1 Gebet als Teil des Lebens

Das Gebet war ein grundlegender Bestandteil des Lebens von Erzbischof Życiński. Es nahm bei ihm eine sehr konkrete Gestalt an: Es drückte sich in Verzicht und Arbeit aus. Er „arbeitete“ nicht an den anderen; er „arbeitete an sich“. Er wusste, dass man die anderen am besten ändern kann, indem man sich selbst ändert. In diesem Zusammenhang entdeckt man, dass manche Dinge leichter anzuordnen als auszuführen sind. So wird das „spitze Messer“ der Verurteilung von Mitmenschen auf einmal stumpf. Im Kontext des Gebets betonte er, dass „*man in der Stunde der Dämmerung nicht erschrecken sollte. Man sollte sich nicht nach einem glanzvollen Christentum mit Farben und Lichtspielen sehnen. Indem wir an den Preis unserer Treue denken, müssen wir immer die ersten Strahlen des aufgehenden Lichts suchen, die an Christi Auferstehung erinnern.*“² Das Gebet war für den Erzbischof wie ein Fenster, das sich hin zur Welt öffnet. In dieser Welt nahm er unveränderliche und ewige Werte wahr. In seinen Homilien konnte er diese Öffnung des Gebetes hervorragend erklären. Oft regte er an, man soll sich von Christus „einfangen lassen“. Viele Menschen stolpern auf ihrem Weg zu Christus über so manches Hindernis, doch das Eintreten in einen Dialog mit Gott macht das Leben

¹ Benedikt XVI., Kondolenztelegramm an Bischof Mieczysław Cisło, Administrator der Erzdiözese Lublin, 15.02.2011.

² Józef Życiński, Gebet auf dem Sterbebild, Lublin 2011.

leichter und gibt Lebensmut.³ Ohne einen Bezug zum Gebet droht der Mensch wieder zum „Höhlenmenschen“ zu werden, für den alles möglich ist. So besetzen die Fürsprecher eines grenzenlosen Relativismus jenen Platz, der einzig Gott⁴ vorbehalten ist. Christen hingegen sind dazu berufen, ihr Leben auf Gott hin auszurichten und in einen Dialog mit Ihm einzutreten. Es ist dieser Dialog mit dem Allmächtigen, der bewirkt, dass *„die Logik der Liebe sich stärker erweist als die einfache Logik der Syllogismen“*⁵.

Es sind die Heiligen, die es hervorragend verstanden haben, Inhalte zu vermitteln, die kein Redner weitergeben kann. Die Heiligen vermitteln nicht die Prosa der Deklarationen, sondern sie strahlen die Schönheit *„der Poesie der evangeliumsgemäßen Liebe“*⁶ aus. Um überzeugen zu können, muss man wie Christus sich berühren lassen, geduldig erklären, verzeihen und eins mit Gott werden.⁷ Das bedeutet, dass das Gebet den ganzen Alltag durchdringt und so eine Vielfalt an Beziehungen ermöglicht. Dann – so Erzbischof Życiński – *„genügt eine einzige Geste, eine Entscheidung, eine Kleinigkeit wie das frühere Aufstehen – und in diesen Kleinigkeiten steckt*

*so viel Größe! Unsere kleinen alltäglichen Gesten, unsere Begegnungen, unsere Gebete, das Klima an unserem Arbeitsplatz können von einem kleinen Beitrag eines jeden von uns wesentlich abhängen.“*⁸

Das Gebet im Leben des Erzbischofs umfasste auch die Fähigkeit, überraschende Situationen annehmen zu können. Unverständnis, verletzende Urteile, sogar der wörtliche Schlag ins Gesicht am Palmsonntag⁹ spiegelten sehr gut sein „Gebet der Wunden“¹⁰ wider. Er wusste nämlich, dass nach dem „Hosanna“ beim Einzug nach Jerusalem das Geschrei der Menge, die sich für Barabbas entschied, und das laute „Kreuzige ihn!“ vor Pilatus¹¹ unweigerlich folgen würden. In diesem Sinn meinte Kardinal Jean-Marie Lustiger, dass *„wir so beten, wie wir glauben, und so leben, wie wir beten“*¹².

2 Wahrheitssuche

Erzbischof Józef Życiński wählte für seinen bischöflichen Wahlspruch die Worte *„In spiritu et veritate“*. Dieses Motto knüpft an die Worte des Johannes-Evangeliums über die wahren Beter an, *„die im Geist und in*

³ Vgl. Józef Życiński, Uczestnicy Bożych tajemnic [Teilnehmer an Gottes Geheimnissen], Tarnów 1997, 72.

⁴ Vgl. ders., Bruderschaft z Kainem. Medytacje nad moralnym spadkiem po PRL [Bruderschaft mit Kain. Meditationen zum moralischen Erbe der Sozialistischen Republik Polen], Poznań 1999, 61.

⁵ Ders., Sacrum i kultura [Sacrum und Kultur], Tarnów 1996, 32.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Józef Życiński, Teilnehmer an Gottes Geheimnissen (s. Anm. 3), 71.

⁸ Ders., Sacrum und Kultur (s. Anm. 5), 194.

⁹ Im Jahr 1992 kam es in Prag zu einem Attentat auf Erzbischof Józef Życiński; im Jahr 1994 wurde er mit einem Stein an der Schläfe getroffen, als er den Dom von Tarnów betrat.

¹⁰ Poetische Metapher für die erlittenen körperlichen wie seelischen Wunden aufgrund des Attentats 1992. Freundliche Mitteilung vom Bruder Erzbischof Józef Życińskis (Barbara Turski im Mail an den Redaktionsleiter).

¹¹ Vgl. Józef Życiński, Pożegnanie z Nazaretem [Abschied von Nazareth], Lublin 2000, 279–280.

¹² Jean-Marie Lustiger, Pierwsze kroki w modlitwie [Erste Schritte im Gebet], Kraków 1989.

der Wahrheit den Vater anbeten werden; denn so will der Vater angebetet werden“ (Joh 4,23). Aus einer Sehnsucht nach Wahrheit entwickelte sich sein Wirken. In seinem Buch *Die Werte im Äther* wies er auf Christi Verständnis der Wahrheit hin. In seiner Analyse der Erzählung von der Ehebrecherin betonte er, dass Jesus weit entfernt von einer radikalen Vision der Welt war, in der man – angeblich um Werte zu verteidigen – nach Steinen greift und schaut, ob der Wurf kräftig genug war, um den Stürzenden noch tiefer zu Boden zu drücken.

Die Logik Jesu ist eine Logik der Liebe im Geist und in der Wahrheit, das heißt, dass „es zwischen einer rührseligen Vergewöhnung aller Kleinigkeiten und einem seelenlosen Christentum, in dem menschliche Dramen übersehen werden, einen Weg gibt, den viele Klassiker des christlichen Denkens vorausgegangen sind. U. a. der hl. Augustinus, der schrieb, dass man die Sünde verurteilen, aber den Sünder lieben soll. Und man soll mit ihm mitleiden“¹³. Es verwundert nicht, dass es auf der Welt immer mehr traurige Menschen gibt, die die Wahrheitssuche aufgegeben haben. Diese Melancholie – so Erzbischof Józef – kommt daher, dass viele den Fragen über den Sinn des Lebens ausweichen. Demgegenüber bringen beispielsweise viele Studenten, die mit ihrem Studium beginnen, den Durst nach Wahrheit und das Verlangen nach Freiheit mit,

denn die eine kann ohne die andere nicht existieren.¹⁴

Der Verzicht auf Wahrheitssuche zerstört die menschliche Würde und zeugt von geistiger Leere; der Mensch kann sich aber nur dann entwickeln, wenn er – wie Benedikt XVI. sagt – im Geist wächst.¹⁵ Nur dann erlaubt es die Gnade, sich so wie Nikodemus zu freuen. Er freute sich über seinen Mut, dass „Funktionen und Titel ihre Bedeutung verloren haben und dass Christi Aufforderung, im Geist neu geboren zu werden, für ihn zum höchsten Ziel wurde. Sein Weg zur Wahrheit bleibt ein ausdrucksvolles Zeugnis der Realität der Gnade, die Mauern einstürzen und Barrieren überschreiten lässt, die zuvor von der menschlichen Kleinlichkeit aufgebaut worden sind.“¹⁶ Es geht darum, dass nur der Geist und die Wahrheit Leben spenden und zum wichtigsten Motor für das Wachstum des Gemeinwohls werden können. In diesem Kontext ist eine authentische Entwicklung ohne rechtschaffene Menschen¹⁷ nicht möglich. Im gegenteiligen Fall „kann man verzweifeln, wenn man von neuen Affären, neuen Zeichen von Korruption und neuen Zusammenhängen hört, wo politische Koalitionen, gesellschaftliche Verbindungen oder Parteibündnisse wichtiger werden als die Sorge um die grundlegende Würde des Menschen, wie es Christus lehrt, der sein Leben für alle hingegeben hat.“¹⁸ Deshalb – so der Lubliner Bischof – arbeiten Christen, die vom

¹³ Józef Życiński, *Wartości w eterze* [Die Werte im Äther], Lublin 1999, 68.

¹⁴ Vgl. ders., *Folklorystyczne przeżywanie papieskich rocznic* [Folkloristisches Erleben der päpstlichen Jubiläen]. Homilie von Erzbischof Józef Życiński (Lublin, 16.10.2000).

¹⁵ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Benedikt XVI.: Enzyklika *Caritas in veritate* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn 2009, 76.

¹⁶ Józef Życiński, *Listy do Nikodema. Teksty wojenne* [Briefe an Nikodemus. Kriegstexte], Lublin 2003.

¹⁷ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* (s. Anm. 15), 71.

¹⁸ Józef Życiński, *Boże, nie pozwól nam spodłéć* [Gott, lass uns nicht verzweifeln]. Homilie von Erzbischof Józef Życiński im Lubliner Dom zum Nationalfeiertag (Lublin, 1.11.2001).

Geist und von der Wahrheit des Evangeliums getragen sind, „mit den Menschen guten Willens an den Lösungen der heutigen Krise der Kultur“ zusammen. Doch „der Glaube an die Wahrheit des Evangeliums berechtigt nicht zu einer Monopolstellung in sozial-kulturellen Fragen. Trotz der Erfahrung von Unruhen und Spannungen bleiben Christen mitten in rasanten Veränderungen der heutigen Zivilisation zurückhaltende Optimisten. Die Quelle ihres Optimismus ist die Tatsache, dass wir in Gott leben, uns bewegen und sind“ (Apg 17, 28)¹⁹.

3 Eine verständliche Sprache

Im Zusammenhang seiner Suche nach Wahrheit war Erzbischof Józef Życiński ein herausragendes Beispiel eines Kirchenmannes, der sprachliche Vermittlung ausgezeichnet beherrschte. Er verstand es, seine Sprache dem Gegenüber anzupassen.²⁰ Von ihm stammt die humorvolle Bemerkung: *Möge der Geist über dem Buchstaben des Gesetzes herrschen, ansonsten ist das Gebet „Vater unser“ nur für Vegetarier bestimmt, denn es enthält eine Bitte um Brot, aber keine um Wurst.*²¹ Der Erzbischof wies darauf hin, dass es unbedingt notwendig sei, eine Sprache zu entwickeln, die göttliche Wahrheiten so vermittelt, dass sie „sowohl von Putzfrauen als auch von potenziellen Nobelpreisträgern verstanden werden können. Allzu oft ver-

*sucht man nämlich, Glaubenswahrheiten in einer Sprache zu verkünden, die niemanden mehr erreicht*²².

4 Einsatz für das Gemeinwohl

Das Engagement des Erzbischofs für das Gemeinwohl zeigte sich in der Verwirklichung zwischenmenschlicher Solidarität. Seine Sensibilität für die Notwendigkeit dieser Solidarität war außergewöhnlich lebendig und ist heute aktueller denn je. Der Lubliner Metropolit hat immer wieder betont, dass der Grundsatz der Solidarität alle Menschen zum Zusammenwirken und zur Zusammenarbeit in gemeinsamen Unternehmungen verpflichtet. Der Mensch ist ein Teil vieler Gemeinschaften. Dies bedeutet, dass er im Geiste der Verantwortung zur Solidarität auf vielen Ebenen verpflichtet ist. Der Widerspruch zur Haltung der Solidarität ist der Drang, Schwächen oder „Haken“ bei kompetenten, aber unbequemen Menschen zu suchen. Es ist – so Erzbischof Życiński – eine Mafia-Mentalität, und *„die Mafia toleriert nur jemanden, der ihr einen Obolus zahlt, jene hingegen, die unabhängig sind, werden zum Gegenstand ihrer Attacken, wobei das Wissen um jene ‚Haken‘ voll ausgenutzt wird. Gemeinsam sollten wir den ‚Spezialisten‘ entgegenwirken, die für sich Vorteile herauschlagen möchten, indem sie in ihren Mitmenschen*

¹⁹ Ders., *Sacrum und Kultur* (s. Anm. 5), 26.

²⁰ Vgl. Robert Nęcek, *Z prasy wzięte* [Aus der Presse], Kraków 2010, 131.

²¹ Vgl. Józef Życiński, *Sacrum und Kultur* (s. Anm. 5), 19.

²² Ders., *Niewidzialne światło. Z abp. Józefem Życińskim rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin. Wydanie zmienione i uzupełnione* [Das unsichtbare Licht. Ein Gespräch zwischen Erzbischof Józef Życiński und Dorota Zańko / Jarosław Gowin. Eine korrigierte und ergänzte Ausgabe], Kraków 2003, 292.

nur Schwachstellen suchen.“²³ Es kommt vor, dass Inkompetenz, Unehrllichkeit, ja sogar Faulheit und die mangelnde Identifizierung mit der Mission des Dienstes das eigentliche Problem sind.²⁴

Daher bedeutet Solidarität einen starken und anhaltenden Willen, „sich für das Gemeinwohl – also für das Wohlergehen aller zusammen und jedes Einzelnen – zu engagieren, denn tatsächlich ist jeder für jeden verantwortlich“²⁵. Doch bedeutet nicht jede Gemeinschaft – wie der Priester Józef Tischner angemerkt hat – schon Solidarität, denn die authentische Solidarität bedeutet eine Solidarität des Gewissens. Solidarisch sein heißt ein Gewissen zu haben, und ein Gewissen zu haben bedeutet, dass man sich immer auf diesen Menschen verlassen kann. Anders gesagt: Ein Gewissen haben jene, die es haben wollen. Ein Mensch des Gewissens zu sein bedeutet – so die Überlegung des bekannten polnischen Philosophen weiter – in jeder Situation auf sein Gewissen zu hören und dessen innere Stimme nicht zu übertönen. Ein Mensch des Gewissens zu sein heißt, sich für das Gute zu entscheiden und es in sich selbst und um sich herum zu vermehren. Ein Mensch des Gewissens zu sein bedeutet auch, nie mit dem Bösen einverstanden zu sein, von sich selbst viel zu verlangen und nach

Niederlagen immer wieder aufstehen zu können.²⁶

In dem Zusammenhang ist das Gewissen – wie Erzbischof Życiński immer wieder sagte – keine Diskette, die man in den Computer einlegt und die ein fertiges Programm startet. Das Gewissen ist gleichsam wie Gitarrensaiten. Damit eine Gitarre reine Töne erklingen lässt, muss sie gestimmt sein. Das Stimmen des Gewissens ist keine einmalige, sondern eine sich immer wiederholende Tätigkeit.²⁷ Aus diesem Grund ist Solidarität nicht nur ein Werk von Menschen, „die immer ein Gewissen hatten, sondern auch von jenen, die es in sich neu aufgebaut haben“²⁸. Ein Mensch des Gewissens zu sein bedeutet, sich um das Gemeinwohl zu sorgen, sich vor den Bedürfnissen und der Not Anderer nicht zu verschließen und vor allem, die Verantwortung für das allgemeine Wohl mutig zu übernehmen. Deshalb betont Benedikt XVI., dass es letztendlich um das Gewissen geht, eigentlich um seine praktische Stimme, die nur dann gut funktionieren kann, wenn sie immer wieder gereinigt wird. Es geht darum, der ethischen Verblendung nicht zu erliegen, die aus der Dominanz der Interessen und der Macht heraus versucht, die Stimme des Gewissens zu übertönen. Das bedeutet, dass sich mit dem Gewissen jene Moral verbindet, die ihre Wurzel im

²³ Robert Nęcek, *Rozmowy wcale nieprzypadkowe. Leczenie sumień. Rozmowa z abp. Józefem Życińskim* [Gar nicht zufällige Gespräche. Die Heilung des Gewissens. Ein Gespräch mit Erzbischof Józef Życiński], Kraków 2001, 140.

²⁴ Ewa Kucharska, *O mobbingu w służbie zdrowia* [Über Mobbing im Gesundheitswesen], in: Robert Nęcek (Hg.), *Mobbing w białych rękawiczkach* [Mobbing mit weißen Handschuhen], Kraków 2012.

²⁵ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum Progressio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), Bonn 1987, 39.

²⁶ Vgl. Józef Tischner, *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Paris 1982/Kraków 2000. [dt.: *Ethik der Solidarität. Prinzipien einer Hoffnung*, Graz 1982], 14–15.

²⁷ Vgl. Robert Nęcek, *Gar nicht zufällige Gespräche* (s. Anm. 23), 142.

²⁸ Józef Tischner, *Ethik der Solidarität* (s. Anm. 26), 15.

Dekalog hat. In diesem Kontext kann es ohne das Gute, „*das im Gut-Sein und in guten Taten zum Ausdruck kommt, keine gute Politik geben*“²⁹.

Im Wirken von Erzbischof Życiński bedeutete die Verantwortung für das Gemeinwohl nicht nur die Haltung der Solidarität, sondern auch – wenn die Situation es erforderte – die Haltung des Widerspruchs. Wenn ein Widerspruch tatsächlich eine Bestätigung der Verantwortung ist, ist er in seinem Wesen eine solidarische Haltung. Aus diesem Grund kann ein Widerspruch nicht mit der Verneinung des Gemeinwohls gleichgesetzt werden. Er bedeutet weder ein Verlassen der Gemeinschaft noch einen Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben, sondern ist ein Ausdruck der Suche nach der Übernahme der vollen Verantwortung für die Gemeinschaft.³⁰ Das heißt, dass der Mensch verpflichtet ist, sich den Strukturen der Sünde zu widersetzen. Johannes Paul II., auf den sich Erzbischof Życiński oft berief, betonte, dass Strukturen der Sünde aus persönlichen Sünden entstehen und eine dauerhafte Spur unmoralischer Haltungen sind. Aus diesem Grund entlassen sie den Menschen nicht aus der Verantwortung für seine persönlichen Sünden. Oft verschärfen sie diese Verantwortung.

Der Mensch ist verantwortlich für die Vernachlässigung des Widerspruchs angesichts der Strukturen des Bösen und für seine Trägheit in ihrer Bekämpfung. Man kann sich auf unkluge Entscheidungen und falsche Einschätzungen berufen, man

kann von Kurzsichtigkeit und Egoismus sprechen, aber letztendlich kann man nicht bestreiten, dass „*man in jeder dieser Wertungen jedoch ein Echo ethisch-moralischer Natur bemerkt*“³¹. In solchen Situationen ist die Haltung des Widerspruchs das beste Zeugnis, dass den Mitgliedern einer Gemeinschaft das Gemeinwohl tatsächlich am Herzen liegt.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass das Wirken von Erzbischof Józef Życiński von der Sorge um die ganzheitliche Entwicklung des Menschen erfüllt war. Er selbst war ein hervorragendes Beispiel eines Priesters und Bischofs, der im Weinberg des Herrn hart arbeitete. Er war überzeugt, dass Gebet, Suche nach Wahrheit und Engagement für das Gemeinwohl zu einer authentischen Persönlichkeit führen. Immer wieder betonte er, dass das Drama des Verrates Christi auf der Tatsache beruht, dass man die heilige Ruhe über die moralische Verantwortung stellte. Deshalb verurteilte er in jeder Situation die falsche Prinzipientreue, „wo das Denken durch ein Geschrei ersetzt wird“³².

Der Autor: Dr. Robert Nęcek, Priester, Assistenzprofessor am Lehrstuhl für Medien und soziale Kommunikation an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Johannes Paul II. in Krakau, Pressesprecher der Erzdiözese Krakau und Medienberater der Polnischen Bischofskonferenz.

Aus dem Polnischen übersetzt von
Lonny Glaser und Barbara Turski.

²⁹ Marian Zawada (Hg.), Benedikt XVI., Elementarz Benedykta XVI. – Józefa Ratzingera dla pobożnych, zbuntowanych i szukających prawdy [Das Handbuch von Benedikt XVI. – Josef Ratzinger für Fromme, Protestierende und Wahrheitssuchende], Kraków 2008, 212.

³⁰ Vgl. Janusz Nagórny, Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym [Solidarität und Widerspruch als Grundlagen der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben], in: Roczniki Teologiczne [Theologische Jahrbücher] 3 (1991–1992), 11–12.

³¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (s. Anm. 25), 36.

³² Józef Życiński, Abschied von Nazareth (s. Anm. 11), 217–218.

Stefan Gärtner

Das Eigene kennen und das Fremde verstehen

Die niederländische *geestelijke verzorging* als Avantgarde spätmoderner Seelsorge?

In den Niederlanden ist der Prozess der religiösen Deinstitutionalisierung bereits weiter fortgeschritten als in anderen Ländern. Das zeigt sich beispielhaft an der Kategorialen Pastoral, der so genannten *geestelijke verzorging*. Dort werden die konfessionellen Bezüge immer schwächer. In der Krankenhausseelsorge gibt es etwa Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die ohne Beauftragung durch eine Religionsgemeinschaft arbeiten, obwohl eine solche eigentlich zu den Zugangsvoraussetzungen gehört.

Diese Entwicklung ist allerdings nicht unumstritten. Manche muslimische Seelsorger beharren zum Beispiel auf einem konfessionellen Ansatz. Eine Folge hiervon ist, dass auf den Webseiten von Krankenhäusern das Angebot für Muslime gesondert genannt wird, also nicht als integraler Bestandteil des Dienstverbandes *geestelijke verzorging*.¹

Auch die römisch-katholische Kirche als eine der Religionsgemeinschaften, die Mitarbeiter für diesen Dienst beauftragt, hat sich kritisch zu dieser Entwicklung geäußert. Ihr geht es darum, das katholische Profil der *geestelijke verzorging* zu stärken. Das wird durch eine Unterscheidung von anderen weltanschaulichen Gruppen ver-

sucht. So spricht man sich für eine konfessionelle Arbeitsweise aus, die Bischöfe betonen den sakramentalen und amtsgebundenen Charakter der Liturgie und sie erwarten von den Seelsorgern deutlichen Widerspruch bei heiklen ethischen Fragen im Krankenhaus, etwa bei Abortus oder Euthanasie.² Das Eigene soll so auch durch die Abgrenzung von anderen profiliert werden.

Eine Mehrheit der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, auch derer mit einem katholischen Hintergrund, ist dagegen offen für jeden und jede. Die Niederlande sind eine multikulturelle Gesellschaft. Die bis in die 1960er-Jahre hinein dominante, segmentierte Aufteilung nach weltanschaulichen Gruppen, die sogenannte Versäulung, ist weitgehend aufgehoben. In jedem Fall herrscht die Meinung vor, dass Glaubensüberzeugungen kein Hindernis in der *geestelijke verzorging* sein dürfen. Auch das jeweilige konfessionelle Profil der Seelsorger darf den Kontakt mit Patienten, Pastoranden und Klienten mit sehr unterschiedlichen kulturellen und religiösen Hintergründen nicht erschweren. Darum wird von den pastoralen Mitarbeitern das eigene Profil häufig zurückhaltend kommuniziert. Eine mögliche Gefahr die-

¹ Vgl. V. Boerefijn-Smets, www.ziekenhuis.nl/geestelijkeverzorging?/! Over spanningsvelden binnen geestelijke verzorging op ziekenhuis websites, Tilburg 2013.

² Vgl. M. Kronemeijer / A. H. M. van Iersel, Herkenbaar en betrouwbaar pastoraat. Interim rapport aan de Nederlandse bisschoppenconferentie voor de totstandkoming van een vademecum voor het categoriaal pastoraat in de zorgsector, o.O. 2010.

ses Ansatzes ist, dass das Eigene in der Offenheit für Fremdes verschwimmt.

Es geht in einer multikulturellen Seelsorge offenbar um die doppelte Herausforderung, sowohl die eigene religiöse Identität zu gestalten als auch die fremde Weltanschauung des/der anderen zu verstehen. Muss das eine auf Kosten des anderen gehen, oder ist nicht auch eine Verbindung beider Anliegen möglich? Dies würde bedeuten, dass das Bewusstsein für das Eigene die Anerkennung des anderen einschließt und dass die Begegnung mit der fremden Weltanschauung die eigene Identität sogar bereichern kann. Ich möchte einen Ansatz zur Diskussion stellen, der beide Anliegen spätmoderner Pastoral verbindet.

1 Das *geestelijke* als gemeinsamer Nenner und Bezugspunkt

Wie sähe ein hermeneutisches Modell aus, das Offenheit für das Fremde mit dem Bewusstsein für die eigene Weltanschauung in der spätmodernen Seelsorge verbindet? Das *geestelijke* könnte der Bezugspunkt eines solchen Modells sein. Darum geht es in der *geestelijke verzorging*. Allerdings wird in den Niederlanden zunehmend die Frage aufgeworfen, was dieser Begriff eigentlich genau beinhaltet.³ Eine zweite Schwierigkeit stellt seine deutsche Übersetzung dar. Die wörtliche Übersetzung als das „Geistliche“ zielt an der gemeinten Sache vorbei. Am besten gebraucht man *geestelijke verzorging* analog zu einem anderen fremdsprachigen Term, nämlich *spiritual care*.⁴

Der Begriff *geestelijk* ruft nicht nur bei Klienten und Patienten, sondern manchmal sogar bei *geestelijk verzorger* Fragen hervor. So werden diese im Krankenhaus oder als Gefängnis- und Militärseelsorger häufig nicht mit dieser Berufsbezeichnung angesprochen, sondern ganz traditionell Pastor genannt. *Geestelijk* wird zudem in unterschiedlichen Kontexten verwendet, wobei das Spektrum von geistlichen Übungen bis zur geistigen Volksgesundheit reicht. Der Begriff ruft also „eine ganze Reihe von Bildern und Assoziationen hervor. Das variiert vom Geistlichen als kirchlichem Amtsträger bis hin zu einer Terminologie [...], die auf die Domäne von Psychologen und Psychiatern verweist.“⁵

Was spricht mit Blick auf die spätmoderne Seelsorge für den Gebrauch dieses Begriffs? Ich schlage vor, ihn gerade wegen seiner Breite und trotz seiner offenen Flanken zu benutzen. Das *geestelijke* ist breiter als der Begriff Weltanschauung, aber auch als Glaube, Religion oder Transzendenzbewusstsein, die in Europa schnell mit dem Christentum in Verbindung gebracht werden. Die meiste Übereinstimmung hat das *geestelijke* mit dem Terminus Spiritualität. Dieser wird im deutschen Sprachraum aber vor allem mit den spirituellen Praxen und Überzeugungen von Individuen in Verbindung gebracht. Auch die offenen Flanken des Begriffs insbesondere zur Psychologie machen ihn interessant für die spätmoderne Seelsorgedebatte. Ich komme auf diesen Aspekt zurück.

Mein Vorschlag ist also, das *geestelijke* als Neologismus zu gebrauchen, auch wenn der Begriff selbst nicht sakrosankt

³ Vgl. H. Schilderman, *Wat is er geestelijk aan geestelijke zorg?*, Nijmegen 2009.

⁴ Vgl. St. B. Roberts (Hg.), *Professional spiritual and pastoral care. A practical clergy and chaplain's handbook*, Woodstock 2012.

⁵ H. Veltkamp, *Domein, identiteit en passie van de geestelijke verzorging*, in: J. Doolaard (Hg.), *Nieuw handboek geestelijke verzorging*, Kampen 2006, 147–159, hier: 150.

ist. Entscheidender ist die gemeinte Sache. Die Bedeutung dieser Dimension ist in den Niederlanden im Gesundheitswesen, beim Militär oder im Gefängnis als Bestandteil eines integralen Hilfe-, Begleitungs- und Versorgungskonzepts durchaus anerkannt.⁶ Dabei wird das *geestelijke* am Krankenbett, beim Auslandseinsatz oder in der Gefängniskapelle jeweils konkret gefüllt: jemand ist Katholik, Humanist, Ungebunden, Moslem, Atheist, Esoteriker etc. Für die spätmoderne Seelsorge ist es wichtig, beide Ebenen zu unterscheiden, also zwischen dem *geestelijke an sich* und der jeweiligen konkreten Ausprägung dieser Dimension.

Diese Unterscheidung ermöglicht eine ausreichende Offenheit für das Fremde. Das ist Grundvoraussetzung für die Arbeit insbesondere in der Kategorialen Pastoral. Der Seelsorger geht bei der Begegnung mit dem anderen davon aus, dass dieser in Kontakt mit der *geestelijke* Ebene seiner Lebensgeschichte steht, auch wenn dies auf den ersten Blick vielleicht wage und unausgesprochen bleibt. Das *geestelijke* ist eine anthropologische Konstante.⁷ Wir können es als eine jedem Menschen zugängliche Grunddimension seiner Existenz interpretieren.

Ein Seelsorger begegnet seinem Gegenüber anders, wenn er bei diesem oder dieser eine prinzipielle ‚Musikalität‘ für diesen Aspekt seines oder ihres Lebens unterstellt, als wenn er das Eigene als Brille gebraucht, um das Fremde zu verstehen. Der eigene Glaube würde dabei zum Maßstab für den Umgang mit dem anderen.

Die faktischen Unterschiede zwischen den Gesprächspartnern würden schon in der Wahrnehmung nivelliert. Wer dagegen zunächst das *geestelijke* als gemeinsamen Bezugspunkt nimmt, der schafft damit eine tragfähige Ausgangsbasis für die pastorale Kommunikation. Auf dieser Basis können die Unterschiede zur Sprache kommen. Denn man unterstellt beim jeweils anderen die prinzipielle Fähigkeit und Bereitschaft, diese Ebene kompetent zu gestalten.

Das *geestelijke* als anthropologische Konstante besteht nicht ohne die anderen Perspektiven, aus denen heraus Pastoranden sich selbst und ihre aktuelle Situation interpretieren. Unsere Wirklichkeit besteht in Diversität. Sie zeigt Zusammenhang, aber manifestiert sich pluriform, wenn wir sie aus einer anderen Perspektive wahrnehmen. Auch sich selbst sieht das Individuum durchaus als Einheit, aber mit reflexiver Distanz kann es Aspekte in dieser Einheit unterscheiden. Es geht um ein mehrdimensionales Menschenbild.⁸ Das *geestelijke* markiert nur eine bestimmte, wohl aber eine integrierte Perspektive in einer Lebensgeschichte. Es gehört zur Wirklichkeit der Klienten, Pastoranden und Patienten, auch wenn dies manchmal nicht offensichtlich ist bei der ersten Kontaktaufnahme in der Kategorialen Pastoral.

Häufig bildet die Unterbrechung des normalen Lebens durch einen Gefängnisaufenthalt, eine Krankheit oder eine traumatische Erfahrung den sogenannten Seelsorgeanlass. Existenzielle Grundfragen rücken dann dichter an Menschen heran als in ihrem Alltag. Solche Kontingenz-

⁶ Vgl. D. van der Loo u. a., De geestelijk verzorger in het algemeen ziekenhuis. Een praktijkstudie naar functie-uitvoering van geestelijk verzorgers en waardering daarvan door patiënten, Utrecht 1998.

⁷ Vgl. L. VandeCreek / L. Burton, Professional chaplaincy: its role and importance in healthcare, in: The Journal of Pastoral Care 55 (2001), 81–97, hier: 82 f.

⁸ Vgl. D. Nauwer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart u. a. 2001, 414–419.

erfahrungen betreffen immer *auch* die *geestelijke* Dimension des Lebens. Gleiches gilt für andere Aspekte der einen Wirklichkeit wie den somatischen, mentalen, sexuellen, relationalen, psychischen, ethischen, emotionalen, ästhetischen oder sozialen.⁹ Menschliche Erfahrungen sind in diesem Sinne mehrschichtige Interpretationen der einen Wirklichkeit, auch wenn wir uns dies im Normalfall nicht bewusst machen. Dies wird dann offensichtlich, wenn das Zusammenspiel mehrerer Ebenen prekär wird: Ein Häftling fühlt sich einsam, weil ihn niemand im Gefängnis besucht (relationale Ebene), und dies verstärkt das Bewusstsein, isoliert und weggeschlossen zu sein, was sich in auto-aggressivem Verhalten äußert (somatische Ebene).

Das *geestelijke* kann als eine dieser Ebenen angesehen werden. Hierauf beziehen sich Seelsorger, für diese Dimension des Lebens sind sie Experten. Sie haben beim pastoralen Kontakt einen bestimmten Fokus auf den Umgang mit der Welt. Dieser Fokus führt sie nicht von der Wirklichkeit weg, insofern sie vom *geestelijke* her auch andere Dimensionen der einen Realität in den Blick nehmen und umgekehrt. In der Seelsorge kann alles Mögliche verhandelt werden, der Pastorand kann die Themen ansprechen, die für ihn akut sind. Das Angebot der Seelsorge ist es, diese Themen auf ihre *geestelijke* Aspekte hin abzuklopfen. Die Pastoral führt dann nicht in einen religiösen Sonderbereich, sondern sie richtet sich auf einen bestimmten Aspekt der Wirklichkeit, so wie sie durch den anderen

erfahren und ausgedrückt wird. Sie versucht das *geestelijke* als Bestandteil einer Lebensgeschichte aufzuspüren und zu verstehen. Darin besteht der Mehrwert der Kategorialen Pastoral gegenüber anderen helfenden Berufen. Dass Seelsorgerinnen und Seelsorger ihr Handeln damit auch interdisziplinär verantworten können, hilft in einer Kultur wie der niederländischen, in der die verschiedenen Professionen um ihren Platz unter den von der öffentlichen Hand finanzierten Versorgungsleistungen kämpfen müssen.¹⁰

Das *geestelijke* ist also das Spezialgebiet der Seelsorge. Damit ist nicht gesagt, dass der Wachmann im Gefängnis, die Altenpflegerin oder der Sozialarbeiter dieser Ebene keine Beachtung schenken. Das Gegenteil ist häufig der Fall. Auch bei ihnen besteht eine Bereitschaft und die Notwendigkeit, diesen Aspekt in ihr Handeln zu integrieren, so wie umgekehrt der gute Seelsorger etwas über das Strafrecht, die Körperpflege alter Menschen oder den Antrag auf Sozialleistungen weiß. Die damit ermöglichte komplementäre Zusammenarbeit zwischen den Berufen schafft ein ganzheitliches Hilfsangebot.¹¹ Das schließt aber nicht aus, dass die unterschiedlichen Professionen jeweils einen bestimmten Aspekt der Wirklichkeit als ihr besonderes Aufgabenfeld betrachten.

Die Therapeutin der Einrichtung ist zum Beispiel für diese Domäne zuständig. Für psychische Fragen hat sie die Kompetenz und ein unverzichtbares Spezialwissen. Psychische Probleme hängen aber zum Beispiel mit körperlichen

⁹ Vgl. R. van Schrojenstein Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces. Over geestelijke verzorging en interdisciplinaire samenwerking*, Dwingeloo 2007, 51–65.

¹⁰ Vgl. H. Schilderman, *Religion as a profession*, Leiden–Boston 2005.

¹¹ Vgl. St. Gärtner, *Die zwei Welten der Kategorialen Seelsorge. Ein Plädoyer für mehr ‚transversale‘ Vernunft*, in: *Praktische Theologie* 47 (2012), 41–48.

Beschwerden zusammen und dies kann sich als Krankheit, Müdigkeit oder Suchtverhalten äußern. Analog sind Psychotherapeuten zunehmend sensibel für die Bedeutung, die Religion und Spiritualität für individuelle Klienten hat, und sie integrieren dies in ihre Arbeit.¹² Genauso richtet die Seelsorge ihre Aufmerksamkeit auf eine Ebene der Wirklichkeit, um von daher auch andere Aspekte zu beachten, die für die Pastoranden bedeutsam sind. Und sie bietet an, eine Erfahrung, die bisher zum Beispiel in einem psychologischen Rahmen interpretiert wurde, auf mögliche *geestelijke* Aspekte hin abzuklopfen. Damit nimmt der Seelsorger nicht auf dem Stuhl der Psychologin Platz und umgekehrt.¹³ Aber eine Offenheit für und Grundeinsicht in die andere Profession ermöglicht eine integrale Hilfe.

Wenn die spätmoderne Seelsorge das *geestelijke* in diesem Sinn als gemeinsames Drittes und als ihren besonderen Bezugspunkt gebraucht, dann gibt ihr dies die Möglichkeit, das Eigene zu verdeutlichen, ohne dazu die vertraute Binnensprache zu benutzen. Ein religiöses Sprachspiel wird nicht mehr ohne weiteres verstanden oder es wird als irrelevant für die Arbeit in einer säkularen Organisation angesehen. Unter Verweis auf die vielschichtige Wirklichkeit und die unterschiedlichen Ebenen, die zusammen die Identität eines Klienten ausmachen, kann die Seelsorge ihre Domäne angeben, ohne sich dazu von anderen Wirklichkeitsauffassungen abschotten zu müssen. Sie kann ihren Beitrag leisten, damit Menschen umfassend geholfen wird.

2 Das Eigene aufs Spiel setzen

Das *geestelijke* als gemeinsamer Nenner und als Bezugspunkt in der spätmodernen Seelsorge bietet ihr somit vielfältige Möglichkeiten. Mit diesem Konzept kann sie dem anderen mit der nötigen Offenheit begegnen. Auf der anderen Seite stehen Seelsorger und Seelsorgerinnen selbst für eine bestimmte Weltanschauung ein. Sie personifizieren eine religiöse Füllung dieser Dimension der Wirklichkeit. Diese Füllung ist individuell eingefärbt und das ist Voraussetzung für eine glaubwürdige Pastoral.

Jede individuelle Glaubensüberzeugung ist eine zeitgenössische Interpretation kollektiver Erinnerungen, Rituale, Geschichten, Lieder, Symbole, Handlungen usw. Seelsorger sind genauso wie andere Menschen nicht selbst religionsproduktiv, sondern sie stehen in einer bestimmten Tradition und sind Mitglied einer Religionsgemeinschaft. Außerdem arbeiten sie mit der Beauftragung einer Kirche (oder in den Niederlanden einer anderen weltanschaulichen Gruppe wie der Humanisten) in der säkularen Einrichtung. Manche *geestelijk verzorger* halten allerdings lieber Abstand zu den sie beauftragenden Institutionen oder sie können ihren Lebensstil oder ihre persönliche Spiritualität nicht mit den Lehren und Gewohnheiten ihrer Kirche vereinbaren. Aber auch dann ist von ihnen eine je konkrete Füllung der *geestelijke* Ebene der Wirklichkeit gefordert. Das *geestelijke* an sich besteht schließlich nicht und damit gibt es auch keinen neutralen Ausgangspunkt für die Seelsorge.¹⁴

¹² Vgl. H. Zock, Niet van deze wereld? Geestelijke verzorging en zingeving vanuit godsdienstpsychologisch perspectief, Tilburg 2007, 22–25.

¹³ Vgl. A. Vandenhoeck, Mijn domein of ons domein? Over coöperatie en complementariteit tussen pastores en psychologen, in: Pastorale Perspectieven 151 (2011/2), 19–28.

¹⁴ Vgl. Vereniging van Geestelijk Verzoekers in Zorginstellingen, Beroepsstandaard voor de geestelijk verzorger in zorginstellingen. VGVZ-cahiers 2 (2002), 14 f.

Neben der Aufmerksamkeit für die Überzeugungen des anderen müssen Seelsorger und Seelsorgerinnen auch die eigenen Überzeugungen kommunizieren. Sie wollen das Eigene in der Pastoral einsetzen. Dieses Anliegen braucht nicht im Widerspruch zu dem zu sein, was wir bisher über das *geestelijke* als anthropologische Konstante, über das Interesse am Fremden und über die grundsätzliche Akzeptanz des anderen gesagt haben. Wir können den Glauben eines Seelsorgers oder einer Seelsorgerin als eine der vielen Möglichkeiten interpretieren, wie Menschen in der Spätmoderne einen der wesentlichen Aspekte ihrer Identität ausdrücken, nämlich den *geestelijke* Aspekt.

Nicht nur in den Niederlanden steht diese Dimension der Wirklichkeit nicht immer ausdrücklich auf der Tagesordnung der säkularen Organisationen, in denen kategoriale Pastoral stattfindet. Auch für manche Patienten und Klienten gilt, dass ihr „*geestelijke* Gepäck leicht geworden ist und sein Inhalt in einem Wirrwarr durcheinanderliegt“.¹⁵ Viele *geestelijk verzorger* sind darum zurückhaltend beim Ausdrücken ihres Glaubens. Sie wollen nicht vorgeben, wofür der Pastorand keine Worte (mehr) zu haben scheint, um diesen nicht von sich abhängig zu machen. Die meisten artikulieren ihren Glauben erst in dem Moment, in dem sie darauf direkt angesprochen werden.

Viele Patienten und Klienten beschäftigt allerdings die *geestelijke* Dimension, insbesondere bei einer Unterbrechung des normalen Gangs der Dinge. Ihre konkreten Ausdrucksformen erscheinen häufig

unscharf, fluide und mehrdeutig. Umso mehr kommt es darauf an, sie nicht zu übersehen. Menschen verhalten sich zu dem weltanschaulichen Repertoire, das ihnen die spätmoderne Kultur zur Verfügung stellt. Häufig finden sie selbstbewusst eigene Wege in einem pluralen religiösen Angebot. Auch das Profil eines Seelsorgers oder einer Seelsorgerin kann für sie eine interessante Variante sein. In der Folge gehen die meisten Menschen autonom mit dieser Variante um. Sie erwarten nicht mehr, dass ihre eigene Lebensanschauung mit der des Seelsorgers identisch ist. Die Erfahrung der Differenz gehört für viele zum Lebensgefühl. Solche Unterschiede würden aber von vorneherein unsichtbar bleiben, wenn der Seelsorger vermeidet, seinen Glauben aufs Spiel zu setzen. Das ist natürlich nur da sinnvoll, wo dies funktional für den Pastoranden ist und der für ihn fremde Glaube in der aktuellen Situation wirklich etwas beiträgt.

Die Erfahrung der Differenz wird so Teil spätmoderner Seelsorge. In der Folge gehört es zu dieser Profession, mehrsprachig zu sein.¹⁶ Seelsorger versuchen zunächst auf der Grundlage einer vertrauensvollen Kontaktaufnahme die verschiedenen Formen zu entschlüsseln, mit denen die Pastoranden die *geestelijke* Ebene ihrer Lebensgeschichte ausdrücken. Mit diesem Material können sie arbeiten. Gleichzeitig sollten sie in der Lage sein, auch ihre eigene Füllung dieser Ebene glaubwürdig zu kommunizieren. Das *geestelijke an und für sich* gibt es nach unseren Überlegungen im letzten Abschnitt nicht, sondern es handelt sich um ein reflexiv zu erfassendes Mo-

¹⁵ H. Zock, Leven van verhalen. De narratieve benadering in psychologie en pastoraat, in: A. van Heeswijk u. a. (Hg.), Op verhaal komen. Religieuze biografie en geestelijke gezondheid, Tilburg 2006, 78–88, hier: 83.

¹⁶ Vgl. A. Vandenhoeck, De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg. Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin, Leuven 2007.

ment der Wirklichkeit, das immer schon auf je konkrete Weise von Menschen aktualisiert wird. Es prägt ihren Umgang mit den (Kontingenz-)Erfahrungen in der säkularen Umgebung eines Krankenhauses, Gefängnisses, Altenheims usw.

Auch der christliche Glaube ist ein Material, mit dem Seelsorger arbeiten können. Sie können zum Beispiel eine Geschichte aus dieser spirituellen Tradition erzählen, die den Patienten und Klienten hilft, eine Erfahrung auszudrücken, für die sie noch keine Worte finden. Die Protagonisten einer solchen Erzählung sind für sie konkrete Identifikationsfiguren. Allerdings greifen Pastoranden auf ihre eigenen *geestelijke* Vorstellungen zurück, wenn sie die Erzählung erschließen. Diese Vorstellungen stimmen in der Spätmoderne immer weniger mit dem überein, was der Seelsorger mit der Geschichte verbindet. Die Weihnachtsgeschichte zum Beispiel hat für den Seelsorger einen christologischen Kern, die Pastorandin erinnert sie vielleicht an die eigene Schwangerschaft in prekären Umständen. Beide Parteien rezipieren die Erzählung anders, wobei es mehr oder weniger Übereinstimmungen zwischen ihnen gibt und die eine Deutung die andere nicht notwendigerweise ausschließt.

Die verbleibenden Unterschiede in der Rezeption sind in der multikulturellen Gesellschaft der Normalfall. Das gilt auch dann, wenn der Seelsorger einem Pastoranden der eigenen Glaubensrichtung begegnet. Aber (nicht nur) in den Niederlanden ist etwa katholisch nicht mehr ‚katholisch‘. Ein Teil der so Getauften rechnet sich zum Beispiel ausdrücklich nicht mehr

zu dieser Konfession, obwohl man noch an eine höhere, göttliche Macht glaubt.¹⁷ Auch innerhalb einer Kirche gibt es also unterhalb der offiziellen Verlautbarungen Differenzen.

Die Seelsorge ist heute zunehmend durch konstruktive Aneignungsprozesse geprägt. Ein Patient oder Klient übernimmt nicht einfach die Art und Weise, wie ein Seelsorger die *geestelijke* Ebene der Wirklichkeit kommuniziert. Er/Sie trifft im Prozess des Verstehens eigene Entscheidungen und gibt dem Kommunizierten eine individuelle Bedeutung. Wenn beide Seiten zusammen die Geschichte aus Bethlehem lesen, dann entsteht zwischen ihnen und dem Text gewissermaßen ein offener Raum.¹⁸ Dieser Raum wird in der hermeneutischen Aneignung von allen Parteien gefüllt. So kommen sie zu einem gemeinsamen Verständnis, ohne dass ihre Ansichten über das *geestelijke* dabei identisch würden. Sie schauen schließlich von ihrer eigenen Warte aus auf die Erzählung. Doch gibt es Überlappungen und die Möglichkeit, die bleibenden Unterschiede für die eigene Interpretation der Geschichte fruchtbar zu machen. Gerade das Ausdrücken der Differenzen wirkt dann inspirierend.

Solche Differenzen werden in der spätmodernen Seelsorge manchmal größer sein als das Erkennen von Gemeinsamkeiten. Dementsprechend ist es nicht mehr ausreichend, wechselseitiges Verstehen als Horizontverschmelzung zu beschreiben.¹⁹ Stattdessen entsteht Verständnis heute aus der Konfrontation des Eigenen mit dem Fremden. Im säkularen Setting der Kategorialen Pastoral werden mit Blick auf

¹⁷ Vgl. K. de Groot, At your service. A congregational study in Dutch catholicism, in: International Journal of Practical Theology 10 (2007), 217–237, hier: 224.

¹⁸ Vgl. St. Gärtner, Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 340–348.

¹⁹ Vgl. Th. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

das *geestelijke* unterschiedliche Meinungen und Haltungen vertreten. Von daher kann es funktional sein, auch nach einer anderen Deutung dieser Ebene der Wirklichkeit zu fragen. Indem Pastoranden das Eigene ihrer Lebensgeschichte im fremden Glauben des Seelsorgers spiegeln, lernen sie sich selbst besser kennen. Gleiches gilt umgekehrt. Die Neugier auf das Fremde wird zu einer Grundvoraussetzung spätmoderner Existenz. Das gilt insbesondere auch für den Umgang mit Religion und Glauben.

Man hat heute nicht mehr einen Glauben, sondern dieser entsteht je neu in der Dialektik von Kontinuität und Veränderung durch den Kontakt mit dem Fremden.²⁰ Wenn Menschen zum Beispiel eine Krankenhausaufnahme als Bruch in ihrem bisherigen Leben erfahren, dann kann ihnen der Rückgriff auf vertraute religiöse Vorstellungen oder rituelle Routinen Sicherheit vermitteln. Manchmal nötigt sie die neue Situation aber auch zu einer Veränderung dieser Vorstellungen und Routinen. In diesem Prozess kann die Seelsorge neben einem *neutralizing*, das heißt dem Gebrauch einer allgemeinen spirituellen Sprache, und einem *code-switching*, das heißt der Übernahme der Sprache des Pastoranden, auch ein Gegenüber bieten.²¹ Nicht nur die Wiedererkennung des Eigenen im anderen kann bestätigend wirken, sondern auch die Erfahrung des Fremden. Das gilt insbesondere da, wo Patienten, Klienten und Pastoranden ihre bisherigen *geestelijke* Kader verändern wollen. In die-

sem Sinne kann die spätmoderne Seelsorge neben Empathie, Zustimmung, Trost, Unterstützung usw. auch die bestehenden Differenzen für Menschen heilsam kommunizieren.

Wenn diese den Überzeugungen des Seelsorgers/der Seelsorgerin widersprechen oder durch deren anderen Blick auf ihre Lebensgeschichte die eigenen blinden Flecken kennenlernen lässt, kann ihnen dies helfen, ihr *geestelijke* Profil zu schärfen. Umgekehrt verändert dies auch für Seelsorger ihr Profil, wenn es mit dem fremden Blick des anderen angeschaut wurde. Es ist durch die Rezeption des Pastoranden hindurchgegangen. Auch die Seelsorger können in der Folge das Eigene vertiefen. Sie können sich überraschen lassen und ihre Lebensanschauung neu auszudrücken lernen. Das Austragen der Differenz kann so der Schlüssel sein, das Eigene besser zu verstehen.

Es passt allerdings zur niederländischen Lebensart, dass *geestelijk verzorger* solche Meinungsunterschiede eher nicht aufsuchen, etwa weil sie konfliktscheu sind.²² Manche bevorzugen bei ihrer Arbeit eine schwache und rein formale Form der Toleranz, bei der die verbleibenden Unterschiede nebeneinander bestehen.²³ Zur Pastoral gehört aber neben der Anerkennung des anderen auch, dass man die Differenzen miteinander sichtbar und besprechbar macht.

Die Voraussetzung hierfür ist die Bereitschaft von Seelsorgern, ihren Glauben

²⁰ Vgl. T. van Knippenberg, *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit*, Zoetermeer 2005, 47–66.

²¹ Vgl. W. Cadge/E. Sigalow, *Negotiating religious differences. The strategies of interfaith chaplains in healthcare*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (2013), 146–158.

²² Vgl. R. Nauta, *Paradoxaal leiderschap. Schetsen voor een psychologie van de pastor*, Nijmegen 2006, 102 f.; 119 f.

²³ Vgl. E. Krimmer, *Evangelischer Religionsunterricht und reflektierte Toleranz. Aufgaben und Möglichkeiten religiöser Bildung im Pluralismus*, Göttingen 2013, 164–175.

und damit letztendlich sich selbst aufs Spiel zu setzen. Sie müssen das Eigene dem Fremden aussetzen, um es lebendig zu halten. Umgekehrt können sie so ihren Patienten und Klienten helfen. Sie verflüssigen ihren eigenen *geestelijke* Code, damit diese aus unterschiedlichen Weltanschauungen, Kommunikationsgewohnheiten, kulturellen Hintergründen, sexuellen Vorlieben, sozialen Positionen und Lebensphasen heraus daran anschließen können. Wenn das auf der Basis einer vertrauensvollen Beziehung geschieht, eignen sich die Pastoranden den Code des Seelsorgers individuell und das heißt häufig selektiv und uminterpretiert an. Gerade dies kann zur authentischen Verarbeitung der eigenen Situation beitragen.

3 Fazit

Unterschwellig lief in diesem Aufsatz die im Titel aufgeworfene Frage mit, ob die niederländische *geestelijke verzorging* eine pastoraltheologische Vorhut sei. Was bedeuten also unsere Überlegungen für die Seelsorge unter den Bedingungen der Spätmoderne? Es gibt heute Versuche, die eigene Identität zum Preis der Abgrenzung von fremden Weltanschauungen zu bewahren. Umgekehrt habe ich versucht deutlich zu machen, dass Offenheit für Fremdes nicht mit Neutralität und Indifferenz zu verwechseln ist. Der Seelsorge dürfen Unterschiede nicht gleichgültig sein. Eine schwache Form der Toleranz erkennt die Eigenart von Phänomenen wie Glauben, Ritualität, Sinnstiftung, Spiritualität oder Religion. Im säkularen Setting der Kategorialen Pastoral übersieht

man so die wirklichkeitserschließende Bedeutung, welche die *geestelijke* Dimension für die Lebensgeschichte vieler Patienten und Klientinnen hat.

Wenn wir in diesen Fragen in Extremen denken, dann entstehen künstliche Gegensätze. Dagegen habe ich versucht zu zeigen, dass die notwendige Offenheit für das Fremde nicht auf Kosten der eigenen Identität zu gehen braucht. Extreme Positionen lassen sich vermeiden, wenn man als breite Basis für die Seelsorge gleich welcher Couleur, als ihren gemeinsamen Nenner und ihren Ausgangspunkt das *geestelijke* als anthropologische Konstante nimmt.

In einer multikulturellen Gesellschaft wird diese Ebene der Wirklichkeit durch Pastoranden, Patienten, Klienten und Seelsorger plural gefüllt. Beim wechselseitigen Verstehen darf man das Fremde nicht einfach ins eigene Verständnis einordnen. Seelsorger sollten neugierig auf den Unterschied bleiben. Differenz ist in der Spätmoderne nur zum Preis der Wirklichkeitsverzerrung zu vermeiden. Wo das jeweils Fremde in der Seelsorge dagegen fruchtbar wird, ist die Konfrontation unterschiedlicher Sichtweisen keine Bedrohung für das Eigene, sondern eine Bereicherung.

Menschen benötigen darum heute einen Seelsorger als Begleiter, als Klage-mauer, als Hirten und als Stütze,²⁴ aber im passenden Moment auch als heilsamen Provokateur. Heilsam, weil er Unterschieden nicht ausweicht, sondern aufmerksam für das ist, was sie zum Wohl der Pastoranden hervorrufen. Dazu gehört, auch den christlichen Glauben als eine zunehmend befremdliche, aber dem individuellen Verstehen doch zugängliche Form des *geeste-*

²⁴ Vgl. R. R. Ganzevoort / J. Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007, 68 f.

lijke auszudrücken. Schließlich kann durch die Begegnung mit dem Fremden auch der eigene Glaube an Tiefe und Bedeutung gewinnen.

Der Autor: *Dr. habil. Stefan Gärtner, geb. 1965, ist Universitätsdozent für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Poimenik an der Universität Tilburg/Niederlande*

(Fakultät Katholische Theologie). Veröffentlichungen: (Hg. zusammen mit T. Kläden und B. Spielberg), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89), Würzburg 2014; Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009.

Stefan Altmeyer / Bernhard Grümme

Gerechtigkeit durch religiöse Bildung

Drei Frage- und ein vorsichtiges Rufzeichen

1 Gerechtigkeit durch religiöse Bildung – geht das überhaupt?

„Bildung ist [...] der Reim, den man sich heutzutage auf Soziale Gerechtigkeit macht.“¹ Dieser Eindruck drängt sich auf, wenn man gegenwärtige Diskurse in Politik und Gesellschaft oder auch in vielen Humanwissenschaften aufmerksam beobachtet. Wer heute über Bildung nachdenkt, kann dies nicht tun, ohne die gesellschaftlichen Bedingungen zur Bildung zu bedenken, in denen sich die sozialen Wirklichkeiten von Gerechtigkeit oder vielmehr Ungerechtigkeit spiegeln. Und umgekehrt soll Bildung, so der breite gesellschaftlich-politische Konsens, zu mehr sozialer Gerechtigkeit beitragen. Gerade von der Bildung erwartet man, sie könne den Teufelskreis von Armut, Bildungsdefiziten und nochmals Armut nachhaltig durchbrechen. Das Problem der Bildungsgerechtigkeit markiert mithin vielleicht sogar „die soziale Frage der Gegenwart“².

Die nur allzu begründete Forderung lautet also: Bildung soll zu mehr Gerechtigkeit beitragen. Nicht zuletzt aus anthropologischen Gründen können beide, Bildung und Gerechtigkeit, nur unter substanziellem Bedeutungsverlust voneinander getrennt werden.³ Die Frage, mit der wir uns in diesem Beitrag auseinandersetzen möchten, betrifft die implizite Voraussetzung dieser normativen Forderung. Denn wenn Bildung respektive religiöse Bildung zur Gerechtigkeit beitragen soll, setzt dies die Annahme voraus, dass sie das auch kann. Gerechtigkeit durch religiöse Bildung – geht das überhaupt? Oder wie viel bildungsorientierte Euphorie oder gar „fiktionale Überfrachtung“⁴ stecken hinter dieser Formel? Auch gegen den Trend scheint es uns an der Zeit, hier kritische Fragen zu stellen. Das Ziel dieses Beitrages soll sein, dezidiert drei kritische Fragezeichen zu setzen, nicht ohne allerdings zum Schluss ein vorsichtiges, theologisch begründetes Rufzeichen zu benen-

¹ Matthias Möhring-Hesse, Auf Bildung gereimt. Zur Bildungsoffensive in der Gerechtigkeits-
theorie und -politik, in: Gottfried Bitter / Martina Blasberg-Kuhnke (Hg.), Religion und Bildung
in Kirche und Gesellschaft (FS Norbert Mette) (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge
86), Würzburg 2011, 187–199, 188.

² Marianne Heimbach-Steins, Bildungsgerechtigkeit – die soziale Frage der Gegenwart. Eine Skiz-
ze, in: dies. u. a. (Hg.), Bildungsgerechtigkeit – Interdisziplinäre Perspektiven (Forum Bildungs-
ethik 8), Bielefeld 2009, 13–25, 13.

³ Vgl. dazu eingehend Bernhard Grümme, Bildungsgerechtigkeit als religionspädagogische He-
rausforderung. Perspektiven für eine bildungsgerechtigkeitssensible Religionspädagogik, Stutt-
gart 2014.

⁴ Johannes Eurich, Bildung und Gerechtigkeit. Ethische Reflexionen in evangelischer Perspektive,
in: Hartmut Rupp u. a. (Hg.), Gerechtigkeit in der Bildung (Jahrbuch für kirchliche Bildungs-
arbeit 4), Stuttgart 2010, 15–35, 20.

nen: Ja, religiöse Bildung soll und kann zur Gerechtigkeit beitragen, allerdings unter bestimmten, sorgfältig zu benennenden Bedingungen.

Eine Bemerkung noch vorweg: Die Antwort auf die Frage, ob Bildung zur Gerechtigkeit beitragen kann, hängt natürlich davon ab, wie die höchst vieldeutigen Konzepte Gerechtigkeit und Bildung jeweils gefüllt und aufeinander bezogen werden. Statt einer breiten begrifflichen Diskussion möchten wir uns hier – durchaus riskant – folgendermaßen festlegen:

– Unter *Bildung* soll hier der Prozess und die Zielperspektive wachsender Individualität und Sozialität des Einzelnen im „Durchgang durch das Fremde“⁵ verstanden werden. In dieser Hinsicht lässt Bildung sich als ein höchst „persönliches Attribut“⁶ verstehen, das sich in formalen Bildungsgängen genauso wie informell im gesamten Lebenslauf entwickelt.

– Vor diesem Hintergrund kann *Gerechtigkeit* nicht egalitaristisch verstanden werden. Denn das Ziel von Bildung ist, durchaus paradox, dass jeder im Laufe seiner Bildungsbiografie er/sie selbst wird und daher so ungleich wird wie alle anderen.⁷ Pädagogisch gesehen ist Gerechtigkeit derjenige Zustand, bei dem mit der faktischen Ungleichheit der individuellen Ausgangs-

lagen am wenigsten ungerecht umgegangen wird.⁸ Das pädagogische Gerechtigkeitsproblem betrifft also die Chance aller Lernenden, „im Vergleich mit anderen, auf faire Weise lernen zu können, also nicht von vorne herein benachteiligt zu sein und diesen Nachteil nie aufholen zu können.“⁹

Doch nun zu unserer Ausgangsfrage: Kann Bildung, kann religiöse Bildung zu einem Mehr an Gerechtigkeit beitragen? Mit dem ersten kritischen Fragezeichen möchten wir die faktische Ungerechtigkeit im Bildungssystem in den Blick nehmen.

2 Erstes Fragezeichen: Die faktische Ungerechtigkeit von Bildung

Mit breiter öffentlicher Wirkung hat vor allem die OECD in den PISA-Studien auf erhebliche Defizite in Sachen realisierter Bildungsgerechtigkeit aufmerksam gemacht. Schon in PISA 2000 heißt es etwa für Deutschland, dass hier „die soziale Lage, das Bildungsniveau, die kulturellen Ressourcen und Aktivitäten sowie der Migrationsstatus von Familien [...] zur Entstehung und Weitergabe von Ungleichheiten in der Bildungsbeteiligung und im Kompetenzerwerb“¹⁰ beitragen. In den

⁵ Helmut Peukert, Bildung als Wahrnehmung des Anderen, in: Ingrid Lohmann / Wolfram Weiße (Hg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster 1994, 1–14, 6.

⁶ Jürgen Oelkers, Bildung und Gerechtigkeit. Zur historischen Vergewisserung der aktuellen Diskussion, in: Hans J. Münk (Hg.), Wann ist Bildung gerecht? Ethische und theologische Beiträge im interdisziplinären Kontext (Forum Bildungsethik), Bielefeld 2008, 23–48, 23.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. Michael Meyer-Blanck, Bildungsgerechtigkeit: Gesellschaftliche Herausforderungen und theologische Einsichten, Hannover 2010 (online unter: <http://server2.ev-theol.uni-bonn.de/meyer-blanck/vortraege.htm> [02.12.2013]), 6.

⁹ Jürgen Oelkers, Bildung und Gerechtigkeit (s. Anm. 6), 46.

¹⁰ Jürgen Baumert / Gundel Schümer, Familiäre Lebensverhältnisse, Bildungsbeteiligung und Kompetenzerwerb, in: Deutsches PISA-Konsortium (Hg.), PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich, Opladen 2001, 323–407, 379.

mehr als zehn Jahren seit der Veröffentlichung dieser Diagnose sind eine ganze Reihe bildungspolitischer und schulstruktureller Maßnahmen ergriffen worden. Allerdings zeigen auch die neuesten Studien, dass sich trotz allem an der engen Kopplung von sozialer Herkunft und Bildungserfolg kaum etwas verändert hat.¹¹

In Österreich sieht die Diagnose ähnlich aus. Auch hier wirken sich die gleichen sozio-biografischen Faktoren auf die Bildungsverläufe aus. Beim PISA-Test 2009 betrug die Leistungsdifferenz zwischen Schüler/-innen mit niedrigem bzw. hohem sozioökonomischem Status mehr als zwei Schuljahre.¹² Selbst wenn diese Werte wegen des ‚PISA-Boykotts‘ mit Vorsicht zu genießen sind, passen sie doch zu den Ergebnissen, wie sie jetzt mit dem nationalen Bildungsbericht 2012 vorliegen. Dieser zeigt deutlich, wie sich die Faktoren Migration, Geschlechtszugehörigkeit, Elternhaus und Behinderung auf die Bildungsbioграфии auswirken.¹³ Ein Beispiel: 24 % der Primarschüler/-innen sprechen eine andere Alltagssprache als Deutsch (in Wien über

50 %)¹⁴, in der Sekundarstufe II sinkt dieser Anteil auf 13 %.¹⁵ Schon beim Wechsel von der Volks- in die weiterführende Schule sind vor allem sekundäre Faktoren entscheidend, was sich besonders am Elternhaus zeigen lässt: In der AHS-Unterstufe sind nur 30 % der Wahlunterschiede auf Leistung zurückzuführen, der Rest hängt von außerschulischen Faktoren und da v. a. der Herkunftsfamilie ab.¹⁶ Beim Übergang in die Sekundarstufe II scheiden vor allem Jugendliche aus bildungsfernen Haushalten aus, sodass zwei Drittel der Schüler/-innen aus Elternhaushalten mit Hochschulabschluss, nur 8 % jedoch aus solchen mit Pflichtschulabschluss kommen.¹⁷ Die Chancen, die Schule mit der Matura abzuschließen, sind je nach Bildungsherkunft der Eltern um das 17- bis 18-fache höher.¹⁸ Die gleiche ‚Bildungsvererbung‘ setzt sich beim Übergang an die Hochschule und in den Arbeitsmarkt fort.¹⁹

Diese gewiss nur ausschnitthaften Befunde zeigen das virulente Gerechtigkeitsproblem auch des österreichischen Bildungssystems.²⁰ Die politisch voran-

¹¹ Vgl. z. B. Bertelsmann Stiftung / Institut für Schulentwicklungsforschung (Hg.), Chancenspiegel. Zur Chancengerechtigkeit und Leistungsfähigkeit der deutschen Schulsysteme. Zusammenfassung zentraler Befunde, Gütersloh 2012.

¹² Vgl. Michael Bruneforth / Lorenz Lassnigg (Hg.), Nationaler Bildungsbericht Österreich 2012. Band 1: Das Schulsystem im Spiegel von Daten und Indikatoren, Graz 2013, 154.

¹³ Vgl. ebd.; s. auch Michael Bruneforth u. a., Chancengleichheit und garantiertes Bildungsminimum in Österreich, in: Barbara Herzog-Punzenberger (Hg.), Nationaler Bildungsbericht Österreich 2012. Band 2: Fokussierte Analysen bildungspolitischer Schwerpunktthemen, Graz 2013, 189–227.

¹⁴ Vgl. Michael Bruneforth / Lorenz Lassnigg (Hg.), Nationaler Bildungsbericht (s. Anm. 12), 36 f.

¹⁵ Vgl. ebd., 38. Dieser sinkende Anteil hat nicht vollständig, jedoch zu einem großen Teil mit dem Migrationsstatus der Familien zu tun. Zugleich liegt die Quote der frühen Bildungsabbrüche bei Jugendlichen nicht-deutscher Muttersprache deutlich über derjenigen der deutschsprachigen Jugendlichen (vgl. ebd., 118).

¹⁶ Vgl. ebd., 70.

¹⁷ Vgl. ebd., 124 ff.

¹⁸ Vgl. ebd., 126 f.

¹⁹ Vgl. L & R Sozialforschung, Beschäftigungssituation von Personen mit Migrationshintergrund in Wien. Endbericht, Wien 2011.

²⁰ Vgl. auch Anton A. Bucher, Armut und Bildungschancen: Gesamtschule als Ausweg? Mit einem Fokus auf Österreich, in: Helmut P. Gaisbauer u. a. (Hg.), Armut und Wissen – Reproduktion

getriebene Kompetenzorientierung von Bildung und konsequenter Einführung und Überprüfung von Bildungsstandards wird vielleicht die Ergebnisse in internationalen Leistungsvergleichen verbessern, ob sie an den sozialen Ungerechtigkeitsstrukturen etwas ändert, scheint sehr fraglich zu sein. Denn, so die ernüchternde Einsicht aus mehreren Jahrzehnten bildungssoziologischer Forschung: Ein theoretisch noch so durchlässiges Bildungssystem ist allein noch kein Garant für Gerechtigkeit. Das erste kritische Fragezeichen besteht also darin, vor einer naiven Überschätzung der Möglichkeiten von Bildung zu warnen. Es bestätigen sich vielmehr stets aufs Neue die gleichen sozioökonomischen Faktoren. Gerade das Bildungssystem scheint also besonders träge auf alle Versuche zu reagieren, mehr Gerechtigkeit zu verwirklichen. Im nächsten Abschnitt wollen wir einige Gründe hierfür in den Blick nehmen.

3 Zweites Fragezeichen: Die Reproduktion sozialer Ungerechtigkeit durch Bildung

Mit dem französischen Soziologen Pierre Bourdieu (1930–2002) lässt sich vermuten: Der Grund liegt in der gesellschaftlichen Logik der Bildung selbst. Sein theo-

retisches Erklärungsmodell ist bis heute verblüffend aktuell.²¹ Mit ihm kann man verstehen, warum im Bildungssystem ungerechte soziale Strukturen reproduziert, ja mehr noch, sogar legitimiert werden. Denn, so seine kritische Pointe: Bildung habe gesellschaftlich eine „mystifizierende Funktion“²², sie verwandle faktische „in rechtmäßige Ungleichheiten, wirtschaftliche und gesellschaftliche Unterschiede in eine qualitative Differenz“²³. Was genau ist damit gemeint?

Bourdieu betrachtet das Bildungssystem unter den Vorzeichen eines Marktes. Hier geht es nicht um finanzielle Profite, und doch lassen sich durch Bildung sozial relevante Gewinne erzielen. Bourdieu nennt dies das kulturelle Kapital.²⁴ Dieses kann in gegenständlicher Form vorliegen (Bücher, Kunstwerke etc.), aber vor allem auch in Form von Wissen und Fähigkeiten, wie sie die Schule vermitteln soll. Am Ende der Schullaufbahn bewirken Bildungsabschlüsse in Form von Zertifikaten und Titeln die Tauschbarkeit des kulturellen Kapitals in finanzielles Kapital.²⁵ Man muss nicht nur an die plagiierten Doktorarbeiten namhafter Politiker denken, um diese marktförmige Logik zu verstehen.

In der Bildung geht es also um den Erwerb von kulturellem Kapital. Das Problem liegt nach Bourdieu nun aber darin,

und Linderung von Armut in Schule und Wissenschaft, Wiesbaden 2013, 69–88; *Claus Melter / Erol Karayaz*, Die fehlende Debatte um Diskriminierungsformen im Bildungssystem in Österreich und Deutschland, in: *Paul Mecheril* u. a. (Hg.), *Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive*, Wiesbaden 2013, 245–259.

²¹ Vgl. *Rolf-Torsten Kramer*, Abschied von Bourdieu? Perspektiven ungleichheitsbezogener Bildungsforschung (Studien zur Schul- und Bildungsforschung 39), Wiesbaden 2011; zum Ansatz Bourdieus insgesamt: *Hans Joas / Wolfgang Knöbl*, Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1669), Frankfurt a. M. 42013, 518–557.

²² *Pierre Bourdieu*, Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik (Schriften zu Politik & Kultur / Pierre Bourdieu 4), Hamburg 2001, 46.

²³ Ebd., 46.

²⁴ Vgl. ebd., 112–120.

²⁵ Vgl. ebd., 119.

dass dieses Kapital schon vor Eintritt in das Bildungssystem höchst ungleich verteilt ist, nämlich entlang der Linie sozio-ökonomischer Faktoren. Wer aus besser gestellten Familien kommt, hat schon vor der Schule ein sehr viel höheres kulturelles Kapital akkumuliert, Bourdieu sagt, gerbt: in Form von bildungssprachlichen Fähigkeiten, vielfachen Leseerfahrungen und musikalischer Früherziehung usw. Der Unterschied wird besonders deutlich, wenn man sich Kinder vorstellt, die etwa mit den Geschichten von Otfried Preußler aufgewachsen sind und ein Repertoire von 20–30 Kinderliedern selbstverständlich beherrschen, und dies mit Familien vergleicht, in denen weder vorgelesen noch gesungen wird. Nach Bourdieu ist dies aber schon ein entscheidendes Kapital für den Schulerfolg. Indem nun nämlich „das Schulsystem alle Schüler, wie ungleich sie auch in Wirklichkeit sein mögen, in ihren Rechten wie Pflichten gleich behandelt, sanktioniert es faktisch die ursprüngliche Ungleichheit gegenüber der Kultur“²⁶.

Mehr noch: Die Wirkung des ungleich verteilten kulturellen Kapitals wird geradezu systematisch verschleiert. Denn in der Schule ‚lernen‘ die Kinder und Jugendlichen, dass nicht die ungerechten Ausgangsbedingungen, sondern sie selbst für ihren Erfolg oder Misserfolg verantwortlich sind. Bourdieu behauptet pointiert:

Die Schule „bringt sie dazu, das als naturbedingte Unfähigkeit wahrzunehmen, was nur die Folge einer inferioren Lage ist, und redet ihnen ein, dass ihr soziales

Los [...] ihrer individuellen Natur, ihrem Mangel an *Begabung* geschuldet ist“²⁷.

Grundvoraussetzung für das reibungslose Funktionieren dieser Logik ist nach Bourdieu die „Begabungsideologie“²⁸. Diese erlaubt es jenen, die aufgrund sozialer Vorteile mit einem Vorsprung an kulturellem Kapital ausgestattet sind, ohne dafür etwas investiert haben zu müssen, ihre Bildungserfolge „auf das Konto der Begabung“²⁹ zu verbuchen. Alle jene aber, die bestehende Nachteile erst aufholen müssen und daher hinsichtlich der Bildungserfolge bis zum Schluss in der Regel benachteiligt bleiben, sind gehalten, dies auf ihre mangelnde Begabung zurückzuführen.

Es käme nun einer Verschwörungstheorie gleich, diese Mechanismen den gezielten Interessen einer privilegierten Gesellschaftsschicht zu unterstellen. Bourdieu denkt hier wesentlich subtiler: So viel bewusste Steuerung sei kaum realistisch denkbar. Vielmehr laufen diese Mechanismen zu einem großen Teil unbewusst oder verschleiert ab. Denn Menschen sind noch in ihren bewussten Entscheidungen von unbewussten Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsschemata geleitet, die sich untrennbar mit ihrer Person verbinden und vor allem sozial bedingt sind. Bourdieu nennt diese handlungsleitenden Personenmerkmale den *Habitus*.³⁰

Der Habitus ist eine Form des an die Person geradezu körperlich gebundenen kulturellen Kapitals. Er äußert sich zum Beispiel in bestimmten Umgangsformen, einem bestimmten Geschmack, bestimm-

²⁶ Ebd., 39.

²⁷ Ebd., 46 (Hervorhebung SA & BG).

²⁸ Ebd., 46. Ebenfalls kritisch zur bis heute virulenten Begabungsideologie: *Krassimir Stojanov*, Bildungsgerechtigkeit. Rekonstruktionen eines umkämpften Begriffs, Wiesbaden 2011.

²⁹ *Pierre Bourdieu*, Wie die Kultur zum Bauern kommt (s. Anm. 22), 30.

³⁰ Zu Entstehung und Stellenwert des Konzepts im Gesamtwerk von Bourdieu vgl. *Hans Joas / Wolfgang Knöbl*, Sozialtheorie (s. Anm. 21), 533 ff.

ten ästhetischen Präferenzen, aber auch einem bestimmten Wissen und Denkmustern – und nicht zuletzt einer bestimmten Sprache. Am Habitus machen sich, wie Bourdieu sagt, die „feinen Unterschiede“³¹ fest. Er zieht unerbittlich die Grenzen zwischen den sozialen Schichten und Klassen. Und er wirkt auch entscheidend in puncto Bildung. Der Grund, warum nämlich das Bildungssystem so nachhaltig soziale Ungerechtigkeit bestätigt und legitimiert, liegt zentral an der Habitusverengung der entscheidenden Akteure. An der Schule herrscht der „Habitus der ‚legitimen‘ Mittelschichtskultur“³², der in starker Spannung zum Habitus in unterprivilegierten Milieus steht. Die Unterrichtenden lassen sich dabei in ihrem Selbstbild, ihrem Unterricht und vor allem in ihrer typischen Schulsprache³³ von dem Bild eines mittelstandsbezogenen Schülers leiten. Selbst unter der Überzeugung, alle gleich zu behandeln, werden somit unbewusst jene Lernenden bevorzugt, die dem eigenen Habitus eher entsprechen oder aufgrund ihres höheren kulturellen Kapitals entsprechen können. Diese Habitusverengung ist der zentrale Grund für die „Verantwortung der Schule für das Fortbestehen der sozialen Ungleichheit“³⁴, so Bourdieu.

Unser zweites Fragezeichen lautet also: Das Projekt, soziale Gerechtigkeit durch institutionelle Bildung erreichen zu wollen, muss aufgrund der Habitusverengung der Akteure mit erheblichen systemischen Widerständen rechnen.

4 Drittes Fragezeichen: Religiöse Bildung – (k)eine Ausnahme von der Regel?

Aber wie sieht es mit der religiösen Bildung aus? Könnte es vielleicht sein, dass diese – als ‚Ausnahme von der Regel‘ – eine Sonderrolle spielt? Vielleicht gerade wegen ihres ureigenen Profils?³⁵ Wir möchten nun einen empirischen Blick auf die Praxis religiöser Bildung werfen und anschließend mit Bourdieu eine kritische Deutung versuchen.

Empirisch gesicherte Erkenntnisse darüber, wie sich sozio-biografische Ausgangsbedingungen auf die Ergebnisse religiöser Bildung auswirken, gibt es bislang allerdings kaum. In einer aktuellen qualitativen Studie kommt Dörthe Vieregge zu der Einschätzung, dass sich gerade bei Jugendlichen in prekären Lebenslagen vielfache und höchst verschiedene Einflüsse auf

³¹ Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 658), Frankfurt a. M. ⁸1996.

³² Frank M. Lütze, *Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I* (Arbeiten zur praktischen Theologie 47), Leipzig 2011, 87.

³³ Eine Reihe aktueller Forschungen zur Bildungs- und Schulsprache belegen diese kritischen Zusammenhänge: vgl. Sabine Schmolzer-Eibinger, *Sprache als Medium des Lernens im Fach*, in: Michael Becker-Mrotzek u. a. (Hg.), *Sprache im Fach – Sprachlichkeit und fachliches Lernen* (Fachdidaktische Forschungen 3), Münster 2013, 25–40; Helmut J. Vollmer / Eike Thürmann, *Sprachbildung und Bildungssprache als Aufgabe aller Fächer der Regelschule*, in: Michael Becker-Mrotzek u. a. (Hg.), *Sprache im Fach* (s. Anm. 33), 41–57.

³⁴ Pierre Bourdieu, *Wie die Kultur zum Bauern kommt* (s. Anm. 22), 28.

³⁵ Zum gerade erst beginnenden religionspädagogischen Gerechtigkeitsdiskurs vgl. Judith Köne-mann / Norbert Mette (Hg.), *Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss* (Bildung und Pastoral 2), Ostfildern 2013.

deren religiöse Vorstellungswelt beobachten lassen.³⁶ Die Frage ist allerdings, wie religiöse Bildung mit dieser sozialen und biografischen Vielfalt umgeht. Frank Lütze hat in seiner Habilitationsschrift die spärlichen quantitativ-empirischen Befunde zusammengetragen.³⁷ Nach seiner Einschätzung lässt sich tatsächlich ein Zusammenhang zwischen Bildungsgang und der religiösen Orientierung nachweisen. Ungleiche Ausgangsbedingungen wirken sich demnach auch in der religiösen Bildung aus, und zwar nicht zuletzt in bestimmten Formen

der Gottesvorstellung, also dem Kernpunkt religiöser Bildung.³⁸ Der Frage nach den Gottesvorstellungen sind wir in einer Pilotstudie selbst nachgegangen. Wir untersuchten dazu 500 Texte, die Schüler/-innen an deutschen Haupt- und Realschulen und Gymnasien über ihre Gottesvorstellungen geschrieben haben.³⁹ Es bestätigte sich die Kernaussage, dass sich die Gottesvorstellungen je nach Schulform signifikant unterscheiden. Die beiden Wortwolken (Abb. 1 und 2) zeigen die markantesten Unterschiede auf einen Blick.



Abb. 1: Schlüsselwörter der Texte von Schüler/-innen an Haupt- und Realschulen über ihre Gottesvorstellungen

– Schüler/-innen an Haupt- und Realschulen sind anders als Schüler/-innen in höheren formalen Bildungsgängen besonders zurückhaltend im Gebrauch christlich

theologischer Deutekategorien oder gar dogmatischer Formeln. Als ausdrücklich theologisches Konzept findet sich in ihren Texten ausschließlich *Schöpfung*, während

³⁶ Vgl. Dörthe Vieregge, *Religiosität in der Lebenswelt sozial benachteiligter Jugendlicher. Eine empirische Studie (Religious diversity and education in Europa 26)*, Münster 2013.

³⁷ Frank M. Lütze, *Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang* (s. Anm. 32).

³⁸ Vgl. ebd., 62–67; 150–177.

³⁹ Vgl. zum hier verwendeten empirischen Material: Stefan Altmeyer, *Fremdsprache Religion. Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung (Praktische Theologie heute 114)*, Stuttgart 2011, 191 ff.; zur sprachempirischen Methode der Schlüsselwortanalyse vgl. ebd., 146–150.

sich ihre Altersgenossen am Gymnasium auch auf *Christentum*, *Geist*, *Religionen*, *Kirche* und *Jesus* beziehen.

– Sie erleben ihr Leben weniger durch Freiräume geprägt, sondern stärker als schicksalhaft vorgegeben. Diese Einstellung korreliert mit einem Gottesbild, das Gott als in den Weltlauf eingreifende und die Welt geradezu lenkende Macht sieht. Besonders deutlich wird das an einer auffälligen Gruppe von Verbformen (*anstrengen*, *verlassen*, *enttäuscht*). Diese lassen ein Got-

tesbild vermuten, das tendenziell hierarchisch gedacht wird. Weniger dialogische Beziehungen zu Gott als ein eher passives Bezogensein stehen im Vordergrund. Der eher dialogische *Ansprechpartner* ist für die Texte der Gymnasiasten typisch.

– Dieses Gefühl, im Leben mehr den äußeren Zwängen ausgesetzt zu sein, als dieses selbst bestimmen zu können, spiegelt sich in den sehr konkreten Erfahrungskategorien, auf die Bezug genommen wird: *Not*, *Probleme*, *Sorgen*.



Abb. 2: Schlüsselwörter der Texte von Schüler/-innen an Gymnasien über ihre Gottesvorstellungen

Diese Befunde bergen erheblichen gerechtigkeitskritischen Sprengstoff. Denn offensichtlich hat religiöse Bildung hier nicht in gleicher Weise die Entwicklung eines Gottesbildes angestoßen, das Gott nicht in den Koordinaten von Macht und Abhängigkeit, sondern in Beziehungskategorien zu denken vermag. Zu fragen ist doch: Kommt die Botschaft eines beziehungs-willigen Gottes, der mit den Menschen in der Geschichte heilend, befreiend und ver-

gebend unterwegs ist, deutlich stärker bei sozial Privilegierten an und damit gerade nicht bei denjenigen, denen diese Botschaft besonders zugesprochen sein sollte? Trägt also auch die religiöse Bildung zur Bestätigung und Legitimation ungerechter Ausgangsbedingungen und des ungleich verteilten religiös-kulturellen Kapitals bei?

Hinter die Vermutung, religiöse Bildung sei ein Sonderfall im ansonsten ungerechten Bildungssystem, muss wohl

ein weiteres Fragezeichen gesetzt werden. Insbesondere muss die große Diskrepanz zwischen der normativen Zielvorstellung einer zur Freiheit befreienden religiösen Bildung einerseits und ihrer konkreten Realisierung zu denken geben. Doch worin liegen die Gründe hierfür? Unsere These ist: Religionsdidaktische Ansätze haben erstaunliche blinde Flecken in Sachen Gerechtigkeit. Sie sind verhaftet in einer Mittelschichtorientierung, die gegenüber Kindern benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen ausgrenzend wirkt. Unser drittes kritisches Fragezeichen läuft also darauf hinaus, der Religionspädagogik selbst eine Habitusverengung im Sinne Bourdieus zu attestieren. Dazu wenigstens drei kurze Beispiele.

– In den österreichischen Lehrplänen für den katholischen Religionsunterricht heißt es, der Religionsunterricht sei „als Dienst an den Schülerinnen und Schülern und an der Schule“ zu verstehen, der „das unterschiedliche Ausmaß kirchlicher Sozialisation bzw. religiöser Erfahrungen“ ernst nehme und „alle Schülerinnen und Schüler ansprechen [möchte], wie unterschiedlich ihre religiösen Einstellungen auch sein mögen“⁴⁰. Diese Korrelationsformel findet sich in den Lehrplänen aller Schularten und ist gewiss zu begrüßen. Sie stellt die Lernenden mit ihrer Religiosität konsequent in den Mittelpunkt. Zugleich ist sie aber auch symptomatisch: So deut-

lich hier die Diversität der individuellen Religiositäten anerkannt wird, so wenig werden die sozialen Bedingungen in den Blick genommen, die sich mit diesen verbinden. Religiöse Bildung wird vor allem in ihrer anthropologisch existenziellen Dimension gedacht, individuelle Formen religiöser Sozialisation werden bedacht, ihre sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen bleiben im Hintergrund.

– Diese eingeschränkte Perspektive lässt sich auch an einem der gegenwärtig wohl wichtigsten didaktischen Ansätze nachweisen, der *Kinder- und Jugendtheologie*. Geradezu vorbildlich werden hier die theologischen Vorstellungen und Konstruktionen der Lernenden in ihrem Eigenwert gewürdigt. Entscheidend sind allerdings die stillen Vorannahmen über Kompetenzen, Motivationen und Fertigkeiten der Schüler/-innen. Welche Kinder und Jugendliche aus welchen sozialen Verhältnissen kommen hier eigentlich in den Blick? Warum konzentriert sich die Religionspädagogik so konsequent auf die großen existenziellen Kinderfragen nach dem Woher und Wohin der Welt, lässt dabei aber jene Fragen ebenso konsequent außer Acht, die auf prekäre Lebensverhältnisse verweisen? „Wo ist Gott, wenn ich geschlagen werde? Oder: Wenn mein Vater säuft, mag ihn Gott dann immer noch?“⁴¹ Die Kinder- und Jugendtheologie blendet solche prekären Verhältnisse aus,⁴² ihr

⁴⁰ Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an der Oberstufe der allgemein bildenden höheren Schulen BGBl. II Nr. 226/2006; vgl. *Martin Jäggle / Philipp Klutz*, Religiöse Bildung an Schulen in Österreich, in: *Martin Jäggle u. a.* (Hg.), *Religiöse Bildung an Schulen in Europa*. Teil 1: Mitteleuropa (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 5), Göttingen 2013, 69–93, 77.

⁴¹ *Inger Hermann*, Halt's Maul, jetzt kommt der Segen. Kinder auf der Schattenseite des Lebens fragen nach Gott, Stuttgart 1999, 13.

⁴² Vgl. jedoch: *Katharina Kammeyer*, Theologisieren in heterogenen Lerngruppen – Empirische Einsichten in Perspektiven von Lehrkräften und konzeptionelle Überlegungen, in: *Veit-Jakobus Dieterich* (Hg.), *Theologisieren mit Jugendlichen*. Ein Programm für Schule und Kirche, Stuttgart 2012, 191–210.

Schülerbild unterstellt weithin eine intakte bürgerliche Normalfamilie.

– Ähnlich kritische Anfragen sind auch an manche Formen des *ästhetischen Lernens* zu richten. Der Umgang mit Kunstwerken soll, so Georg Hilger, die Wahrnehmungsfähigkeit „auf die Möglichkeit des Schönen und Guten und Wahren“ ausweiten und darin „auch die Vorstellung von dem, was anders sein könnte und wie es anders sein könnte“⁴³ fördern. Muss man schon fragen, inwiefern solch hohe Ziele mithilfe ästhetischer Lernprozesse im Religionsunterricht überhaupt erreicht werden können,⁴⁴ so ist darüber hinaus im Sinne der Bourdieu'schen Habitus­theorie anzumerken: Welche Schüler/-innen sind allein aufgrund ihrer sprachlichen Möglichkeiten überhaupt in der Lage, solche komplexen Zusammenhänge etwa der Bildkomposition und der inneren Bildwirkung sprachlich auszudrücken? Wie viel kulturelles Kapital setzt das ästhetische religiöse Lernen stillschweigend voraus?

5 Gerechtigkeitssensible religiöse Bildung: ein vorsichtiges Rufzeichen

Wie sieht es nun also aus: Gerechtigkeit durch religiöse Bildung? Man könnte auf

die drei genannten kritischen Fragezeichen wiederum mit einer normativen Forderung antworten und damit ein starkes Rufzeichen setzen. Religiöse Bildung kann und soll zur Gerechtigkeit beitragen, denn „Niemand darf verloren gehen!“⁴⁵

Allerdings ist, die kritischen Analysen von Bourdieu im Hinterkopf, kaum damit zu rechnen, dass normative Appelle tatsächlich hilfreich sind, die Habitusverengung eben auch der religiösen Bildung aufzubrechen. Diese zeigt sich darin, dass sie unbewusst ein hohes religiös-kulturelles Kapital voraussetzt, implizit eine bestimmte Schülerschaft bevorzugt und unkritisch die sozialen Bedingungen von Religiosität nicht bedenkt. Sehr viel aussichtsreicher scheinen uns daher Versuche zu sein, diese religionspädagogische Habitusverengung selbst kritisch in den Blick zu nehmen. Die christliche Theologie kann hier auf ein pädagogisches Vorbild verweisen. Eine praktische Pädagogik, an der sich auf sehr subtile Weise ablesen ließe, was sich unter einer, nennen wir es *theologischen Habitusentwicklung* verstehen ließe. Gemeint ist die Pädagogik des Gleichniserzählers Jesus.

Nehmen wir das für Gerechtigkeitsfragen einschlägige Gleichnis von den Talenten (Lk 19,11–27; Mt 25,14–30).⁴⁶ In dieser Parabel wird von einem reichen Herrn erzählt, der drei Sklaven je eine rie-

⁴³ Georg Hilger, Wahrnehmung und Verlangsamung als religionsdidaktische Kategorien. Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik, in: Hans-Günter Heimbrock (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt (Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion 15), Weinheim 1998, 138–157, 145.

⁴⁴ Vgl. Claudia Gärtner, Ästhetisches Lernen – ein Beitrag zu entpolitisiertem religiösen Lernen?, in: Judith Könemann / Norbert Mette (Hg.), Bildung und Gerechtigkeit (s. Anm. 35), 135–149.

⁴⁵ Kirchenamt der EKD (Hg.), „Niemand darf verloren gehen!“ Evangelisches Plädoyer für mehr Bildungsgerechtigkeit, Münster 2010.

⁴⁶ Vgl. zu dieser Auslegung: Michael Fricke, Wer ist der Held des Gleichnisses? Kontextuelle Lesarten des Gleichnisses von den Talenten, in: Bibel und Kirche 63 (2008), 76–80; Viera Pirker, Wer hat, dem wird gegeben? Zur bildungspolitischen Problematik der Ressourcen(un)gerechtigkeit in einer identitätsbildenden Religionspädagogik, in: Judith Könemann / Norbert Mette (Hg.), Bildung und Gerechtigkeit (s. Anm. 35), 67–83.

sige Summe Geld gibt. Als es zur Abrechnung kommt, werden die beiden belohnt, die etwas aus dem Geld gemacht haben. Der dritte aber, der nur den Anfangsbetrag zurückgibt, wird gnadenlos bestraft. Die klassische Auslegung von den Kirchenvätern bis in die Gegenwart setzt „den ‚harten Mann‘ aus der Parabel mit Gott bzw. Christus gleich“⁴⁷. Die marktförmige Logik dieser Auslegung ist als sprichwörtlicher ‚Matthäuseffekt‘ – Wer hat, dem wird gegeben (Mt 25,29) – bis in aktuelle Gerechtigkeitsdiskurse wirksam. In einem Religionsbuch für die Hauptschule liest sich das dann so: „Du hast gute Gedanken! Warum arbeitest du nicht mit? [...] Bewege dich! Mach was aus dir! Nutze deine Möglichkeiten! Alles liegt an dir!“⁴⁸ Kehrt hier nicht, theologisch gewendet, genau das wieder, was Bourdieu die Ideologie der Begabung nennt? Insofern könnte es doch sein, dass die klassische Auslegung des Textes weniger den zentralen Textsinn als vielmehr den leitenden theologischen Habitus wiedergibt: *Wir* wissen schon, aus unseren Talenten etwas zu machen! *Wir* lassen unsere Begabung nicht ungenutzt liegen! Nun geh, und handle ebenso! – Es ist frappierend, dass sich in einem ganz anderen Kontext, nämlich der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, eine ganz andere Lesart entwickelt hat. Sie problematisiert nämlich die Identifizierung des ‚harten Herrn‘ mit Gott und liest stattdessen den ‚dritten Knecht‘ im Zusammenhang mit dem Leidensweg Jesu: Wer sich wie er gegen die ungerechten Herrschaftsver-

hältnisse und Strukturen stellt, muss damit rechnen, vor den Augen der Welt gnadenlos zu scheitern. Nur der wirklich parteiische Gott wird sich in letzter Konsequenz für sie oder ihn einsetzen, sonst niemand.

Das Gleichnis setzt seine Sprengkraft also erst wirklich frei, wenn wir es auf den eigenen Habitus beziehen. Erst dann, wenn die eigenen Handlungs- und Urteilsmuster bewusst werden und aufbrechen, erst dann wird die Veränderung freigesetzt, um die es dem ‚Pädagogen Jesus‘ geht. Sich involvieren lassen, eigene determinierte Denkmuster entdecken und kritisch freilegen, Selbstverständlichkeiten aufbrechen, so lauten die vorsichtigen Rufzeichen eines Bildungsprogramms, das sich vom Gleichniserzähler Jesus inspirieren ließe. Es müsste unseres Erachtens schon im theologischen Studium ansetzen: als eine theologische Habitusentwicklung mit zukünftigen Theolog/-innen und Religionslehrer/-innen.⁴⁹ Damit ließe sich vielleicht eine gerechtigkeitsensible religiöse Bildung langsam, Schritt für Schritt auf den Weg bringen.

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

Bernhard Grümme, Lehrstuhlinhaber des Lehrstuhls für Religionspädagogik und Katechetik der Ruhr-Universität Bochum.

⁴⁷ Michael Fricke, *Wer ist der Held des Gleichnisses?* (s. Anm. 46), 76.

⁴⁸ Zitiert nach ebd.

⁴⁹ Zum Habituskonzept in der Lehrer/-innenbildung vgl. auch Hans-Georg Ziebertz u. a., *Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus* (Forum Theologie und Pädagogik 11), Münster 2005.

Ein globales Netz der Solidarität – Das aktuelle theologische Buch

◆ Schreijäck, Thomas / Bröckelmann-Simon, Martin / Antkowiak, Thomas / Biesinger, Albert / Fuchs, Ottmar (Hg.): *Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven*. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2012. (560) Geb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-7867-2925-9.

Das Thema „Weltkirche“ boomt unübersehbar. Zahlreiche Publikationen, Stellungnahmen und theologische Beiträge weisen auf den „weltweiten“ Horizont der Kirche hin, in dem eine Vielfalt kultureller Traditionen Platz findet. Eigentlich ist es die „ganze Menschheit“, die der Kirche vor Augen steht (GS 2) und die in der Gemeinschaft der Kirche ihren Ausdruck findet – als „universalitatis character“ (LG 13), wie es das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck bringt. Und tatsächlich stellt der Bezug auf die „ganze Welt“ eine ekklesiologische Grenzüberschreitung dar, welche die Kirche aus einer abendländisch-konstantinischen Identität heraus auf ein neues, globales Feld führt, auf dem sich die bisher eurozentrische Kirche erst zu bewegen lernen musste. Viel zitiert wurde in diesem Zusammenhang die Aussage Rahners: „Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als *Weltkirche*“ (Schriften zur Theologie 14, 288).

Das Bewusstsein, dass die Kirche zu einer „Weltkirche“ geworden ist, verdankt sich allerdings weniger einem theologischen Lernprozess als der Erfahrung einer dramatischen Veränderung demografischer und religionsgeografischer Art: die christlichen Kirchen insgesamt „wandern“ in den globalen Süden. Während in manchen Ländern Europas Kirchen geschlossen und verkauft werden (müssen), werden in Städten wie São Paulo, Lagos oder Seoul nahezu wöchentlich neue Kirchen gegründet. Viele christliche Kirchen weisen in den Ländern des Südens eine dynamische Entwicklung auf und geben mittlerweile, was das Selbstverständnis von Theologie und Kirche betrifft, die „ekkle-

siologische Marschrichtung“ vor. Ausdruck dieser tief greifenden Veränderung weltkirchlicher Verhältnisse ist etwa das Phänomen der „*reverse mission*“: Brachen in früheren Jahrzehnten viele Missionarinnen und Missionare nach Afrika, Asien und Lateinamerika auf, um dort Kirche aufzubauen, kommt diese missionarische Bewegung jetzt „zurück“; vor allem Priester aus Afrika und Asien sind in europäischen Diözesen präsent und machen auf ihre Weise die Erfahrung von „Weltkirche“ bewusst. Diese neuen „globalen Verhältnisse“ des kirchlichen Lebens stellen für einige noch einen offenen Lernprozess dar; andere weisen euphorisch auf den internationalen Charakter des Katholisch-Seins hin und sehen in dieser Bindung an eine weltweite Gemeinschaft die große Chance, lokale kirchliche Traditionen an eine weltkirchliche Dynamik anzubinden und dadurch zu stärken.

Diese ekklesiologische Perspektive legt sich angesichts mancher Krisenszenarien nahe und eröffnet auch echte Chancen, ist aber nicht immer vor zwei Missverständnissen gefeit: Zum einen bedeutet „Welt-Kirche“ nicht nur Kirche *aus* der Welt („aus allen Völkern“), sondern immer auch Kirche *für* die Welt (im Sinn von LG 1: Sakrament des Heils für die Menschheit). Die weltkirchliche Identität katholischen Christseins besteht also nicht nur in internationaler Repräsentanz, sondern in ihrer Proexistenz: wirksames Zeichen des neuen Lebens für diese Welt (und nicht für sich selbst) zu sein. Zum anderen unterscheidet sich katholische „Universalität“ von den politischen und ökonomischen Globalisierungsmodellen, die zurzeit die Weltpolitik prägen, grundlegend. „Weltkirche“ ist nicht das Ergebnis von Globalisierungsstrategien, die ein bestimmtes Konzept von Theologie und Kirche in die ganze Welt exportieren, sondern Ausdruck eines global solidarischen und interkulturell sensiblen Lebens- und Glaubensmodells, das sich dem Anspruch von „Globalität“ und nicht dem strategischen Kalkül von „Globalisierung“ verdankt. Weltkirche im Sinn des Konzils – um nochmals Karl Rahner zu zitieren – wird keine „Exportfirma“ (ebd.) mehr sein, sondern

ein *global player*, der sich von der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ der Menschen dieser Zeit in Anspruch nehmen lässt.

Genau dieses Verständnis von „Weltkirche“ vertritt der vorliegende Sammelband, der als Festgabe zum 70. Geburtstag von Josef Sayer publiziert wurde. Sayer, im Gebiet des heutigen Serbien geboren und in Deutschland aufgewachsen, Theologe und Sozialwissenschaftler, Priester der Erzdiözese Cusco (Peru), Professor für Praktische Theologie in Fribourg und 1997 bis 2012 Hauptgeschäftsführer des Bischöflichen Hilfswerkes Misereor, verkörpert weltkirchliche Identität im besten Sinn des Wortes: durch eine engagierte Option für die Armen, eine ausgeprägte kommunikative und interkulturelle Kompetenz sowie ein interdisziplinäres theologisches Profil. Die 37 Beiträge dieses Bandes und das Nachwort der Herausgeber bilden nicht nur eine Festschrift, wie sie üblicherweise für Jubilare erstellt wird, sondern eine vielschichtige Auseinandersetzung mit dem weltkirchlichen Charakter des Christseins. Die Texte buchstabieren gewissermaßen den „Horizont Weltkirche“ im Konkreten durch – nicht durch eine ekklesiologische Reflexion, wie sie an akademischen Institutionen der westlichen Welt gepflegt wird, sondern durch eine kontextsensible, lokal verwurzelte und global orientierte Weise des Theologietreibens. Was „Weltkirche“ heißt, wird nicht vorab definiert, sondern erschließt sich aus vielen Zeugnissen, Problemstellungen, Begegnungen und oft ungeplanten Entwicklungen. Die Leserinnen und Leser dieses Bandes werden zum Beispiel von *Ignatius Kaigama*, dem Erzbischof von Jos, mit dem Dialog, den Christen und Muslime im Norden Nigerias – im Kontext gefährlicher politischer Entwicklungen – miteinander führen, vertraut gemacht, oder von *Salomón Lerner Febres*, dem früheren Vorsitzenden der peruanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission, in die schwierigen Debatten über „Wahrheit“, Erinnerung und Gerechtigkeit eingeführt. Der deutsch-brasilianische Missionstheologe *Paulo Suess* sieht Mission als den „Versuch, das brüchige Netz menschlicher Lebensentwürfe und Beziehungen immer wieder neu zu knüpfen“ (367), und der honduranische Kardinal *Óscar A. Rodríguez Maradiaga* greift die interessante Bemerkung der fünften

Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) auf, dass die Kontextualisierung des Glaubens der Kirche zu einer „vollkommeneren Katholizität“ (410) ver helfe (Dokument von Aparecida, Nr. 479). *Thomas Schreijäck*, einer der Herausgeber des Bandes, beschreibt das Projekt „Theologie interkulturell“ an der Universität Frankfurt, das 1985 gestartet wurde und den „Horizont Weltkirche“ durch die Einladung von Theologinnen und Theologen aus aller Welt je neu erschließt (vgl. 421–426). Erfahrene europäische Theologen wie *Leo Karrer* und *Ottmar Fuchs* zeigen in ihren Beiträgen, dass die Kirche in Europa mit all ihren Fragen und Hoffnungen genauso im „Horizont Weltkirche“ steht und die Fähigkeit hat, Menschen dieser Zeit auf den Glauben an Christus „neugierig“ (448) zu machen.

Über „Weltkirche“ lässt sich auf vielerlei Weise schreiben: durch den Entwurf einer Ekklesiologie, die global orientiert ist; durch die Aufarbeitung aktueller demografischer und religionsstatistischer Daten; durch Erfahrungsberichte von Missionarinnen und Missionaren in „fernen“ Ländern oder durch eine historische Aufarbeitung der Geschichte von Ortskirchen in aller Welt. In diesem Band findet sich durchaus der eine oder andere Aspekt aus den genannten Zugängen, der ekklesiologische Ansatz ist allerdings zuallererst an GS 1 orientiert: Die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit (seien es die fortschreitende Urbanisierung in Indien, Erfahrungen mit Opfern von Gräueltaten in Norduganda, politische Spannungen zwischen Indigenen und Bergbaukonzernen in Peru, Krisen- und Transformationserfahrungen der Kirche in europäischen Gesellschaften oder auch Herausforderungen des globalen Klimawandels) sind der *locus theologicus*, an dem sich erschließt, was „Weltkirche“ heißt: die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben und ein globales Netz der Solidarität bilden. Die Beiträge dieses umfangreichen Sammelbandes nehmen die Leserinnen und Leser mit auf eine „Erkenntnistour“, die im wahrsten Sinn des Wortes neue Horizonte eröffnet und dazu ermutigt, „Weltkirche“ – bei allen Schwierigkeiten – als globales Hoffnungsprojekt zu sehen, das jede/r von uns mitgestalten kann.

Salzburg Franz Gmainer-Pranzl

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten wie Verlage elektronische Belege (PDF).

FESTSCHRIFT

◆ Jędraszewski, Marek / Slowiński, Jan Zbigniew (Hg.): *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio. Arcidiocesi di Poznań Verlag, Poznań 2013. (613, farb. Abb.) Geb. ISBN 978-83-87487-79-9.*

Mons. Zenon Kard. Grocholewski, dem Kardinalpräfekten der Kongregation für das Katholische Erziehungswesen, ist zum 50. Priesterjubiläum eine Festschrift gewidmet, welche von Erzbischof Marek Jędraszewski in Zusammenarbeit mit der Theologischen Fakultät der Universität Posen und den Mitarbeitern der eben genannten Kongregation verantwortet wird. Es soll darin das Leben des engagierten und der Kirche in Treue verpflichteten Priester, Bischof und Kardinalpräfekten gewürdigt werden. Das höchst beeindruckende Werk gliedert sich in drei Teile. Neben den Gratulationsworten der Päpste Franziskus und Benedikt XVI. und der Bischöfe seiner Heimat bzw. der sogenannten Bildungskongregation sowie deren Mitarbeiter findet sich auch eine repräsentative, knapp gehaltene Fotodokumentation (601–610), die das Werk beschließt. Mit Kol 4,1 wird das Lebenswerk und der Lebensentsatz des Präfekten der Kongregation gewürdigt und zusammengefasst: *Ihr Herren, was gerecht und billig ist, das gewährt den Sklaven. Ihr wisst ja, dass auch ihr einen Herrn im Himmel habt.* Dies spiegelt auch der Titel des imposanten Festbandes wider.

Die insgesamt 56 Autoren werden in drei Gruppen zusammengefasst: Auf 614 Seiten werden Studien zu seinem Leben (12), Studien zum kanonischen Recht (17) und Studien zu Fragen des Erziehungswesens (27) sowie der Bildteil präsentiert. Die Beiträge, welche in sieben Sprachen (Latein, Italienisch, Polnisch, Englisch, Französisch, Spanisch, Deutsch) verfasst sind, stellen sich sehr vielfältig dar. Am Beginn steht das warmherzige Gratulations- und aus-

föhrliche Würdigungsschreiben von Papst Franziskus in lateinischer Sprache. Einen Überblick über das reiche und für die katholische Kirche wertvolle Lebenswerk legt der Erzbischof und Metropolit von Posen, Mons. Stanisław Gądecki, in seinem Gratulationsschreiben vor. Am 11. Oktober 1939 geboren, begann Grocholewski 1957 seine philosophisch-theologischen Studien im erzbischöflichen Priesterseminar von Posen (Polen). 1963 zum Priester ordiniert, wurde er 1966 nach drei Jahren seelsorgerlicher Praxis als Kaplan zum Studium nach Rom gesandt, wo er seinen besonderen Weg für die Kirche Gottes ein Leben lang fortsetzen sollte. 1968 erhielt er das Lizentiat in Kanonischem Recht, 1972 wurde er zum Doktor des Kirchlichen Rechtes graduiert; seine Doktorarbeit über ein spezielles Thema des Ehrechtes erschien ein Jahr später. 1975 absolvierte er die Ausbildung am Tribunal der Rota Romana und erhielt den Titel eines Advokaten der Rota (*avvocato rotale*). Bis 1999 war Grocholewski an der Apostolischen Signatur tätig. In den Jahren 1975 bis 1999 erschien eine Vielzahl an kirchenrechtlichen Beiträgen. Während dieser Zeit lehrte er an der Päpstlichen Universität Gregoriana, aber auch an der Lateranuniversität und an anderen Instituten. Besonders hervorzuheben ist seine Kenntnis der lateinischen Sprache, ja er wird als einer der besten Kenner derselben gerühmt. Unter seinen Publikationen, die in 12 Sprachen übersetzt zu finden sind, ragt sicherlich das Buch zur Philosophie des Rechts in den Schriften von Papst Johannes Paul II. (*La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Roma 1991) hervor. 1982 berief ihn Papst Johannes Paul II. in die Vorbereitungskommission für das Kirchliche Rechtsbuch, das 1983 veröffentlicht werden konnte. Im Anschluss daran wirkte der mit großem Vertrauen ausgestattete Kurienbischof an Reformen der Römischen Kurie mit, nicht zuletzt auch am Gesetzesbuch des Vatikanstaates (*Legge fondamentale della Città del Vaticano*, 2000). Seine Kompetenz und sein Engagement bedingen die aktuelle Zugehörigkeit zur Kongregation für die Glaubenslehre, für die Bischöfe, für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente, und verschiedene weitere Kommissionen im Vatikan, nicht zuletzt auch dem Sekretariat der Bischofssynode. Am 15. November 1999 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Kardinalpräfekten der Kongregation für das Katholische Erziehungswesen, der er sich seit nunmehr 15 Jahren mit Hingabe und Kompetenz widmet. Die Fragestellungen aus

aller Welt beschäftigen ihn stets im Sinne einer Erziehungskultur im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und eines adäquaten Inkulturationsgedankens. Am 21. Februar 2001 wurde er in das Kollegium der Kardinäle aufgenommen. Würdigungen seines Lebenswerkes werden aus aller Welt ausgesprochen. Nicht alle Formen der Einbindung in nationale und internationale Kommissionen, Institutionen und Verbindungen können hier genannt werden. In besonderer Verbundenheit gratulieren ihm alle Mitarbeiter der Kongregation, allen voran Mons. Vincenzo Zani und P. Friedrich Bechina, die sich von ihm in der Diakonie für die christliche Erziehungs- und Bildungsarbeit begleitet und geführt wissen.

Der erste Teil dieser Festschrift (33–124) würdigt das Lebenswerk des Kardinalspräfekten. Die zwölf Autoren geben Einblick in verschiedene Bereiche seines Wirkens und der Institutionen, in denen er tätig war bzw. ist. Dabei kommt seine Kaplanstätigkeit ebenso zur Sprache (Grzegorz Balcerak) wie der Einblick in das Priesterseminar während seiner Ausbildungszeit, Studien zu seinen bischöflichen Titulkirchen oder aber sein Wirken an der Apostolischen Signatur.

Die 17 lesenswerten Beiträge zum Kirchlichen Recht von international anerkannten Fachleuten im zweiten Teil (125–288) greifen in verschiedenen Sprachen sehr unterschiedliche Themenstellungen des CIC auf und vertiefen etwa die Rolle der Rota Romana in der Römischen Kurie und für die Kirche insgesamt sowie die Bedeutung von Kard. Grocholewski in diesen Vorgängen (Paweł Malecha). Ignacy Dec weist Grocholewski als einen wahren *peritus* aus und merkt an, dass es noch niemanden gegeben habe, der so viele Erziehungsinstitutionen der Kirche weltweit besucht habe; dabei unterstreiche der Geehrte stets auch die Bedeutung der Laien, welche aufgrund der Taufberufung in der Kirche wirken (Marian Król). Darüber hinaus gibt es Beiträge zur kirchlichen Prozessordnung, zum Verwaltungsrecht und zur Frage der Reform des kirchlichen Strafrechtes ebenso wie zur Frage der Ausbildung in den kirchlichen Seminaren oder der Verantwortlichen in den Pfarreien, zur Frage der juristischen Person einer Katholischen Universität oder zu speziellen Fragen des Eherechts oder zum Inkardinationsrecht.

Im umfangreichsten dritten Teil (299–599) schreiben namhafte Autoren zu Fragen des kirchlichen Erziehungswesens und des Hochschulrechts. Nicht zuletzt interessiert der um-

fangreiche Beitrag von P. Friedrich Bechina, Untersekretär der Kongregation, zu den *Kirchlichen Hochschulstudien vor den Herausforderungen gegenwärtiger Entwicklungen der internationalen Hochschulpolitik*, mit dem er sich für eine starke Positionierung der Kirche in der universitären Bildungslandschaft ausspricht. Weitere Beiträge sprechen über den Bildungsauftrag der Kirche in der Wertebildung, über Philosophie und Theologie in der akademischen Bildung, über die Bildung von Katecheten, von Verantwortlichen in der Priesterausbildung oder berichten von historischen Beispielen der Klerikerausbildung. Dabei kommen auch Herausforderungen für die christliche Erziehung zur Sprache, welche in pädagogischen Ansätzen von Kard. Grocholewski zu finden sind. Insgesamt eröffnet sich in den vielen Aufsätzen ein breites Spektrum an Reflexionen über die Aufgabe der kirchlichen Bildungsarbeit unter den Bedingungen einer postsäkularen Gesellschaft.

Linz

P. Ewald Volgger OT

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Marböck, Johannes: *Faszination Bibel*. Herausgegeben von Franz Kogler, Irntraud Fischer und Franz Hubmann (Theologie im kulturellen Dialog 27). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (288, 1 s/w Abb.) Pb. Euro 19,95 (D, A). ISBN 978-3-7022-3323-5.

Worum es geht, macht der Verfasser in seiner Einführung deutlich: „Die hier präsentierte Auswahl von Beiträgen ist eine schlichte Einladung, ein wenig am Reichtum von Erfahrungen teilzunehmen, die ich in meiner Arbeit mit der Bibel des Alten Testaments, der Bibel Israels und der werdenden christlichen Kirche bis zur Stunde machen durfte.“ (11) Die Aufsatzsammlung ist lose in sieben Kapitel gegliedert, die überschrieben sind: 1. Dynamik des Wortes, 2. Psalmen, 3. Weisheit, 4. Prophetie, 5. Apokalyp- tik, 6. Heiliges Land und Judentum, 7. Faszination Bibel. Im Anhang sind Literaturhinweise angefügt (paradoxaerweise nicht zum siebten Kapitel). Faszinierend ist die Vorgangsweise des Verfassers, seine Darlegungen mit biografischen Reflexionen und Erfahrungen zu verknüpfen, so dass der Text immer auch den Autor in seiner unverwechselbaren Eigenart vor Augen stellt. Besonders programmatisch ist der letzte Aufsatz „Von der Faszination eines Buches“, die

Abschiedsvorlesung, die der Verfasser in Graz gehalten hat. Wenn hier gesagt wird: „Rückblickend auf 50 Jahre des Versuches wissenschaftlicher Bibellektüre als Student und Lehrer scheint mir, dass sich mit geradezu atemberaubender Geschwindigkeit Wandlungen und Entwicklungen von größter Spannweite vollzogen haben.“ (265 f.) Wer wissen möchte, wie sich diese Umbrüche konkret dargestellt haben, ist eingeladen, dies detailliert in dem Aufsatz „Bibel – Buch – Kultur“ (insbesondere 24–30) nachzulesen. Ein Vergleich der publizierten Aufsätze mit den angegebenen Erstveröffentlichungen (275 f.) macht deutlich, dass die Fußnoten nur zum kleinen Teil in den Text aufgenommen worden sind. Dies ist editorisch zu bedauern, weil so viele Verweise und Bezüge verloren gehen.

In einer wunderschönen Metapher werden die Erfahrungen im Umgang mit der Heiligen Schrift beschrieben: „Es ist die Einladung in ein Haus mit vielen weiten Räumen, in denen sehr verschiedene Menschen gewohnt haben und wohnen können, von dessen Reichtum sie leben. Es ist ein Haus, in dem man immer wieder überraschend Neues entdecken kann.“ (11) Ein besonderer Akzent liegt auf dem Begriff der „Weite“, der in einem engen Bezug zum Gottes- und Menschenbild steht. (Vgl. dazu den Aufsatz „Von der Weite Gottes und des Menschen“) (37–48). Diese Weite eröffnet einen neuen Horizont, „Erfahrungen von souveräner Freiheit und Zukunft der rettenden Nähe des Gottes Israels“ zu machen (271), eines Gottes, der wesenhaft dunkel bleibt in der Botschaft von einem „nicht zu bändigenden Gott“ (272). Einer modernen Lyrikerin wird in der Vergegenwärtigung der biblischen Botschaft ein prominenter Platz eingeräumt (auch schon im Vorwort): Nelly Sachs. Die vorliegende Publikation tritt – wie ihr Verfasser auch – mit großer Bescheidenheit auf. Sie ist mit nichts Modischem, nichts Reißerischem, keinem „Eye-Catcher“ versehen. Wer sich dennoch auf die Lektüre einlässt, wird mit einem übergroßen Schatz an Einblicken und Erfahrungen beschenkt.

Linz

Hanjo Sauer

(192) Pb. Euro 18,90 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-7917-2422-5.

Die Soteriologie stellt in gewisser Weise die Brücke von der Schöpfungslehre zur Rede von den letzten Dingen dar. Ihre Aufgabe ist es unter anderem, die Heilsbedürftigkeit der geschaffenen Welt und also das Verhältnis des Geschaffenen zum Erlösten darzustellen – und darin die eigentliche Gegenläufigkeit der Sinnrichtung beider Teilgebiete der Theologie auszugleichen.

Von daher ist die häufige Beliebigkeit des Inhalts soteriologischer Darstellungen ebenso bedauerlich wie das Bedürfnis nach fachspezifischer Einführungsliteratur verbreitet sein müsste. Diesem kommt das vorliegende Werk ausdrücklich entgegen.

Durch ihre Vermittlungsfunktion zwischen Schöpfung und Erlösung wird die Soteriologie zu einem Gegenstand, der sowohl in der Eschatologie als auch in der Christologie schlechthin unaufhebbar ist: die Brisanz dieses Umstands und seine Bedeutung für eine überwiegend bibeltheologisch zentrierte Dogmatik wird leider dabei so gar nicht deutlich. Neben der erstaunlichen Lücke im Hinblick auf die Behandlung zeitgenössisch-theologischer oder gar außertheologischer Literatur stellt dies einen deutlichen Mangel dar.

„Jesus ist Mittler des Heils, weil er Gott als Vater offenbart hat“ (145), stellt Welte richtig fest. Er geht dabei aber zu wenig über die bloße Darstellung von dessen „Wort und Werk“ als Offenbarung der Liebe Gottes (46) hinaus. Auch wird etwa der Begriffs des Opfers nicht als Knotenbegriff verstanden, der das „Knotenfach“ der Soteriologie prägen müsste (vgl. 119 ff.) – denn warum hat Gott die Menschen zwar zum Heil geschaffen, sie aber nicht einfach *im* Heil belassen? Das didaktisch gute Beispiel vom Feuerwehrman, der bei der Rettung einer Person auch *für* diese gestorben sei (122), geht in seiner anthropologischen Verflachung leider am Wesentlichen vorbei und könnte, zugespitzt, mit einem (auch religionswissenschaftlich begründbaren) sühnetheoretischen Opferbegriff den Kern der Auferstehungsrede in Frage stellen.

Diesseits der genannten Kritikpunkte liefert Paul Welte jedoch eine mehr als solide Darstellung dessen, was christlicherseits mit der Rede vom Heil eigentlich gesagt werden will. Die bibeltheologische Sättigung, die klare

DOGMATIK

◆ Welte, Paul H.: Erlösung – wie und wo- von? Was Christen unter Heil verstehen. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2012.

– wenn auch insgesamt etwas kleinteilige und dadurch zu spezifische – Gliederung und die Souveränität des Autors vor allem im Umgang mit den biblischen Texten wissen zu überzeugen.

Welte beansprucht – unter anderem begründet durch sein taiwanesisches Wirkungsfeld –, die Bedeutung der christlichen Rede von Heil und Erlösung einerseits für Menschen außerchristlichen Hintergrunds darzustellen, und damit andererseits auch Christen, v. a. wohl Studenten der Theologie aus Profession oder Leidenschaft, soteriologisch artikulationsfähig zu machen. Die Einlösung dieses Anspruchs gegenüber Nichtchristen ist eher fraglich, da der Inhalt zwar dem Untertitel entspricht und zeigt, „was Christen unter Heil verstehen“, dem im Vorwort erhobenen Anspruch aber nicht gerecht wird, indem auf eine Übersetzung dieser Inhalte in neutrale, etwa philosophische Begriff verzichtet wird. Letztlich ist die referenziell beschränkte, konventionelle Behandlung des Traktats gut gelungen, der Inhalt prägnant und verständlich formuliert und gut geeignet, dem zumindest kulturell vorgebildeten Leser einige Grundfragen der Soteriologie zu vermitteln. So dieser Leser die Grenzen der Darstellung im Auge behält, kann eine ausdrückliche Empfehlung ausgesprochen werden.

Linz

Josef Kern

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Häußling, Angelus Albert: *Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien.* Herausgegeben von Martin Klöckener (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 100). Aschendorff Verlag, Münster 2012. (356) Pb. Euro 68,00 (D) / Euro 82,50 (A) / CHF 63,90. ISBN 978-3-402-11263-2.

Es gibt im deutschen Sprachraum wohl kaum jemand anderen, der zum Bereich der Tagzeitenliturgie ein so breites Überblickswissen mit so viel an Details reichem Einzelwissen zu vereinen vermag wie Angelus A. Häußling. Band 100 der Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen sammelt als Festgabe zum 80. Geburtstag des Maria Laacher Mönchs thematisch einschlägige Beiträge des Jubilars, die zwischen 1966 und 2009 erstmals publiziert worden waren.

Einleitend skizziert Martin Klöckener als Herausgeber die Bedeutung des Themas ‚Tagzeitenliturgie‘ im wissenschaftlichen Wirken von Häußling (15–22). Die Zusammenstellung der Publikationen aus vier Jahrzehnten eröffnen dann „Gesamtdarstellungen der Tagzeitenliturgie“ (vgl. 24–126): (Lexikon-)Beiträge erschließen mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen Bedeutung, Theologie und Struktur dieser Gottesdienstform auch in ihrem geschichtlichen Geworden-Sein. Hervorgehoben sei daraus die Erkenntnis von der „Sakramentalität“ des Stundengebets, in dem das Handeln Gottes und das Tun der Menschen übereinkommen (vgl. 103) und in dem Menschen Gott mit der von ihm geschenkte Zeit sich selbst zurückgeben und darin neu empfangen – geprägt durch das Ostergeschehen (vgl. 67).

Zwei Beiträge unter der Überschrift „Mittelalterliche Interpretamente der Tagzeitenliturgie“ (128–162) widmen sich der allegorischen Deutungen der Gebetsstunden und zeigen, wie sehr die Passion Christi über die Jahrhunderte die Spiritualität der Beter prägte.

Drei Beiträge zur „Tagzeitenliturgie in nachreformatorischer Zeit“ (164–238) machen offenkundig, dass die Entwicklung der Liturgie und ihre konkreten Ausprägungen immer auch von den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen beeinflusst waren bzw. darauf Rücksicht nahmen: Bemerkenswert ist etwa – beispielhaft hervorgehoben – der Beschluss zur Weiterverwendung des Augsburger Eigenbreviers (1570) entgegen der Promulgationsbulle des *Breviarium Romanum*, um den Augsburger Religionsfrieden von 1555 nicht zu gefährden (vgl. 219) oder die Erlaubnis des Laienkelchs durch Papst Pius IV. für Deutschland und die Habsburger Kronländer (1564) als Konzession, um eine Reform im Sinne der Reformation zu unterlaufen (vgl. 181).

Ein vierter Abschnitt fokussiert auf die „Monastische Tagzeitenliturgie und ihre Reform im 18. Jahrhundert“ (240–280), eine letzte Gruppe von Beiträgen behandelt die „Reformen der Tagzeitenliturgie im 20. Jahrhundert“ (282–310), die mit Pius X. einsetzten. Hier dokumentiert Häußling unter den „Irrwegen“ die Entwicklung des Tagzeitengebets hin zur „perfektionierten Übung von Spezialisten“ (292) und die Überforderung durch die „hohe Form“ (295): Der tägliche Vollzug verlange nach einer hohen künstlerischen Gestalt, für die im Kloster die entsprechenden Begabungen zur Verfügung

stehen. Fatal sei es aber, „wenn die hohen Formen solcher Gemeinschaften zu einer formalen Norm für alle werden, wie dies unversehens geschieht, weil die Liturgie den leicht pathogenen Zug hat, die hohe, gar höchste Form zur Normalform zu erheben“ (296), weil für Gott schließlich das Beste gerade gut genug sei.

Hilfreiche Ansätze für eine künftige Ordnung der Tagzeitenliturgie sieht Häußling trotz aller Irrwege dennoch in der Geschichte – „wird sie nur genau und vorbehaltlos betrachtet“ (297): Wesentlich ist die Konzentration auf das Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift sowie das rechte Verstehen als „Heiligung der Zeit“, als „Entkommen aus der übermächtigen Verstrickung des Zeitkerkers“ (301), wenn Menschen sich einüben in das Dasein für den Schöpfer, der Zeit und Leben schenkt und sich dem Menschen befreiend zuwendet. Eine im Jahr 2001 im Heiligen Dienst erstmals publizierte „Biblische Grundlegung christlicher Liturgie“ (302–310) beschließt die Sammlung der Beiträge und verdeutlicht an Beispielen der Tagzeitenliturgie, wie sehr christlicher Gottesdienst von der Schrift geprägt ist – und zwar auf vielfältige Weise: neben der Vergegenwärtigung des Heils im verkündeten Wort, das von den Feiernden in Freiheit und je eigen angenommen werden kann, vor allem aber auch durch den „zitierend-identifizierenden Schriftgebrauch“ (vgl. 306 ff.), der es heutigen Menschen ermöglicht, sich in die „Rolle“ des authentischen Zeugen der Heilsgeschichte „hineinzu-zitieren“ (vgl. 306).

Bibliographie (312–328) und Register (333–356) ergänzen den Band, der als Anthologie zweifellos eines der „unentbehrlichen Werke der Liturgiewissenschaft“ (22) zur Tagzeitenliturgie darstellt, zumal aufgrund des fortgeschrittenen Lebensalters und des Gesundheitszustands von Angelus Häußling nicht gesichert ist, dass er die von der Fachwelt lange erwartete Gesamtdarstellung zum Thema als Handbuch noch vollenden kann.

Linz/Salzburg

Christoph Freilinger

MISSIONSTHEOLOGIE

◆ Wrogemann, Henning: *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen* (Lehrbuch Interkul-

turelle 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.

Missionstheologie stellt nach wie vor einen marginalen Diskurs in der deutschsprachigen Theologie dar und kämpft immer noch darum, ihr koloniales Image loszuwerden. Im Zeitalter des (interreligiösen) Dialogs scheint das Thema „Mission“ nicht so recht zum Bemühen um gegenseitiges Verstehen und um Anerkennung der Anderen zu passen. Dass allerdings die globale religiöse Situation gegenwärtig von einem immensen missionarischen Engagement geprägt ist und diese Aktivität vielfach nicht mehr den in Europa gewohnten Formen von Glaubensweitergabe entspricht, ist nur eine von vielen Einsichten, die der vorliegende Band bietet. Nach dem ersten, an Grundsatzfragen interkultureller Theologie orientierten Band (vgl. ThPQ 161 [2013], 217–218) legt der in Wuppertal lehrende Missions- und Religionswissenschaftler Henning Wrogemann eine Einführung in Themen und Entwicklungen aktueller Missionstheologie vor.

Bereits in der Einleitung (17–46) macht der Verfasser klar, dass es der Missionswissenschaft um ein „transformatives Geschehen“ (28) geht, das dem christlichen Glauben von jeher zukam: „Das Christentum ist seit seinen Anfängen eine missionarische Religion“ (31). Zugleich sind die historischen Formen und theologischen Konzepte von „Mission“ ungeheuer vielfältig. Bereits der erste Abschnitt (47–172), der missionstheologische Entwicklungen des 20./21. Jahrhunderts behandelt, zeigt auf, wie unterschiedlich die Vorstellungen von „Mission“ sein konnten. Interessant sind in diesem Zusammenhang etwa die Verhältnisbestimmung von Mission und Eschatologie (vgl. 61 f.) oder von Evangelisation und sozialer Arbeit (vgl. 138–141). Die Positionen der Weltmissionskonferenzen (von Edinburgh 1910 bis zur Vollversammlung des ÖRK 2013 in Busan), auf die der Verfasser ausführlich eingeht, sind von konkreten gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Herausforderungen geprägt und zeigen, wie bestimmte missionstheologische Konzepte als Indikatoren des jeweiligen Welt- und Selbstverständnisses christlicher Kirchen in Erscheinung traten. Im zweiten Abschnitt (173–273) werden konfessionell und kontextuell unterschiedliche Profile missionstheolo-

logischer Positionen nachgezeichnet. Mit Blick auf den religionstheologischen Neuanfang des Zweiten Vatikanischen Konzils merkt der Verfasser zu Recht an, dass die Perspektive der Anerkennung fremder Religionen „im universalen Heilswillen Gottes“ (183) gründet. Interessant ist der Einblick in die orthodoxe Missionstheologie, in verschiedene Strömungen des nordamerikanischen Protestantismus, der Anglikanischen Kirche sowie der Pfingstkirchen, die seit geraumer Zeit in einer „dritten Welle“ (245) die bisher gültigen Koordinaten der Weltchristenheit verschoben. Praktiken wie Heilungen, Lobpreis und Exorzismen, die westlicher Theologie als „rückwärtsgewandter Obskurantismus“ (249) erscheinen, deutet der Verfasser als Strategie der Befreiung und Modernisierung. Es geht „darum, dass es die Bezugnahme auf die Erfahrung einer anderen Macht (hier: des Heiligen Geistes) Menschen ermöglicht, sich aus sozialen, kulturellen, geschlechtsspezifischen oder allgemein gesellschaftlichen Zwängen zu befreien“ (260). So kritisch und differenziert viele Formen des (Neo-)Pentekostalismus auch zu betrachten sind: für die westliche Theologie und Kirche gilt es hier noch vieles zu lernen – und überdies wahrzunehmen, dass eine noch nie dagewesene Zahl von Christinnen und Christen (vor allem aus nichtwestlichen Ländern) missionarisch tätig ist, in welcher Form auch immer (vgl. 266).

Im dritten Abschnitt des Buches (275–369) kommen grundlegende Themenfelder missionarischen Handelns zur Sprache: die befreiungstheologische Verhältnisbestimmung von Mission und „Reich Gottes“, die theologische Bedeutung des Geldes, der Stellenwert von Heilung und Empowerment, der Bezug von Mission und Dialog – den der Verfasser durch drei Modelle verdeutlicht (vgl. 327–330) –, die Herausforderung von Versöhnung und Konfliktlösung in Bürgerkriegsregionen, die Genderfrage sowie das Thema „Konversion“, das in religionswissenschaftlichen Diskursen neuerdings große Aufmerksamkeit erfährt. Der vierte Abschnitt (371–440) lenkt den Blick auf den bundesdeutschen Kontext und analysiert Fragen des Gemeindeaufbaus und des Umgangs mit der Transformationskrise, die christliche Kirchen gegenwärtig erfahren, im Licht eines missionstheologischen Problembewusstseins. Spätestens hier zeigt sich, dass es sowohl bei (europäischen) pastoraltheologischen als auch bei (außereuropäischen) missionstheologi-

schen Fragen letztlich um dieselbe Problemstellung geht: um das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Ein interessantes Detail in diesem Kapitel ist der Vorschlag, Bildung als missionarischen Prozess zu verstehen (vgl. 398). Im abschließenden fünften Abschnitt (405–440) formuliert der Verfasser sein eigenes Verständnis von Mission. Im Anschluss an biblische und liturgische Motive wird Mission „als *oikoumenische Doxologie*“ (405) vorgestellt, das heißt als Sendung, die darauf zielt, „dass die Geschöpfe auf den Sinn ihres Daseins hin transparent werden, als erlöste Geschöpfe Gott zu loben und zu verherrlichen“ (407). Mission ist demnach ein grenzüberschreitendes Geschehen, das auf die gesamte Schöpfung (*oikoumene*) ausstrahlt und dabei wirksam werden lässt, was dieser Mission prinzipiell vorausgeht: „Mission bedeutet, dass Menschen an dem, was Gott ohnehin in seiner *missio Dei* tut, teilnehmen“ (69), wie der Verfasser bereits am Anfang seines Buches ausführt. Dieser Gedanke ist in der Tat entscheidend: „Mission“ im christlichen Sinn ist nicht durch Dominanz, sondern durch *Transparenz* charakterisiert: sie stellt nicht etwas her, sondern verweist auf etwas, das sich – so bekennt es der christliche Glaube – bereits hier und jetzt ereignet.

Gerade für deutschsprachige (systematische) Theologie ist dieser Band eine Bereicherung und Herausforderung; er legt (bei aller ökumenischen Offenheit) den Schwerpunkt auf evangelische (Missions-)Theologie, die im katholischen Kontext weithin unbekannt geblieben ist, und verweist auf kirchliche und theologische Entwicklungen vor allem in Afrika und Asien, denen Europa nicht mit Ignoranz begegnen sollte. Der Verfasser erweist sich durchgehend als guter Kenner des Christentums des „Südens“ und bringt durch seine Expertise neue Perspektiven in die gewohnte theologische Diskussion ein. Seine Darstellung zeichnet sich durch eine differenzierte Zugangsweise aus, die viele aktuelle gesellschaftliche Fragen einbezieht. Philosophische Zugänge und religionswissenschaftliche Theorien, wie sie etwa für ein Verständnis von Dialog, Säkularisierung, Migration oder Globalität wichtig sein könnten, werden oft nicht explizit in die Diskussion einbezogen, stehen aber erkennbar im Hintergrund diverser Analysen. Auf jeden Fall ist das abschließende Plädoyer des Verfassers, das Fach „Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft“ verstärkt in die universitären Curricula

einzu beziehen, ja es „als sechstes Fach im Kanon der theologischen Wissenschaft zu implementieren“ (440), glaubwürdig und inhaltlich nachvollziehbar; die vorliegende Einführung in gegenwärtige Missionstheologien stellt jedenfalls schon einen ersten maßgeblichen Schritt in diese Richtung dar.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Gruber, Judith: *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource* (ReligionsKulturen 12). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013. (258) Pb. Euro 36,90 (D) / Euro 38,00 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-17-022963-1.

Judith Grubers Studie zur *Theologie nach dem Cultural Turn* ist die erste Monographie im deutschsprachigen Raum, die postkoloniale Theorie als ernstzunehmende Ressource für die systematische Theologie in den Blick nimmt. Es geht ihr darum, *Theologie interkulturell* (adverbielle Konstruktion) als jenen fundamental-theologischen Ansatz vorzustellen, der die Universalität des Christus-Ereignisses von ihren partikularen und pluralen Bezeugungen her versteht.

In einem ersten theologiegeschichtlichen Abschnitt beginnt Gruber im 19. Jh., als in der neuen Disziplin Missionswissenschaft *Akkommodation* die Leitmetapher für die Ausbreitung eines essentialistisch verstandenen Christentums war. Kontextuelle Theologien des ausgehenden 20. Jh.s kritisieren den sich hinter einer solchen Leitmetapher verbergenden Machtanspruch des westlichen Christentums und operieren stattdessen mit dem Begriff der *Inkulturation*. *Theologie interkulturell* ihrerseits kritisiert ein zu statisches und eindimensionales Verständnis von Kultur seitens der kontextuellen Theologien. Stattdessen solle von *Interkulturation* die Rede sein. Damit, so Gruber, kämen auch synkretistische Prozesse und Hybridisierungen als Parameter christlicher Identifizierungen in den Blick.

Der zweite, fundamentaltheologische Abschnitt des Buches skizziert ein postkoloniales und posthermeneutisches Verständnis christlicher Identität. Dabei sticht ins Auge, mit welcher Sorgfalt hier kulturtheoretische Diskurse, vor allem aber der postkoloniale Diskurs in der

Diktion Homi K. Bhabhas, in ihrer Relevanz für christliche Identitätsbildung rezipiert werden. Demzufolge sei auch christliche Identität hybrid, weil sie sich den Grenzverhandlungen im (kulturellen) Zwischenraum nicht entziehen kann. Als Beispiel dafür wird die Ambiguität christlicher Identität zwischen jüdischer und griechischer Beeinflussung thematisiert. Auf die Behandlung christlicher Identität aus kulturtheoretischer Perspektive folgt eine (post-)hermeneutische Analyse christlicher Identität, wobei Michel de Certeaus Betonung des Offenbarungscharakters des Partikularen im Modus des Entzugs eine entscheidende Rolle spielt.

Zusammenfassend identifiziert die Autorin die nie ganz greifbare Partikularität der Interkulturalität als einen entscheidenden Locus der Theologie. Angesichts interkultureller Vernetzungen und hybrider Identitätsbildungen komme es zu einem hermeneutischen Entzug, der konstitutiv für das Wissen von Gott in der Geschichte sei. Kulturelle Differenzen seien unausweichlich für eine Theologie, die den hermeneutischen Bruch ihres für das Christusereignis erhobenen Universalitätsanspruchs nicht ausblendet. Solch unhintergehbare Interkulturalität christlicher Identität und Theologie identifiziert Gruber selbst im christlichen Kanon, den sie als performative Praxis interkulturell betriebener Theologie fasst.

Judith Grubers Studie ist ein mutiger und überzeugender Versuch, bisher vernachlässigte kulturtheoretische Diskurse für die systematische Theologie im deutschsprachigen Raum fruchtbar zu machen. Es ist zu hoffen, dass in ihrer weiteren Arbeit ein wenig mehr von der konstruktiven Bedeutung postkolonialen und posthermeneutischen Denkens für die zentralen Lehren des christlichen Glaubens zum Ausdruck kommt und dass damit die in dieser Studie sehr pointierte Betonung der *unhintergehbaren* Interkulturalität christlicher Gottesrede nicht mehr notwendig sein wird. Dieses Buch öffnet Türen für neue und spannende Untersuchungen christlicher Lehrbildung bezüglich ihrer interkulturellen Verwobenheit, die nicht nur als Kontext, sondern auch als inhaltlich formativ zu würdigen ist. Systematische Theologie und andere Disziplinen, die für eine von wachsender Interkulturalität geprägte Christenheit relevant sein wollen, brauchen solche Studien, um die Gefahren missverständlicher Universalität nicht aus dem Blick zu verlieren.

Reutlingen Michael Nausner

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

Kirchschläger, Walter: Christus im Mittelpunkt. Impulse für das Christsein. Styria Premium Verlag, Wien–Graz–Klagenfurt 2014. (216) Geb. Euro 19,99 (D, A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-222-13446-3.

Schreijäck, Thomas / Bröckelmann-Simon, Martin / Antkowiak, Thomas / Biesinger, Albert / Fuchs, Ottmar (Hg.): Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2012. (560) Geb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-7867-2925-9.

BIBELWISSENSCHAFT

Nüssel, Friederike (Hg.): Schriftauslegung (Themen der Theologie. UTB S 3991). UTB Verlag, Tübingen 2014. (IX, 270) Pb. Euro 18,99 (D) / Euro 19,60 (A) / CHF 26,80. ISBN 978-3-8252-3991-6.

Wansbrough, Henry: Der Bibel-Guide. Aus dem Englischen von Nikolaus de Palézieux. Konrad Theiss Verlag, Darmstadt 2014. (288, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-8062-2892-2.

BIOGRAFIE

König, Franz Kardinal: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Anregungen für einen Weg der Hoffnung. Weitergegeben von Annemarie Fenzl und Wolfgang Moser (topos taschenbücher 880). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2014. (256, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-8367-0880-7.

Pieper, Josef: Thomas von Aquin. Leben und Werk. Herausgegeben von Berthold Wald (topos taschenbücher 869). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2014. (175) Pb. Euro 9,95

(D) / Euro 10,25 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0869-2.

FESTSCHRIFT

Jędraszewski, Marek / Słowiński, Jan Zbigniew (Hg.): Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio. Arcidiocesi di Poznań Verlag, Poznań 2013. (613, farb. Abb.) Geb. ISBN 978-83-87487-79-9.

GESCHICHTE

Vellguth, Klaus: Aktion T4 – Mord mit System. Das NS-Euthanasieprogramm und die Geschichte eines Opfers. Mit einem Vorwort von Felix Genn, Bischof von Münster (topos taschenbücher 870). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2014. (155, 5 s/w Abb) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0870-8.

HOMILETIK

Aigner, Maria Elisabeth / Pock, Johann / Wustmans, Hildegard (Hg.): Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt. Echter Verlag, Würzburg 2014. (276) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 27,70. ISBN 978-3-429-03711-6.

KIRCHENGESCHICHTE

Volgger, Ewald (Hg.): Erzherzog Maximilian Joseph von Österreich-Este (1782–1863). Hochmeister – Festungsplaner – Sozialreformer – Bildungsförderer (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 69). Wagner Verlag, Linz 2014. (470, zahlr. farb. Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 42,00 (D, A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-902330-92-5.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Deeg, Alexander / Garhammer, Erich / Kraneemann, Benedikt / Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 1). Neukirchener

Theologie Verlag, Neukirchen-Vluyn 2014. (141) Pb. Euro 24,99 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-7887-2773-4.

Leven, Benjamin / Stuflesser, Martin (Hg.): Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis (Theologie der Liturgie 4). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (376) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-7917-2537-6.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Üffing, Martin (Hg.): Mission seit dem Konzil (Studia Instituti Missiologici SVD 98). Steyler Verlag, Sankt Augustin 2013. (224) Kart. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-8050-0606-4.

MORALTHEOLOGIE

Cornwell, John: Die Beichte. Eine dunkle Geschichte. Berlin Verlag, Berlin 2014. (319) Geb. Euro 22,99 (D) / Euro 23,70 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-8270-1155-8.

ÖKUMENE

Hirnsperger, Johann / Wessely, Christian (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Elaia Christengemeinden (ECG) und Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IAGÖ). Mit Beiträgen aus den anderen Religionsgemeinschaften (Theologie im kulturellen Dialog 7c). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (240) Klappbrosch. Euro 21,00 (D, A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-7022-3362-4.

Swarat, Uwe / Söding, Thomas (Hg.): Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (Quaestiones disputatae 257). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (294) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-451-02257-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Gärtner, Stefan / Kläden, Tobias / Spielberg, Bernhard (Hg.): Praktische Theologie in der

Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89). Echter Verlag, Würzburg 2014. (332) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 46,80. ISBN 978-3-429-03652-2.

SPIRITUALITÄT

Schaupp, Walter / Platzer, Johann / Kröll, Wolfgang (Hg.): Gesundheitspflege und Spiritualität im Krankenhaus (Theologie im kulturellen Dialog 26). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (196) Klappbrosch. Euro 18,00 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3290-0.

THEOLOGIE

Ansorge, Dirk (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven (Frankfurter Theologische Studien 70). Aschendorff Verlag, Münster 2013. (VIII, 473) Geb. Euro 29,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 50,70. ISBN 978-3-402-16057-2.

Ebenbauer, Peter / Bucher, Rainer / Körner, Bernhard (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum (Theologie im kulturellen Dialog 28). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (232) Klappbrosch. Euro 19,00 (D, A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-7022-3350-1.

Ernesti, Jörg / Fistill, Ulrich / Lintner, Martin M. (Hg.): Im Angesicht der Krise. Theologische Perspektiven (Brixner Theologisches Jahrbuch 2013/4). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (198, Beiheft) Geb. Euro 29,95 (D, A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7022-3352-5.

Siebenrock, Roman A. / Amor, Christoph J. (Hg.): Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte (Quaestiones disputatae 262). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. (552, 3 s/w Abb.) Kart. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-451-02262-3.

Verweyen, Hansjürgen: Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (208) Pb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2587-1.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Kinder, Kinder
Doris Bühler-Niederberger:	Kindheit heute – ein soziologischer Blick
Georg Langenhorst:	„Gottesvergiftung“ – „Gottesentzug“. Religiöse Erziehung
Klaus von Stosch:	Gott wird Kind. Inkarnatorisches Gottes- und Menschenbild

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland 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
 Postgiro Nürnberg: IBAN: DE35 7601 0085 0006 9698 50
 BIC: PBNKDEFF
 Sparkasse Regensburg: IBAN: DE37 7505 0000 0000 0002 08
 BIC: BYLADEM1RBG

In Österreich
 Theologisch-praktische Quartalschrift
 Kath.-Theol. Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz,
 Tel. 0732/784293-4142, Fax -4155, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder
 Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg (s. o.),
 oder über den Buchhandel

Einzahlung
 Sparkasse Oberösterreich: IBAN: AT06 2032 0186 0000 1211
 BIC: ASPKAT2L

Im Ausland
 Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg (s. o.),
 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)

Einzahlung
 Postfinanz Basel: IBAN: CH52 0900 0000 8004 7046 7
 BIC: POFICHBE

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

Verandkosten 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 GmbH & Co. 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 GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
 Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich 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:

Wir bitten zu Tisch Heft 2/2014

Miggelbrink, *Essen als Realsymbol der Fülle* ♦ Gillmayr-Bucher, *Essen – Ausdruck einer Lebenshaltung* ♦ Hirschfelder / Wittmann, *Zwischen Fastfood und Öko-Kiste* ♦ Barta / Parenzan, *Die Ästhetisierung des Speisens* ♦ Huber-Humer / Schneider, *Containern und Waste Cooking* ♦ Rosenberger, *Füttern und gefüttert werden* ♦ Arens, *Gaudium et spes und die postkonziliare Rezeption* ♦ Theißen, *Paulus als Kirchenpolitiker* ♦ Schwankl, *Franz Jägerstätter – Soldat Christi*

Wenn der Glaube Worte findet Heft 1/2014

Ebertz, *Milieuspezifische Kommunikation* ♦ Hofer, *Wozu haben Menschen die Sprache!* ♦ Keul, *»Doch mit Gott ist man nie fertig.«* ♦ Müller, *Neue Medien und Verkündigungssprache* ♦ Brüske, *Zur Sprache der Liturgie* ♦ Schenker, *Welche Sprache für die Bibelübersetzung?* ♦ Segbers, *Schuld und Schulden* ♦ Hold, *Todes-Gläubigkeit oder Sterbe-Kultur?*

Gutes Leben Heft 4/2013

Uhl / Krainer, *Vom Menschen und seinem Glück* ♦ Heiningen, *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* ♦ Weiß, *Weiterführende Fragen zur »pro multis«-Debatte* ♦ Reményi, *Ein Nachtrag zur »pro multis«-Debatte*

Islam – mitten unter uns Heft 3/2013

Faszination Stadt Heft 2/2013

Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt Heft 1/2013

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

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Neuerscheinungen



THOMAS MARSCHLER / THOMAS SCHÄRTL (HG.)

Dogmatik heute

Bestandsaufnahme und Perspektiven

Der aktuelle Diskussionsstand zu allen dogmatischen Traktaten! Jeder Beitrag resümiert die fachlichen Debatten der letzten Dekaden, würdigt wichtige Autoren, Werke und Themen und entwickelt aktuelle Perspektiven weiter. Dieses Buch liefert zukunftsweisende Impulse für den theologischen Diskurs!

568 S., kart., ISBN 978-3-7917-2582-6

€ (D) 49,95 / € (A) 51,40

auch als eBook

ERICH GARHAMMER (HG.)

Literatur im Fluss

Brücken zwischen Poesie und Religion

Das Buch zu den Autorenlesungen am Katholikentag: Bekannte Schriftsteller liefern für diesen Band Originalbeiträge, in denen sie das Katholikentagsmotto „Mit Christus Brücken bauen“ aufgreifen. Renommierete Theologen und Germanisten erläutern die Texte.

„Ein prominentes Lesevergnügen.“

KIRCHENZEITUNG FÜR DAS BISTUM
EICHSTÄTT

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2575-8

€ (D) 12,- / € (A) 12,20



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Kinder, Kinder



Doris Bühler-Niederberger · Kindheit heute – soziologisch

Georg Langenhorst · Wege religiöser Erziehung

Silvia Habringer-Hagleitner · Spiritualität von Kindern

Paloma Fernández de la Hoz / Magdalena M. Holztrattner

· Kinderarmut und katholische Soziallehre

Klaus von Stosch · Gott wird Kind

Andreas Kunz-Lübcke · Kindheitskonzepte der Bibel



Franz Schupp · Frühe Lehrentwicklung
in Christentum und Islam

Walter Kirchschräger · Aggiornamento nach dem Konzil

Hanspeter Schmitt · Hans Küng und Sterben
im „Aktivmodus“



Literatur:

Religiöse Literatur für Kinder und Jugendliche (Heidi Lexe)
Bibelwissenschaft, Fundamentaltheologie, Pädagogik, Pastoral, Theologie

4

2014

162. Jahrgang

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2014

Schwerpunktthema: Kinder, Kinder

A. Kreutzer: Editorial	337
D. Bühler-Niederberger: Kindheit heute – ein soziologischer Blick	339
G. Langenhorst: Gegen „Gottesvergiftung“ und „Gottesentzug“. Notwendigkeit und Wege religiöser Erziehung in der Postmoderne	349
S. Habringer-Hagleitner: Spiritualität von Kindern und was sie zu denken, forschen und tun aufgibt	359
Redaktion: Kinder fragen – Kinderfragen?	370
P. Fernández de la Hoz / Zwischen Perspektivenlosigkeit und Ausgrenzung.	
M. M. Holztrattner: Kinderarmut aus der Sicht der Katholischen Soziallehre	371
K. von Stosch: Gott wird Kind. Das Gottes- und Menschenbild der Inkarnationstheologie	380
A. Kunz-Lübcke: Kindheitskonzepte der Hebräischen Bibel	390

Abhandlungen:

F. Schupp: Der ungeschaffene Sohn Gottes – der ungeschaffene Koran. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zur Frühgeschichte der Lehrentwicklung im Christentum und im Islam	401
W. Kirchschräger: Aggiornamento nach dem Konzil. Herausforderungen der Kirche in der neuen Gegenwart	416
H. Schmitt: Hans Küng und Sterben im „Aktivmodus“. Ein theologisch-ethisches Statement	426

Literatur:

H. Lexe: Auch die Kinderseele ist ein weites Land. Überlegungen zu religiöser Literatur für Kinder und Jugendliche	433
Besprechungen: Bibelwissenschaft (437), Fundamentaltheologie (437), Pädagogik (438), Pastoral (439), Theologie (440)	
Universitätsnachrichten	441
Register	445
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 Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Doris Bühler-Niederberger, Gaußstraße 20, D 42119 Wuppertal
Mitarbeiter: Dr.ⁱⁿ Paloma Fernández de la Hoz, Schottenring 35/DG, A 1010 Wien
HS-Prof.ⁱⁿ Mag.^a Dr.ⁱⁿ Silvia Habringer-Hagleitner, Salesianumweg 3, A 4020 Linz
Dr.ⁱⁿ Magdalena M. Holztrattner, Schottenring 35/DG, A 1010 Wien
Univ.-Prof. em. Dr. Walter Kirchschräger, Frohburgstrasse 3, CH 6002 Luzern
Univ.-Prof. Dr. Andreas Kunz-Lübcke, Missionsstr. 3–5, D 29320 Hermannsburg
Univ.-Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstraße 10, D 86135 Augsburg
Dr.ⁱⁿ Heidi Lexe, Stephansplatz 3/II/11, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, Alte Schanfiggerstr. 7/9, CH 7000 Chur
Univ.-Prof. em. DDr. Franz Schupp, Zur Bitzenmatte 3, D 79249 Merzhausen
Univ.-Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, D 33098 Paderborn

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). 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.

Liebe Leserin, lieber Leser!

Ein Schlagwort macht die Runde: „Helikopter-Eltern“. Damit sind keineswegs solche Erziehungsberechtigte gemeint, die ihren Kindern – wie ein Rettungshubschrauber – im Notfall beistehen. Vielmehr kreisen sie – einem Beobachtungshubschrauber gleich – ständig um den Nachwuchs, um ihm in bester Absicht die größtmögliche Unterstützung und die qualitativste Erziehung angedeihen zu lassen. Pädagoginnen und Pädagogen waren eindringlich vor einer so verstandenen Elternschaft: Den Überbehüteten erginge es nicht besser als den Vernachlässigten, sie zeigten die gleichen Symptome und Pathologien. Den engagierten, aber letztlich in ihrer überambitionierten Erziehung scheiternden Eltern wird nachgesagt, dass sie ihr Kind zum Selbstverwirklichungsprojekt machen. Dadurch wird es derart mit Erwartungen überfrachtet, dass es daran scheitern muss. Aber nicht nur Kinder werden unter Druck gesetzt. Die eben zitierte Debatte um angemessene Erziehungsmethoden, welcher die pejorative Bezeichnung der „Helikopter-Eltern“ entstammt, spiegelt und reproduziert zugleich den Erfolgsdruck, dem auch Eltern und andere Erziehungsinstanzen ausgesetzt sind. Ein ähnlicher Erwartungs- und Leistungsdruck lastet auf Trägern religiöser Sozialisation. Bei gläubigen Eltern, in Kindergärten konfessioneller Trägerschaft oder unter Religionslehrerinnen und -lehrern ist die Frage virulent, wie – angesichts des unaufhaltsamen religiösen Traditionsabbruches – religiöse Erziehung und Persönlichkeitsbildung noch gelingen kann. Kindheit, das große Zukunftsthema jeder Gesellschaft, emotionalisiert und ist daher umso mehr der sachlichen und differenzierten Erörterung wert. Dies leisten unsere wie immer interdisziplinär zusammengestellten Beiträge aus Sozialwissenschaft,

Pädagogik und Theologie. Sie beleuchten Facetten heutiger Kindheit, reflektieren die religiöse Entwicklung Heranwachsender und führen Deutungen von Kind-Sein vor Augen, wie sie sich in Bibel und christlicher Tradition finden:

Die Kindheitssoziologin *Doris Bühler-Niederberger* belegt mit interkulturellen Vergleichen anschaulich die Individualisierung von Kindheit in unserer Gesellschaft. Kinder stehen „im Zentrum ihrer kleinen Welt“. Zugleich macht Bühler-Niederberger auf eine erhebliche Gerechtigkeitslücke im Bildungssystem aufmerksam: Nach wie vor hat für eine erfolgreiche Bildungsbiografie die soziale Herkunft mehr Einfluss als schulische Leistungen. Grundsätzlich anthropologisch setzt der Religionspädagoge *Georg Langenhorst* an. Er fragt, warum Kinder Religion brauchen, und zeigt die erhebliche Bedeutung auf, die der religiösen Bildung für die Persönlichkeitsentfaltung zukommt. Für ein subjektorientiertes Bild von Kindern plädiert *Silvia Habringer-Hagleitner*, Expertin für Elementarpädagogik. Sie verweist auf die spirituellen Kompetenzen, die Kinder bereits vor ausdrücklich religiösen Sozialisationsprozessen mitbringen. Passend zum Anliegen, Kinder als *Subjekte* von Theologie zu begreifen, dokumentieren wir Kinderfragen, die im Rahmen eines von *Silvia Habringer-Hagleitner* wesentlich mitgetragenen Kinder-Uni-Projektes an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz aufkamen. Sie untermauern, wie inspirierend die Sicht von Kindern auf religiöse Grundfragen ist. Gegen eine Idealisierung von Kinderwelten, besonders im weltweiten Maßstab, schreiben die Leiterin der Katholischen Sozialakademie Österreichs, *Magdalena Holztrattner*, und

die Armutsspezialistin *Paloma Fernandez de la Hoz* in ihrem engagierten Artikel zur Kinderarmut an. Armut generell, speziell aber bei Kindern hat viele Dimensionen, Ursachen und Wirkungen. Umso komplexer und notwendiger ist – gerade auch aus Sicht der kirchlichen Soziallehre – ihre wirksame politische Bekämpfung. Die folgenden beiden Beiträge bieten überraschende Wahrnehmungen von Kindheit im christlichen Deutungshorizont. Kreativ legt der Systematische Theologe *Klaus von Stosch* die dogmatische Rede von der Inkarnation aus. Er macht deutlich, welche Revolution es für das Gottes- und Menschenbild bedeutet, wenn man mit der zu Weihnachten festlich begangenen Glaubensaussage ernst macht, dass sich der allmächtige Gott in einem hilflosen Kind offenbart. Zwar sind, wie der Alttestamentler *Andreas Kunz-Lübcke* zeigt, Kinder nur ein Nebenthema der Heiligen Schriften von Judentum und Christentum. Doch die einschlägigen Konzepte von Kindheit, die sich in der Bibel finden, veranschaulichen, dass sie hier bereits als „Lebensphase mit eigenem Wert“ anerkannt wird.

Unsere drei thematisch freien Artikel decken ein breites Themenspektrum ab: *Franz Schupp* wirft einen religionsgeschichtlich vergleichenden Blick auf die frühe Lehrentwicklung in Christentum und Islam – insbesondere was das Offenbarungsverständnis anbelangt. *Walter Kirchschräger* erläutert im ersten, hier abgedruckten Teil seines Artikels die Leitidee des II. Vatikanum: das *Aggiornamento*

(der zweite Teil des Beitrags erscheint im Folgeheft 1/2015). Schließlich gibt *Hanspeter Schmitt* ein theologisch-ethisches Statement zur aktuellen Debatte um Sterbe- und Suizidhilfe ab, die durch die jüngsten aufrüttelnden und provokanten Aussagen von Hans Küng neuerlich befeuert wurde.

Liebe Leserinnen, liebe Leser, in Gesellschaften, in denen Kinder seltener werden, richtet sich der Fokus umso mehr auf die umsorgte jüngste Generation. Die Diskussionen um adäquate Erziehung schlagen hohe Wellen. Im Kontrast dazu signalisieren unsere Artikel durchgehend Entwarnung: Soziologisch zeigt sich, dass unsere Kinder grundsätzlich behütet aufwachsen. Pädagoginnen und Pädagogen weisen auf die ohnehin gegebenen Grenzen erzieherischen Handelns hin. Theologischerseits wird betont, dass Kinder *per se* schon religiös begabt sind. Genug Gründe, das Thema Kinder und Erziehung mit mehr Gelassenheit anzugehen, als dies derzeit geschieht – eine Gelassenheit, die Eltern, Institutionen der Erziehung, vor allem aber den Kindern selbst gut täte. Wenn unsere Artikel ein wenig zu dieser Haltung beitragen, hat sich eine wesentliche Intention dieser Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift erfüllt. Eine einblicksreiche Lektüre wünscht Ihnen im Namen der Redaktion

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

Einem Teil 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.

Doris Bühler-Niederberger

Kindheit heute – ein soziologischer Blick

◆ Die Wahrnehmung der Kindheit ist gegenwärtig zwischen Moderne und alten, stets neu bedienten negativen Vorstellungen angesiedelt. Warum auf sie oft ein besorgter Blick geworfen wird, lässt sich historisch erklären. Die Autorin deckt ebenfalls auf, wie Kindheit entweder überschätzt oder verkannt wird. Nicht alle Übel der Welt können oder müssen in der Wiege oder Kinderstube bekämpft werden, vielmehr sollte Kindheit als eine Lebensphase gesehen werden, die ihre eigene Qualität hat und ihren Wert nicht allein aus der Vorbereitung auf das spätere Leben schöpft. Dazu gibt sie einen Überblick über das Aufwachsen vor allem in Österreich und Deutschland, illustriert die individualisierten Kindheiten westlicher Länder in einem hochinteressanten interkulturellen Vergleich und ruft abschließend „ungleiche“ Kindheiten in Bezug auf Erfolg im Bildungswesen in Erinnerung. Nicht zuletzt will Doris Bühler-Niederberger hier dazu beitragen, „die Aufmerksamkeit von der angstbesetzten Fixierung auf Gefahren, die aus Mängeln und Lücken der Erziehung erwachsen könnten, ein Stück weit zu lösen“. (Redaktion)

1 Kindheit – überschätzt und verkannt

Die Kindheit soll die Welt retten. Alles, was mit Erwachsenen noch nicht erreicht wurde oder doch jedenfalls nur sehr beschränkt erreicht wurde, könnte, ja sollte mit den Kindern und also in Zukunft erreicht werden.

Diese bereits mehrere hundert Jahre dominierende Vorstellung ist zumindest anfänglich Grund dafür, Kindern systematisch Aufmerksamkeit zu schenken. Sie kommt ihnen deshalb zu, weil Kinder viele Mängel aufwiesen; es gehe demzufolge darum, auf Kinder einzuwirken, sie zu bessern! Zu dieser Besserungsnotwendigkeit, aber auch -würdigkeit heißt es etwa bei Herbart in seinem 1816 erschienenen „Lehrbuch zur Psychologie“, dass sich das

Kind von den Wilden, den Tieren, den Irren insofern nicht unterscheidet, als es – genau wie diese – in einem Zustand lebe, in dem die „unteren Begehrensvermögen“ vorherrschten. Das Kind könne jedoch – anders als diese – einen anderen Zustand erreichen, einen Zustand der Kontrolle von Leidenschaft, der Selbstbeherrschung: den Zustand des erwachsenen, gebildeten Menschen. Dies sei durch die Erziehung als planvollen, geführten Prozess zu erreichen. An der Unabdingbarkeit dieses „geführten“ Prozesses ließen die von Herbart verwendeten Bilder wenig Zweifel.¹

Obige Vorstellung ist jedoch noch weitaus älter. Wir können sie bis zu dem Zeitpunkt zurückverfolgen, an dem ernsthafte Bemühungen und jedenfalls der Anspruch erkennbar sind, *alle* Kinder einer systematischen Erziehung zu unterziehen.

¹ Johann Friedrich Herbart, Lehrbuch der Psychologie, Königsberg–Leipzig 1816, 37–54.

Konkret: Wir finden diese Leitidee der Besserungsnotwendigkeit und -würdigkeit von Kindern seit der Reformationszeit. Zuvor gelten die systematischen Erziehungsanstrengungen immer nur wenigen Kindern, zumeist Kindern der gesellschaftlichen Elite. Ab der Reformation gilt, dass die richtige Ordnung nur erreicht werden könne, wenn man systematisch bei der Erziehung der Kinder ansetze. Die richtige Ordnung, das war für die Reformatoren sowohl die demütige innere Haltung gegenüber Gott, aber auch die richtige Einstellung zur weltlichen Obrigkeit und zur eigenen Lebensführung. Sich selbst überlassen dagegen würden die Kinder sich und die Gesellschaft verderben, denn sie seien „natura mali“ – so Martin Luther.² Der deutsche Humanist und Reformator Andreas Althamer ging sogar so weit, die hohe Kindersterblichkeit als Beweis für die kindliche Sündhaftigkeit anzuführen, denn Tod sei der Sünde Lohn. In Kindern stecke viel Sünde, schnell seien sie verderben, würden sie nicht mit guter Zucht von ihrer Schlechtigkeit zurückgehalten.³ Übrigens findet man in der Reformationszeit auch eine zweite rhetorische Form, die bis heute reichlich Anwendung findet, wenn über die „richtige“ Kindheit die Welt gerettet werden soll: die Elternschelte. Die Eltern werden der Pflichtvergessenheit, der großen Nachgiebigkeit und ganz allgemein des Unverständs beschuldigt. Damals wie heute haben die selbsternannten Retter wenig bedacht, wie sich ihre Ratschläge und vor allem ihre vernichtende Schelte auf die Eltern-Kind-Beziehungen auswirken.

Das Kind sei ein schwaches Geschöpf, neige von Natur aus zur Sünde. Dieser

Ansicht waren auch die katholischen Reformer, die sich rund hundert Jahre später – also im 17. und 18. Jahrhundert – mit zahlreichen Schulgründungen hervortaten. Die Schlechtigkeit des Kindes findet hier weniger drastische Schilderungen, seine Schwäche aber verlange Schutz vor der Welt und sich selber. Dieser Einstellung folgten die Jesuiten nicht anders als die Jansenisten in den Institutionen der Erziehung, die sie aufbauten. Sie schufen darin eine eigene Welt, jenseits der sündigen Welt; das galt vor allem für ihre Internate und Colleges.

Auch im 19. Jahrhundert, in dem die Erziehung zweifellos einen Säkularisierungsprozess durchlief, blieb es beim Mängelkatalog, der die intensive Befassung mit den „kleinen Wilden“ anleitete. Nun war es eine hysterische Angst vor der kindlichen Triebhaftigkeit, die sich breit machte. Standen jetzt nicht mehr so sehr das innere Verhältnis zu Gott oder das Seelenheil im Vordergrund, so waren es doch die Tugenden der Selbstdisziplin, Selbstbeherrschung, Mäßigung – die wenigen Sätze zu Herbart im einleitenden Abschnitt haben bereits darauf aufmerksam gemacht. Die Erreichung dieser Tugenden verlangte nach einem straffen Programm sowie nach einem stets wachsamem Auge – eine besorgte Haltung gegenüber der Kindheit und dem einzelnen Kind. So nährte also die Befassung mit dem Kind ihren stärksten Antrieb aus der Angst, das Kind könnte misslingen, mit gravierenden Folgen für dieses selbst und die ganze Gesellschaft. Diese Angst war Ursache dafür, dass dem Kind im Laufe der Jahrhunderte zwar etwas variierende Programme verordnet wurden, im Wesentlichen aber Program-

² D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883, 47, 819; 7, 1682.

³ Gerald Strauss, *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore 1978, 95.

me, die ihm nicht besonders schmecken sollten, Programme, die das Kind den Erwachsenen straff unterstellten und nach Überwachung verlangten.

Weshalb ist diese Darstellung hier wichtig, ist sie doch Geschichte, und soll in diesem Beitrag über die Kindheiten der Gegenwart nachgedacht werden? Sie ist deshalb wichtig, weil die Vorstellung, das Kind vor einer drohenden negativen Entwicklung zu bewahren, unsere Wahrnehmung der Kindheit noch immer weitgehend bestimmt. Sie erklärt den Blick der Besorgnis, den wir stets auf die Kindheit werfen. Die Angst, etwas könnte falsch laufen, es könnte Wesentliches versäumt werden, es stünde alles ohnehin keineswegs zum Besten, lässt uns ein Ende der Kindheit oder zumindest eine „Unschuld in Gefahr“ vermuten. Und wenn es um etwas „kleinere“ Ängste gehen darf, so besteht immerhin die Angst, Kinder würden zu wenig gefördert, sie könnten zu Schulversagern werden – mit all den negativen Folgen, die für das Erwachsenenleben damit zu befürchten wären, all den Folgen, die für die Gesellschaft als Ganze bestünden. Gerade in den letzten Jahren treibt diese Angst immer mehr und größere Blüten.

Hier wird eine *Überschätzung* der Kindheit sichtbar, denn nicht alle Übel der Welt können und müssen in der Kinderstube oder gar schon in der Wiege bekämpft werden – manche setzen geradezu ein erwachsenes Hirn, eine erwachsene Maßlosigkeit voraus. Andererseits wird auch ein *Verkennen* von Kindheit deutlich, das dem erwachsenen und erwachsenenzentrierten Blick hier unterläuft. Verkannt wird Kindheit nämlich als eine Lebensphase, die einen Wert in sich hat, ihren Wert nicht allein aus der Vorbereitung auf die Zeit, die danach kommt, schöpft. Und verkannt wird auch der Beitrag, den Kinder nicht nur zu

ihrer eigenen Bildung, sondern etwa auch zu sozialen Beziehungen von Kindern untereinander und zwischen Kindern und Erwachsenen leisten. Dies ist also auch eine *Unterschätzung* der Kinder und des Wertes, der ihnen als Kinder zuzumessen ist.

Für die Aufwertung der Kinder als Träger von Rechten und der Kindheit als einer Lebensphase mit eigener Qualität haben in den vergangenen zwanzig Jahren die internationalen Organisationen viel geleistet, vor allem mit dem wichtigsten Regelwerk, das je für Kinder erlassen wurde: der UN-Kinderrechtskonvention. Diese war nicht nur für die Länder der Dritten Welt, sondern gerade auch für unsere Länder bitter nötig. Denn im Gefolge dieses Regelwerks wird nun auch das Wohlbefinden der Kinder zu einem Gegenstand der Politik gemacht. Damit wird also nicht nur über das geredet, „was Kinder brauchen“. Letzteres nämlich – hierin tritt die Problematik dieser Formel zutage – ist immer schon durch andere und nicht durch konkrete Kinder selber definiert, bestimmt hauptsächlich von der Voreinstellung, Kindheit sei lediglich eine (als prekär erachtete!) Vorbereitung auf das spätere Leben.

Die Soziologie der Kindheit hat in den vergangenen beiden Jahrzehnten die Betrachtung von Kindheit als bloße Vorbereitung und von Kindern als nur „Werdende“ immer wieder kritisiert. Ihre Forderung war es, Kindheit als besondere *Lebenslage* zu berücksichtigen, Kinder als Akteure mit eigenen Beiträgen und einer eigenen Perspektive ernst zu nehmen. In diesem Sinne hat sie mit den Bemühungen der internationalen Organisationen einiges gemeinsam. Wenn ich im Folgenden einen Überblick über das Aufwachsen heute, vor allem das Aufwachsen in Österreich und Deutschland gebe, dann soll also in dieser Weise – und soweit dazu Forschungsergebnisse vor-

liegen – nach der Qualität von Kindheit als Lebensphase gefragt werden. Das Bild, das sich dabei ergibt, ist durchaus unspektakulär, es sind eben vor allem „ganz normale Kindheiten“, die da ausgemacht werden können. Allerdings zeigen sich auch einige Mängel und Ansprüche. Diese sind möglicherweise nicht so einfach anzugehen oder gar zu beheben. Es gilt sie aber immerhin zu beachten. Das aber verlangt, die erwachsene Aufmerksamkeit, die öffentlichen Debatten und die politischen Anstrengungen stärker auf die *Qualitäten von Kindheit als Lebensphase* zu richten. Dagegen hat sich die Aufmerksamkeit von der angstbesetzten Fixierung auf die Gefahren, die aus Mängeln und Lücken der Erziehung erwachsen könnten, ein Stück weit zu lösen.

2 Aufwachsen heute⁴

2.1 Normalität der Kindheit – oder: die Kindheit fest in der Hand der Familien

Man kann die Kindheiten in Österreich im Allgemeinen als behütet bezeichnen – allerdings auf die Gefahr hin, damit möglicherweise auf Ungläubigkeit oder gar Protest zu stoßen. Die Medien entwerfen oft ein Schreckensbild zerrütteter Familien, verarmerter und verwahrloster oder gar wohlstandsverwahrloster, zumindest aber sich selber überlassener Kinder. Sieht man dagegen etwas nüchterner auf die Entwicklungen, so lassen sich für diese Horrorszenerarien wenige Belege finden. Die Familienverhältnisse etwa sind – zumindest

äußerlich betrachtet – mehrheitlich unauffällig, ja erstaunlich traditionell geblieben. Rund 80 % der Kinder in Österreich wachsen mit ihren beiden leiblichen Eltern auf. Angesichts einer Scheidungsrate, die weit über dreißig Prozent liegt, ist dies erstaunlich und darauf zurückzuführen, dass Ehen mit minderjährigen Kindern seltener geschieden werden. Das lässt auf eine „verantwortete Elternschaft“ schließen;⁵ d. h. Eltern richten sich in der Gestaltung ihrer Familienverhältnisse mehr oder weniger nach einem Bündel von Normen „guter Kindheit“, sie stellen dies jedenfalls in Rechnung. Kinder wachsen auch mehrheitlich mit einem oder mehreren Geschwisterkindern auf; auch dies entspricht der unter Eltern verbreiteten Vorstellung, dass dies für die Entwicklung der Kinder förderlich sei. Gerade nur ein Sechstel der Kinder in Österreich sind Einzelkinder. Immer noch zeichnen dabei die Mütter als Hauptverantwortliche der Erziehung und schränken entsprechend ihre Berufstätigkeit ein; daran hat sich erstaunlich wenig geändert in den letzten Jahren.

Zur behüteten Familienkindheit gehört auch elterliches Engagement in der Förderung der Kinder. Die AK-Studie „Nachhilfe in Österreich“ (2013) zeigt, dass die Eltern einiges an Zeit und gelegentlich auch Geld investieren, um ihren Kindern dabei zu helfen, mit den Anforderungen der Schule klarzukommen. Aus anderen Ländern, etwa Großbritannien, USA, Deutschland, ist auch bekannt, dass heutige Eltern mehr als frühere Generationen in Kurse, außerschulischen Unterricht,

⁴ Die folgenden Ausführungen zu Kindheiten heute stützen sich auf Angaben aus „Statistik Austria“ (www.statistik.at), auf eigene Untersuchungen der Autorin dieses Beitrages, sowie auf verschiedene Untersuchungen anderer Autoren und Autorinnen; letztere werden in der Folge jeweils ausgewiesen.

⁵ Rosemarie Nave-Herz, Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung, Darmstadt 2012.

Vereinsmitgliedschaften ihrer Kinder investieren und dass die meisten Eltern sich verpflichtet fühlen, bereits ihre Vorschulkinder kognitiv zu fördern, durch Vorlesen, kleine Verse einüben, Zahlenspiele usw. Das alles wird zweifellos nicht von allen Eltern mit dem gleichen Geschick oder Engagement in die Hand genommen, immerhin aber wird dies fast durchgängig als elterliche Aufgabe akzeptiert.

Horrorszenarien sind also keineswegs am Platz, trotzdem gibt es zwei Zahlen, die das Bild trüben. Das ist einmal die Rate der Kinderarmut. Diese ist zwar laut einer Studie zur Kinderarmut in OECD-Ländern in Österreich besonders tief, nur die skandinavischen Länder erreichen ähnlich günstige Werte. Jedoch sollte hier gelten, in einem wohlhabenden Land solche Armutslagen überhaupt zu vermeiden. Untersuchungen zur Armut, die differenziert nach der Perspektive der Kinder fragen,⁶ zeigen denn auch, dass die davon betroffenen Kindern schwierige Aufgaben zu meistern haben: um ihre Eltern zu schonen, um nicht isoliert zu werden unter peers, um den Anforderungen der Schule Genüge zu tun. Es sind dies Balanceakte, die nicht immer gelingen.

Zu hoch sind auch die Werte für die Körperstrafen, welche die Eltern noch praktizieren. Eine Studie von Bussmann und seinen Mitautoren⁷ zeigt, dass noch

immer ca. 70 % der österreichischen Eltern Körperstrafen anwenden. Dieser Wert ist erschreckend hoch. Auch wenn man argumentieren kann, dass er – gemäß derselben Studie – in Frankreich und Spanien noch höher liegt, so erfährt die Mehrheit österreichischer Kinder gelegentlich oder öfter Körperstrafen. Die Ergebnisse zu den Folgen von Körperstrafen für die Entwicklung der Kinder (hinsichtlich späterer Depressionen und Aggressionen) zeigen überzeugend und in einer Vielzahl US-amerikanischer Studien,⁸ wie schädlich diese Strafpraktiken sind, auch wenn es sich nicht um eigentliche Misshandlungen handelt, sondern „nur“ um Ohrfeigen, Schubsen, Schütteln usw. Diesem Befund ist der etwas provokative Untertitel dieses Abschnitts geschuldet: „die Kindheit – fest in der Hand der Familien“. In einer Studie des Österreichischen Institutes für Familienforschung⁹ kann man erfahren, dass vor allem die Mütter von Kindern zwischen ein und sechs Jahren mit Wutgefühlen zu kämpfen haben und dass dies die Mütter höherer Bildungsschichten nicht weniger betrifft. Insofern gerade diese Mütter an sich den Anspruch stellen, konsequent zu sein und nicht verwöhnend, entstehen wohl auch überfordernde Situationen.

Wir haben es also insgesamt mit einer in mancher Hinsicht eher traditionellen Kindheit zu tun – übrigens in allen

⁶ *Tess Ridge*, Childhood Poverty and Social Exclusion. From a Child's Perspective (Studies in Poverty, Inequality and Social Exclusion), Bristol 2002. Vgl. auch den Beitrag von *Paloma Fernandez de la Hoz* und *Magdalena Holztrattner* in diesem Heft.

⁷ *Kai-D. Bussmann* / *Claudia Erthal* / *Andreas Schroth*, Wirkung von Körperstrafenverboten. Erste Ergebnisse der europäischen Vergleichsstudie zu den „Auswirkungen eines gesetzlichen Verbots von Gewalt in der Erziehung“, in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens* 4 (2008), 404–422 (siehe auch: <http://wcms.uzi.uni-halle.de/download.php?down=16982&elem=2373464> [Abruf 8.7.2014]).

⁸ *Murray A. Straus*, *Beating the Devil out of them. Corporal Punishment in American Families*, New York 2001.

⁹ *Doris Klepp* / *Sabine Buchebner-Ferstl* / *Markus Kaindl* / *Michael Kinn*, Eltern zwischen Anspruch und Überforderung. Eine psychosoziale Studie zu Erziehungswerten und -verhalten von Eltern

deutschsprachigen Ländern sieht dieser Umstand ähnlich aus. Was die Rollenteilung zwischen Mann und Frau betrifft und die Strafpraktiken der Eltern, kann man sie durchaus als „zu traditionell“ bezeichnen.

2.2 Individualisierte Kindheiten

Kindheiten sind individualisiert – was heißt das? Individualisierung ist zum Schlagwort geworden und kann sehr Verschiedenes fassen. Behütet und gefördert stehen die Kinder der westlichen Länder im Zentrum *ihrer* kleinen Welt. Man kann diese starke Ausrichtung an der eigenen Person, ihren Wünschen und Interessen, die für eine individualisierte Gesellschaft so selbstverständlich ist, am besten im interkulturellen Vergleich illustrieren, ist uns innerhalb der eigenen Kultur diese Ausrichtung an der eigenen Person doch längst zur Selbstverständlichkeit geworden. Um sie nicht als „Egoismus“ zu verstehen, was durchaus falsch wäre, spricht man vielleicht am besten von „Selbstorientierung“. In einer eigenen Studie hat die Autorin Vorschulkinder in Deutschland und in Zentralasien untersucht.¹⁰ Die Kinder (110 in Zentralasien und 52 in Deutschland) wurden z. B. gebeten, die Personen, die ihnen am liebsten sind, zu zeichnen. Malten die Kinder sich selber mit aufs Blatt, was nicht wenige in beiden Ländern taten, so stellten sich die deutschen Vorschulkinder überproportional groß dar, in expressiven Versuchen, ihre höchst persönliche Welt abzubilden. Umgekehrt machten es die zentralasiatischen Kinder: Sie stellten sich

im richtigen proportionalen Verhältnis dar: größer als ihre kleinen Geschwister, wesentlich kleiner als ihre Eltern.

Damit blieb die Interpretation der Zeichnungen jedoch immer noch spekulativ. Die Kinder wurden also gebeten, ihre Zeichnungen zu kommentieren. Die deutschen Kinder deuteten die Beziehungen zu den wichtigen Personen im Wesentlichen emotional und zumeist lustvoll, gelegentlich auch ambivalent, jedenfalls aber in Bezug auf sich selber: Diese Personen – so sagten sie – „spielen mit mir“, „haben mich gern“, „machen Quatsch mit mir“, „trösten mich“; selten, aber dennoch in einigen Fällen, beklagten die Kinder auch einen Mangel an Interesse oder Zeit, die diese Personen für sie aufbrächten. Die zentralasiatischen Kinder dagegen nennen vorwiegend funktionale Beziehungen. Die Personen sichern das Überleben, die wichtigen Dinge des Alltags: „sie kochen“, „heizen das Haus“, „bringen das Wasser“ – so lauten die Aussagen dieser Kinder zu den ihnen wichtigen Personen. Am eklatantesten ist die andere Deutung des Vaters. Der deutsche Papa ist da zum „Quatschmachen“ und zum „Boxen“, das sind vom kleinen Kind aus gesehen seine wichtigen Beiträge. Als Spielpartner erhält er seine Bedeutung in der Wahrnehmung der kleineren Kinder; seine Leistungen treten offensichtlich nicht ins Bewusstsein der Kinder. Der kirgisische Vater dagegen repariert nach Aussagen der Kinder das Haus, bringt Holz – auch den kleinen Kindern ist sein besonderer Beitrag bewusst, und dieser ist in erster Linie funktional.

unter dem Aspekt ihrer Lebensbedingungen und des subjektiven Befindens (Familienforschung 19), Wien 2008 (siehe auch: http://www.eltern-bildung.at/fileadmin/user_upload/Downloads/erziehungsstudie_2008.pdf [Abruf 8.7.2014]).

¹⁰ Doris Bühler-Niederberger / Jessica Schwittek, Young Children in Kyrgyzstan – Agency in Tight Hierarchical Structures, in: *Childhood* 20 (2013) (DOI: 10.1177/ 0907568213496658 – zuerst online veröffentlicht)

Schon fast überflüssig zu sagen, dass auch der eigene Beitrag des Kinder ein anderer ist: Wo deutsche Kinder höchstens angeben, dass sie das Haustier füttern und helfen, das Zimmer aufzuräumen, nennen zentralasiatische Kinder mit drei bis fünf Jahren bereits eigene Beiträge, die sie in diesem hierarchischen Zusammenhang von Funktionen leisten: „ich hole Wasser“, „ich hüte den kleinen Bruder“, „ich helfe der Mutter“. Nur einige wenige zentralasiatische Kinder, die viele ältere Geschwister hatten, sagten, dass sie nicht helfen müssten, weil die großen Geschwister diese Arbeiten erledigen würden.

In einer klassenweisen Befragung von ca. 400 Zweitklässlern, je hier und dort, haben wir die Kinder gefragt, was sie am liebsten mit ihren Eltern machen. Die Kinder hier nennen alle möglichen Dinge: in den Zoo gehen, ins Kino gehen, die Lieblingsfernsehserie zusammen ansehen, kuscheln usw. Die häufigste Nennung in Zentralasien ist: „mit den Eltern arbeiten“. Die etwas größeren Kinder dort sagen also auch nicht, dass sie den Eltern „helfen“, sondern dass sie „arbeiten“, wohl auch in der selbstbewussten Annahme, dass dies Arbeit ist. Auf dem Land nennen das über vierzig Prozent der Kinder als ihre „Lieblingsbeschäftigung“ mit den Eltern.

Diese starke Ausrichtung auf ein Selbst, auf die eigene Person sowie deren Wünsche und Perspektiven, wie sie bei den Kindern in unserer Gesellschaft festzustellen ist, ist aber nicht nur Spaß und Genuss. Sie stellt Ansprüche an Eltern und Kinder gleichermaßen. De Singly¹¹ hat in einer Untersuchung von mehr als zweihundert französischen Eltern festgestellt,

dass diese fast durchwegs davon sprachen, wie wichtig es sei, dass das Kind seine ganz persönliche Identität entwickeln könne. „Das Kind muss es selber werden“ –, das sei ein kategorischer Imperativ für die Eltern. Man könne dies, so diese Eltern, über Kurse, Musik, Sport oder über Situationen erreichen, die man entsprechend schafft: die Freunde des Kindes zum Wochenende einladen, das Kind früh unter Leute bringen, es einmal alleine etwas bewältigen lassen. Vor allem aber dürfe man ihm nicht die eigene Meinung aufdrängen, sagen die Eltern. Das tun Eltern hierzulande genauso.

Damit ist allerdings auch die Erwartung verbunden, dass aus dieser individualisierten Förderung Potenzial wächst, dass das Kind z. B. hinter dem steht, was es tut und entsprechende Leistung zeigt. Die Kinder sind gehalten, früh eigene Interessen zu entwickeln, zu wissen, was sie wollen. Die Autorin dieses Beitrags hat das im Hinblick auf Berufswünsche junger Menschen untersucht.¹² Mit verschiedenen Gruppen von Studienanfängern und Jugendlichen, die am Beginn einer Ausbildung im Handwerk standen, wurde Rückblick gehalten auf Berufswünsche, die sie als Kinder gehabt hatten. Von den über tausend Befragten erinnerten zwei Drittel solche frühen Berufswünsche. Von Erwachsenen aus gesehen „typische“ Kinderwünsche wie Polizist, Feuerwehrmann, Lokomotivführer wurden allerdings eher selten genannt. Die Wünsche zeigten vielmehr eine hohe biografische Konstanz: Ein Viertel der genannten Wünsche entsprach recht genau dem nun gewählten Studium resp. der gewählten Ausbildung. Früh eigene Wünsche zu entwickeln, das sei eine Anforderung,

¹¹ François de Singly, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris 1996.

¹² Doris Bühler-Niederberger / Alexandra König, *Childhood as a Resource and laboratory for the Self-Project*, in: *Childhood* 18 (2011), 180–195. (DOI: 10.1177/0907568210391490)

berichteten Jugendliche, die an sie gerichtet würde. Die Mehrheit der Befragten gab an, dass ihnen ihre Eltern bei der Berufswahl keine konkreten Empfehlungen gegeben hätten. Einige schrieben hinter diese Frage, die Eltern hätten vor allem gesagt, dass sie tun müssten, was sie wirklich wollten. Das heißt: Man ist gehalten, einen Wunsch als Bestandteil eines „Selbst-Projektes“ zu entwickeln, Entscheidungen zu treffen, hinter denen man erkennbar steht. „Ein früher Wunsch erweist sich als Kapital zum Durchhalten und Überwinden von Widrigkeiten. Auf der Suche nach Ursachen, die Auszubildende mit schwierigem Ausbildungsverlauf dazu bewegten, durchzuhalten oder es immerhin im selben Beruf weiter zu versuchen, erwies es sich nämlich als wichtig, wenn die Auszubildenden angaben, sie hätten schon immer und d.h. eben schon als Kind, genau an dieser Tätigkeit besonderes Interesse gehabt. Individualisierung ist also nicht nur ein Zugeständnis an die Heranwachsenden, sondern beinhaltet auch einen Anspruch an deren Umgang mit sich selbst.

Individualisierung ist auch anspruchsvoll, was die Wahrnehmung der *anderen* Personen und den Umgang mit diesen betrifft. Bereits die Kindergartenkinder in

Deutschland nannten bei der Kommentierung ihrer Zeichnungen in erstaunlich differenzierter Weise Eigenarten, Schwächen, Vorlieben dieser Personen, die sie also offensichtlich registrieren und auf die sie wohl auch reagieren (müssen).

2.3 „Ungleiche“ Kindheiten

Werden in den letzten Jahrzehnten ungleiche Chancen der Kinder besprochen, sind vor allem die ungleichen Chancen auf Erfolg im Bildungswesen gemeint. Tatsächlich wird eben diesem Erfolg eine immer höhere Bedeutung zugemessen. In den PISA-Studien wurde für Deutschland eine besonders hohe Abhängigkeit des Bildungserfolgs von der sozialen Stellung der Herkunftsfamilie festgestellt. In Österreich sieht die Bildungssituation ganz ähnlich aus: Auch hier hat ein stark selektives Bildungssystem mit einer frühen und nachhaltigen Aufteilung auf verschiedene Schultypen zu tun. In den PISA-Studien zeigt sich eine insgesamt mittlere Leistung der Schüler bei einer gleichzeitig starken Abhängigkeit dieser Leistung von der sozialen Herkunft.

Wie kommt dieser Zusammenhang zwischen sozialer Herkunft und Bildungserfolg zustande? Werden die Kinder in sozial schwächeren Familien weniger gefördert? Sollte das der Fall sein – und die deutschen Medien etwa ließen sich im Gefolge der PISA-Ergebnisse zu krassen Schuldzuschreibungen an sogenannte „bildungsferne Milieus“ hinreißen –, so könnte dies jedoch nicht einmal die Hälfte des Zusammenhangs erklären. Zu mehr als der Hälfte kommen die Unterschiede im Bildungserfolg nämlich über sogenannte „sekundäre Herkunftseffekte“ zustande, d.h. über einen Einfluss der Herkunft auf den Bildungserfolg *unabhängig* von den tatsächlichen

Weiterführende Literatur:

Doris Bühler-Niederberger, *Lebensphase Kindheit. Theoretische Ansätze; Akteure und Handlungsräume*, Weinheim 2011. Eine kompakte Übersicht über grundlegende Sichtweisen einer modernen Soziologie der Kindheit.

Meike S. Bader/ Florian Eßer/ Wolfgang Schröer (Hg.), *Kindheiten der Moderne. Eine Geschichte der Sorge*, Frankfurt a.M. 2014.

kognitiven Fähigkeiten der Schüler.¹³ D.h. Eltern treffen andere Entscheidungen in Bezug auf die Bildungskarriere ihrer Kinder, vor allem aber – und das ist das Schwerwiegende – beurteilen auch Lehrkräfte die Kinder unterschiedlich. Die Lehrkräfte sind – bei gleichen Schülerleistungen – wesentlich zurückhaltender mit Gymnasialempfehlungen für Kinder tieferer sozialer Schichten. Sie beurteilen damit nur zum Teil die Leistungen der Kinder, zu einem fast größeren Teil aber deren – von den Lehrkräften aus gesehen – gute oder weniger gute Familien.

Die ungleichen Bildungschancen sind bedenklich. Sie sind es nicht nur, wenn man – wie dies in diesem Zusammenhang meist geschieht – nach der Verschwendung von „Humankapital“ fragt oder nach der sozialen Integration der Gesellschaft. Vielmehr gälte es, deren Bedeutung für die Kinder selber und für die Qualität ihrer Kindheiten zu berücksichtigen. Was bedeutet es zu erfahren, dass man möglicherweise trotz guter Leistungen, die man erbracht hat, zurückgesetzt wird? Wenn andere besser beurteilt werden, weiterkommen und alle Anstrengungen nicht viel bringen? Ist man entmutigt, wütend, versucht man es mit bravem Fleiß, aber nicht allzu viel Selbstvertrauen? Es gibt eine erstaunliche Diskrepanz zwischen dem Einsatz, den die Bildungsforschung für die genaue Berechnung von Leistungen, deren Steigerung und deren Vergleich im internationalen Rahmen leistet, und ihrem Desinteresse daran, was es für die Qualität von Kindheiten bedeutet, solche Erfahrungen zu machen oder z.B. auch solche Erfahrungen immer wieder (und vielleicht nur ganz knapp) vermeiden zu können.

3 Fazit – Kindheiten und ihre Qualitäten zwischen widersprüchlichen Anforderungen

Blickt man auf Kindheiten als Lebenslagen, die an die Kinder Ansprüche stellen und gewisse Qualitäten bieten oder vermissen lassen, so kommt man zu einigen positiven und einigen negativen Schlussfolgerungen. Negativ ist das Desinteresse von Staat und Öffentlichkeit hinsichtlich der Zumutungen, die ein dermaßen ungleiches Bildungssystem für Kinder (und Eltern!) bereithält. Positiv sind dagegen vor allem die Bemühungen der Eltern zu vermerken. Dabei gehen die Eltern einen Balanceakt. Sie versuchen den Anforderungen einer modernen Gesellschaft Genüge zu tun, in der an Beziehungen aller Art auch der Anspruch gestellt wird, höchstpersönlicher Art zu sein. Die Aussagen der Kinder lassen erkennen, dass die Eltern ihre Kinder diese Qualität erleben lassen. Betrachten wir Kindheit dann dennoch auch als Vorbereitung auf das spätere Leben: die Berufswahl, die Durchsetzung im Beruf, die spätere eigene Familie, so sind die Kinder gut vorbereitet auf die individualisierte Gesellschaft. Sie lernen eigenen und anderen persönlichen Besonderheiten Rechnung zu tragen und auf deren Potenzial aufzubauen. Kinder sind also nicht mehr nur die Tonerde, die in bestimmter (und möglichst gleicher) Weise geformt werden soll.

Umgekehrt stellen aber die Eltern an sich den Anspruch, den Kindern möglichst konventionelle Verhältnisse zu bieten, eine richtige Familie eben; auch das zeigen unsere Befunde. Sie fühlen sich verpflichtet, die Kinder nicht zu „verwöhnen“, selbst

¹³ Kai Maaz u. a. (Hg.), Der Übergang von der Grundschule in die weiterführende Schule. Leistungsgerechtigkeit und regionale, soziale und ethnisch-kulturelle Disparitäten (Bildungsforschung 34), Bonn 2010.

wenn sie andererseits verständnisvoll und einfühlsam sein möchten. Die Ratschläge zu den „Grenzen, die Kinder brauchen“ und der Gefahr der elterlichen Großzügigkeit haben sich also nicht nur gut verkauft, sie sind auch auf fruchtbaren Boden gefallen. Die Umsetzung in den individualisierten Familien fällt allerdings schwerer: Wie verbindet man die Nähe der ganz persönlichen Beziehung mit strikten alltäglichen Regeln? Vielleicht wäre eine versöhnliche Antwort eine gelassene Annäherung an die Einhaltung dieser Regel. Klappt die Befolgung heute nicht ganz, so klappt sie vielleicht morgen oder übermorgen schon besser. Und wen stört es, wenn im privaten Raum Regeln einmal neu und vielleicht sogar ganz anders verhandelt werden? Aber da stehen die unbedingten Formulierungen, wie sie noch auf der alten Vorstellung eines sündigen, schwachen Kindes basieren: „Das Kind darf keineswegs verwöhnt werden“, „es braucht unbedingt Grenzen“, „es wird sonst zum Tyrannen“. Der Versuch der Eltern, beiden Ansprüchen zu genügen, also sowohl aktuelle Lebensqualitäten und gerade damit auch eine Vorbereitung auf die moderne Gesellschaft zu gewährleisten, aber auch gleichzeitig das Kind in die Schranken zu verweisen, die ihnen die alte Rhetorik der Angst anrät, erzeugt Wut, Hilflosigkeit. Das könnte zumindest als ein Grund für elterliche Strafen gelten, die längst den Einstellungen der meisten Eltern zuwider laufen. Denn aktuelle Umfragen zeigen, dass die überwiegende Mehrheit der Eltern Körperstrafen ablehnt und ohnehin als unwirksam betrachtet.

Die Kindheit also ist in verschiedener Hinsicht zwischen der Moderne, in der wir sehr persönliche Beziehungen in unserer Familie und unserem Freundeskreis etablieren möchten, und alten, aber stets neu

bedienten Vorstellungen eines sich ganz dem Negativen zuneigenden Kindes angesiedelt. Dieses – so die Vorstellung – könnte solche Nähe sogleich nutzen, um den Bezugspersonen in den Rücken zu fallen. Es wäre also auch den Eltern gedient, würde die alte Vorstellung von der Kindheit als Wiege allen Übels und damit als einem frühen „Kampffeld“ auf ein realistisches Maß zurückgeschraubt und nicht weiter als Damoklesschwert über der Kindheit hängen. Nicht alle späteren Kämpfe können in der Kindheit bereits ausgefochten und – so die Hoffnung – dank der Macht der Erwachsenen über die Kinder und der konsequenten Erziehung auch gewonnen werden. Damit kann aber auch nicht alles bereits auf diesem turbulenten Feld verloren werden. Ohnehin kann dies nicht geschehen, bei dem Ausmaß an Einsatz, den die allermeisten heutigen Eltern zeigen. Zurückgeschraubt werden sollte die alte Vorstellung zugunsten einer Betrachtung von Kindheit als Lebenslage mit Anspruch auf Qualität in sich und von Kindern als Akteuren mit einer eigenen ernstzunehmenden Perspektive. Auch damit können nicht alle zukünftigen Probleme der Heranwachsenden und der Gesellschaft vermieden werden, aber immerhin: Die Gegenwart könnte deutlich entspannter gestaltet werden.

Die Autorin: *Die Autorin ist Professorin für Soziologie der Familie, Jugend und Erziehung an der Bergischen Universität Wuppertal. Ihren Forschungsschwerpunkt bilden Projekte und Publikationen rund um das Thema „Soziologie der Kindheit“. Sie war Präsidentin der Forschungskommission „Sociology of Childhood“ der Internationalen Soziologengesellschaft und Sprecherin der entsprechenden Sektion der Deutschen Gesellschaft für Soziologie.*

Georg Langenhorst

Gegen „Gottesvergiftung“ und „Gottesentzug“

Notwendigkeit und Wege religiöser Erziehung in der Postmoderne

◆ Die Erziehung von Kindern ist eine herausfordernde Aufgabe; noch mehr gilt das für die religiöse Erziehung, zumal in unseren Tagen viele Erziehende selbst nur noch wenig Bezug zur Religion haben und daher auch keine Einübung in eine religiöse Praxis vermitteln können. Der Autor, Professor für Religionspädagogik an der Universität Augsburg, weist in seinem Beitrag ganz besonders auf die Bereicherung hin, welche eine religiöse Erziehung bedeutet und möchte mit seinen vielfältigen Anregungen zur Praxis dem um sich greifenden „Gottesentzug“ entgegensteuern. (Redaktion)

Zeitgenossen der mittleren und älteren Generation werden sich an den Begriff und seine Bedeutung erinnern: „Gottesvergiftung“ nannte 1976 der Psychoanalytiker *Tilman Moser* (*1938) das damals noch weit verbreitete Phänomen einer christlichen Erziehung, die vorwiegend mit Angst, Einschüchterung, Drohung und Schuldzuweisung arbeitete. Aus der ‚Frohbotschaft‘ wurde für (viel zu) viele eine ‚Drohbotschaft‘. Gott wurde pädagogisch als übermächtiger Moralwächter verzwackt, dessen Verfügungsgewalt bis ins Jenseits, bis zur möglichen Höllenstrafe für ein sündiges Leben reichte. „Du hast aus mir eine Gottesratte gemacht, ein angstgejagtes Tier in einem Experiment ohne Ausweg“¹, klagte Moser.

1 Diagnosenwechsel: Fehlformen des Religiösen

Zahllose Berichte verweisen auf derartige Negativerfahrungen im Blick auf kirch-

liche Erziehung, die vor allem als Enge, Zwang und Individualisierungshemmung empfunden wurde. Ungezählte Zeuginnen und Zeugen berichten davon, wie sie sich ein Leben lang an derartigen Neurosen kirchlichen pädagogischen Zwangs abarbeiten und sich mühsam von ihnen befreien mussten. Und derartige Berichte erscheinen bis heute. Nur zwei Beispiele seien genannt:

Der in Altötting aufgewachsene Autor *Andreas Altmann* (*1949) veröffentlichte 2011 eine – wie schon am Titel ablesbare – radikale Abrechnung mit dem Aufwachsen im bayerischen Milieukatholizismus der 1950er-Jahre: „Das Scheißleben meines Vaters, das Scheißleben meiner Mutter und meine eigene Scheißjugend“, geprägt von den repressiven, identitätszerstörenden Wirkungen der Religion. Ähnliches gilt für den Roman „Ihr ständiger Begleiter“ (2007) von *Claudia Schreiber* (*1958). Erneut geht es um die Folgen einer engen, traumatisierenden christlichen Erziehung, hier allerdings in einer Baptistengemein-

¹ *Tilman Moser*, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1980, 29.

schaft. Zahlreiche weitere Beispiele derartiger literarischer Entfaltungen von ‚Gottesvergiftungen‘ ließen sich nennen.²

Entscheidend: Das Phänomen der ‚Gottesvergiftung‘ ist im Blick auf *heutige* Kinder und Jugendliche weitgehend verschwunden – abgesehen von bleibend rigiden Erziehungsvorstellungen in kleinen, fundamentalistisch ausgerichteten Randgruppen beider Konfessionen. Nicht eine Vergiftung mit übermächtigen Gottesbildern und Moralvorstellungen kennzeichnet die heutige pädagogische Landschaft, sondern eher das Gegenteil – die Ausblendung oder Marginalisierung von Religion. Im Bild gesprochen: Nicht ‚Gottesvergiftung‘ bestimmt das Krankheitsbild heutiger Erziehung, sondern der letztlich ebenfalls fatale ‚Gottesentzug‘, die bewusst oder unbewusst vollzogene Verweigerung lebensnotwendiger (religiöser) Vitamine. Religiöse Erziehung und Bildung im öffentlichen Raum von Gemeinde, Kindertageseinrichtungen und Schule muss demnach nicht mehr – wie noch in den 1970er- oder 1980er-Jahren von vielen gefordert – ein vorhandenes krankmachendes Gottesbild diagnostizieren und therapieren, sondern eine tragfähige und lebensbedeutsame Gottesbeziehung überhaupt erst anbahnen und aufbauen.

Mehr und mehr setzt sich die Einsicht durch, dass zumindest Kinder ‚Religion brauchen‘³, unabhängig davon, ob sie sich später als Erwachsene zu einer konkreten

Konfession bekennen und eine bestimmte Religion praktizieren. Sie ‚brauchen‘ Religion weit jenseits einer ‚einseitigen Festlegung bloß auf das Nützliche‘⁴, und das gleich doppelt: zum einen jeweils gegenwartsbezogen in ihrem Kind-Sein, zum Aufbau von kindlich tragfähigen Weltbildern, Überzeugungen und Wertvorstellungen. Zum anderen aber auch zukunftsorientiert, um sich in unserer Gesellschaft zu eigenständigen, selbstverantworteten, gebildeten Persönlichkeiten entwickeln zu können.

Auf ganz ungewohnter Ebene wurde dieser Befund vor kurzem bestätigt: Mehrfach bezeichnete sich *Jürgen Habermas* (* 1929) durchaus mit einem Unterton des Bedauerns als ‚religiös unmusikalisch‘⁵ – ein Sprachbild, das er von *Max Weber* entlehnt hat. Diese Bezeichnung weist in analoger Form darauf hin, in welchem Sinne ‚brauchen‘ hier gemeint ist. Gewiss, man kann ohne Musik leben, moralisch gut, sinnvoll und glücklich – aber welche bereichernde menschliche Dimension fehlt dabei! Wie schade, wenn eine so grundlegende Ebene des Menschseins nicht entfaltet ist! Und mit welchem Bedauern werden musikalische Menschen auf unmusikalische blicken, die oft nicht einmal ahnen, was ihnen fehlt oder entgeht.

Auch wenn der Vergleich von Musik und Religion seine Grenzen hat: Tatsächlich ist es so ähnlich mit Religion. Auch das Religiöse ist eine Grunddimension des

² Vgl. *Georg Langenhorst*, „Ich gönne mir das Wort Gott.“ Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur. Aktualisierte und völlig überarbeitete Neuauflage, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.

³ Zum Gesamtthema vgl.: *Georg Langenhorst*, *Kinder brauchen Religion. Orientierung für Erziehung und Bildung*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.

⁴ *Friedrich Schweitzer*, *Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigung für Eltern und Erzieher*, Gütersloh 2000, 24.

⁵ Vgl. dazu: *Klais Kurzdörfer*, Vom ‚religiös Unmusikalischen‘ zum Anwalt der Religion. Wie religiös ist Jürgen Habermas?, in: *Stimmen der Zeit* 230 (2012), 167–178.

Menschen. Auch in ihr geht es um Wahrnehmung, Empfindung, Ausdruck und Gestaltung von Wirklichkeit in all ihren Facetten, ja mehr noch: um das Erahnen von Möglichkeiten, die unsere Erfahrungswelt übersteigen und so Raum geben für Sehnsucht, Hoffnung und Trost. Ganz in diesem Sinne wagte schon die Würzburger Synode – die Versammlung der deutschen katholischen Kirche im Versuch der Neuformulierung zentraler Glaubensüberzeugungen in das Zeitalter der Moderne hinein⁶ – vor vierzig Jahren die provokative Behauptung: „Die ‚religiöse‘ Dimension“ von „Situationen und Erfahrungen“, die uns „unbedingt angehen“, auszuklammern, „hieß den Menschen verkümmern lassen“⁷. Die Fehlform ‚Gottesvergiftung‘ (im Sinne eines zutiefst fehlerhaften Verständnisses von Religion) ist der Fehlform ‚Gottesentzug‘ gewichen (im Sinne des Fehlens der Befriedigung religiöser Urbedürfnisse).

Doch nüchtern-realistisch nachgefragt: Warum ‚brauchen‘ Kinder Religion? Was unterscheidet ein Aufwachsen *mit* Religion von einem Aufwachsen *ohne* Religion? Um nicht in der Unschärfe völlig allgemeiner Aussagen zu verbleiben, verlangt die Beantwortung dieser Fragen die Konzentration auf *eine* konkrete Religion, in unserem Fall auf das Christentum.

2 Zuspruch und Anspruch. Nachdenken über die Grund- Logik des Christentums

Das Besondere des christlichen Glaubens lässt sich mit einem vielfach verwendeten

Wortspiel verdeutlichen: Ausgangspunkt unserer Existenz ist ein bedingungsloser *Zuspruch* Gottes, nur von diesem aus erklärt sich der *Anspruch* an eine moralische und spirituelle Lebensführung. *Zuspruch* – *Anspruch*. Entscheidend für den Grundzug des Christentums ist die Reihenfolge! Basis und Grundlage des christlichen Weltbildes ist das vorgängige und bedingungslose Ja Gottes: zu seiner Schöpfung als Ganzer, zu jedem einzelnen Menschen.

Auf den jüdischen Religionsphilosophen *Martin Buber* (1878–1965) wird der Ausspruch zurückgeführt: „Jeder Mensch hält Ausschau nach einem Menschen, der ihm das Ja des Seindürfens zuspricht.“ Ob aber je ein Mensch einen derartigen Zuspruch grundlegend und wirkmächtig äußern kann? Die Bibel führt uns vor Augen, dass Gott uns genau dieses „*Ja des Seindürfens*“ immer wieder zuspricht – durch konkrete Menschen, in den Texten der Bibel, im Gebet, in den Sakramenten, in der Liturgie. Das Christentum ist eben nicht primär ein ethisches System, das bestimmte Normen, Werte, Gebote und Gesetze formuliert, einübt und überwacht. Hierin unterscheidet es sich fundamental von allen nicht religiösen Weltbildern. Hierin liegt sein Wärmestrom, sein durch alle Brüchigkeiten hindurch aufrechterhaltenes Vertrauen in die – aus einer Befähigung erwachsenden – Fähigkeiten des Menschen zur sinnvollen und humanen Gestaltung der Welt.

Vor jedem Anspruch an unser Verhalten steht der Zuspruch, vor allen Aufgaben steht die Gabe! Zur Veranschaulichung dieser spezifischen Grunddynamik

⁶ Vgl. *Reinhard Feiter / Richard Hartmann / Joachim Schmidl* (Hg.), Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

⁷ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1974, 24.

gibt es zahllose biblische Urerzählungen. Nur drei Beispiele seien als Verdeutlichung angeführt:

– Die Schöpfung ist bereits als Lebensraum geschaffen, bevor der Mensch erschaffen wird. Sein Auftrag, die Erde zu bebauen und zu hüten (vgl. Gen 2,15), setzt die Schöpfung als Gabe voraus.

– Die Zehn Gebote werden Mose nicht einfach als Pflichtkatalog vorgesetzt. Vor der Benennung des Anspruchs erfolgt die Erinnerung an den vorgängigen und alles Folgende begründenden Zuspruch: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat.“ (Ex 20,2)

– Und schließlich: Am Anfang der jesuanischen Bergpredigt stehen nicht Formulierungen von Ansprüchen an ein Leben in seiner Nachfolge, sondern die wirkmächtigsten Formen des jesuanischen Zuspruchs gerade an jene, die diesen besonders benötigen: die Seligpreisungen (vgl. Mt 5).

Zahlreiche weitere Belege ließen sich nennen. Sie treffen sich in einer gemeinsamen Grundstruktur: Das Christentum versteht sich grundlegend nicht als Pflichtethik, der zufolge man aus Einsicht oder Verpflichtung das Gute deshalb tut, weil man es ‚muss‘. Es enthält im Gegenteil eine *Befähigungsethik*: Als von Gott Befähigte sind wir in der Lage, ein moralisch und sozial gutes Leben führen zu können. Deshalb ‚brauchen‘ Menschen Gott – weil er uns zuspricht und zutraut, ein für uns und andere gelingendes Leben führen zu können.

Ohne Zuspruch kein Anspruch! Von hier aus lassen sich grundlegende Vorgaben für christliche *Erziehung* und *Bildung* gewinnen. Im Zentrum kindlicher religiöser Erziehung muss der Zuspruch stehen. Kinder müssen sich als von Gott geliebte und gewollte Individuen verstehen

können. Vermittelt werden muss dies über Menschen – uns Erwachsene. Kinder sind angewiesen auf ein Aufwachsen in einem Klima von Wohlwollen, Akzeptanz und Liebe, innerhalb der Kernfamilie genauso wie auf anderer Ebene innerhalb von Institutionen und der Gesellschaft. Ich-Stärke wächst nur durch Zuspruch. Das Ausbilden einer eigenen Persönlichkeit braucht die Erfahrung des Geliebt-Werdens. Selbstvertrauen entsteht nur aus vorgängigem Fremdvertrauen. Wenn Kinder wahrnehmen, dass Erwachsene ihrerseits ihr eigenes Vertrauen und Handeln aus einer Beziehung gewinnen, die über sie selbst hinausweist, spüren sie vielleicht die hintergründige Existenz Gottes.

3 Taufe als das unbedingte Ja Gottes zum Menschen

Wie wird diese untrennbare Verwobenheit von Zuspruch und Anspruch konkret? Schauen wir auf das Sakrament der *Taufe*, im Normalfall als Säuglingstaufe der explizite Beginn einer bewusst als christlich-religiös gestalteten Biografie. Kirchlich betrachtet ist Taufe das erste, das grundlegende Sakrament, das von fast allen christlichen Konfessionen gegenseitig anerkannt wird. Mit der Taufe beginnt nach katholischem Verständnis ein dreistufiger Prozess der Initiation, der Aufnahme und Einführung in die christliche Gemeinschaft, die sich mit der Erstkommunion und Firmung zu einem Prozess der vollendeten Teilhabe rundet.

Aber warum lassen Menschen ihre Kinder heute überhaupt taufen? Nur aus familiärer Tradition? Aus fester Überzeugung? Bei genauem Hinsehen wird deutlich, dass der Taufwunsch der meisten Eltern „in Spannung zur Erwartung der

Kirche⁸⁸ steht. Die kirchliche Lehre versteht Taufe als Überwindung der Erbsünde, als Eintritt in die Gemeinde der von Gott zum Leben in Gnade Berufenen, als verbindliche Eingliederung in die verfasste Kirchengemeinschaft. All das – vor allem die dogmatisch formulierte ‚Überwindung der Erbsünde‘ – ist den allermeisten Eltern entweder völlig fremd oder unwichtig. Sie wünschen sich etwas ganz anderes: „primär ein Ritual, das Schutz und Segen für ihr Kind und sie selbst verspricht“, eine Art oft irrationaler „Zukunftsabsicherung“, einen „Segen am Beginn des Lebenswegs“⁸⁹.

Diese offensichtliche *Diskrepanz zwischen offiziell kirchlicher Lehre und den tatsächlichen Erwartungen* zumindest eines Großteils der praktizierenden Gläubigen deutet auf ein Grundproblem heutiger religiöser Erziehung, Bildung und Praxis. Wie nicht zuletzt die SINUS-Milieustudien nachdrücklich belegen, liegen immer größere Distanzen zwischen dem, was Menschen erwarten, glauben und erhoffen auf der einen Seite und dem Selbstverständnis offiziell kirchlicher Theologie sowie dem Erscheinungsbild kirchlicher Praxis auf der anderen. Zwei unterschiedliche Wege des Umgangs mit dieser Spannung sind möglich: Denkbar ist zum einen der Versuch, den Zeitgenossen die vorgeblich gleichbleibende Lehre und Praxis der Kirche besser verständlich zu machen. Das Defizit liegt bei diesem Verständnis auf der Seite der Gläubigen. Vorstellbar ist aber zum anderen auch der Versuch, kirchliches Denken und Handeln an den Bedürfnissen und Suchbewegungen heutiger Menschen auszurichten. Dann liegt das diagnostizier-

te Defizit auf Seiten von Amtskirche und Theologie.

Wie also könnte man Taufe jenseits des oben skizzierten Erwartungskonfliktes verstehen? Taufe ist *das* große Sakrament des Zuspruchs Gottes an den Menschen, sein bedingungsloses Ja. Taufe verändert unsere Identität so sehr, dass wir mit ihr immer noch die Verleihung des Namens verbinden, auch wenn dieser längst zuvor auf dem Standesamt juristisch verbindlich eingetragen wurde. Hinter dieser Tradition scheint immer noch jener Vers aus dem alttestamentlichen Prophetenbuch Jesaja auf – dort dem ins Exil vertriebenen, verzweifelten, um seine Identität ringenden Volk Israel zugesagt, von da aber spirituell ausdeutbar auf einzelne Menschen aller Zeiten: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir.“ (Jes 43,1) In christlicher Deutung wird der komplizierte, aus dem jüdischen Rechtswesen stammende Begriff ‚ausgelöst‘ als ‚erlöst‘ verstanden, eine eigenständige Weiterdeutung, die zumindest den Taufsinn gut erklärt.

Denn Welch wunderbare Zusage, wenn man sie auf Neugeborene bezieht: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir.“ Menschen müssen sich vor dem Leben nicht fürchten, keine Angst haben vor all dem, was da auf sie zukommen mag. Warum nicht? Von Gott sind sie vorgängig angenommen, ‚erlöst‘. Der allererste Zuspruch äußert sich als ein Rufen beim eigenen Namen, in ihm konkretisiert sich die Geborgenheit und Beheimatung stiftende

⁸⁸ Claudia Hofrichter, Getaucht im Wasser des Lebens. Taufkatechese in Elterngruppen, in: *Angela Kaupp/Stephan Leimgruber/Monika Scheidler* (Hg.), *Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 2011, 351–362, hier 353.

⁸⁹ Ebd., 353 f.

Gottesbeziehung („du gehörst mir“). „Ich habe dich eingezeichnet in meine Hände“ (Jes 49,16), heißt es an einer anderen Stelle beim Propheten Jesaja. Gründe genug, einerseits die Namenswahl ernst zu nehmen und andererseits die Besonderheit des Namenstages nicht in Vergessenheit geraten zu lassen.

Dass dieser – göttliche wie menschlich vermittelte – *Zuspruch Ansprüche* nach sich zieht, ist offensichtlich. Das ‚Ja‘ verlangt nach Antwort, die Gemeinschaft erwartet mit einem gewissen Recht ein Rückwirken in sie selbst hinein (sofern sie sich so präsentiert, dass sie eine potenzielle Beheimatung attraktiv macht). Beides kann und muss nicht krampfhaft eingefordert werden, gehört aber vom Grundverständnis zur Taufe hinzu. Wenn Eltern die Taufe ihres Kindes von der Kirche erbitten, sollte man ihnen diese Dynamik von *Zuspruch* und *Anspruch* vor Augen stellen. Nur in dieser Logik ist ja auch das – normalhin im standardisierten Frage-Antwort-Schema abgefragte – Glaubensbekenntnis innerhalb der Taufzeremonie sinnvoll: Als Bestätigung des vorgängigen *Zuspruchs Gottes*.

4 Den Möglichkeitssinn schulen

Wie aber kann ein damit grundgelegtes Verständnis die weitere religiöse Erziehung und Bildung konkret prägen? Ein wesentlicher Teil von Erziehung und Bildung widmet sich dem ständig zunehmenden Aufbau des *Wirklichkeitssinns* der Kinder: Immer besser, immer genauer, immer detaillierter sollen sie die sich ihnen bietende Wirklichkeit aufnehmen, deuten, beur-

teilen können. Das Zusammenspiel der Sinnesorgane und der Vernunft soll immer weiter verfeinert werden, um den Wirklichkeitssinn zu fördern.

Es gibt aber neben diesem Wirklichkeitssinn eine ganz andere menschliche Grunddimension, die man mit dem österreichischen Schriftsteller *Robert Musil* (1880–1942) den *Möglichkeitssinn* nennen kann. Gewiss, so Musil am Anfang seines 2000-Seiten-Romans „Der Mann ohne Eigenschaften“, benötige man den „Wirklichkeitssinn“, also ein Gespür für Fakten, Tatsachen, Empirie. Das aber ist für Musil genauso wie für unsere Argumentation letztlich zweitrangig. Dieser erste zu fördernde „Sinn“ ist nur Grundlage für das, was das Besondere von – Musil interessierend – Literatur, aber analog betrachtet eben auch das Besondere von Religion ausmacht.

Und genau hier prägt Musil den hilfreichen Begriff des „*Möglichkeitssinns*“. Damit bezeichnet er die zentrale Fähigkeit, „alles, was ebenso gut sein könnte“ wie das Bestehende, „zu denken, und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist“. Das so benannte, fiktiv erahnte Mögliche könne man – so Musil weiter in erstaunlich religiös gestalteter Begrifflichkeit – sogar „die noch nicht erwachten Absichten Gottes“ nennen, denn es habe „etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewussten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt“¹⁰. Gerade die Kraft von Visionen dessen, was sein *könnte*, zeichnet also den Möglichkeitssinn aus.

Was lässt sich davon auf religiöse Lernprozesse übertragen? Der Glaube an

¹⁰ *Robert Musil*, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman, hrsg. von *Adolf Frisé*, Reinbek b. Hamburg 2001 (1930–1943), 16.

Gott lässt sich gewiss in vielerlei Hinsicht mit dem Wirklichkeitssinn erschließen: im Blick auf die historische Entfaltung des Monotheismus in der Geschichte des Volkes Israel; im Nachspüren des Lebens Jesu; in der Erforschung der Kirchengeschichte; in den objektiven Methoden der Archäologie, der Textwissenschaften und der empirischen Sozialforschung. All das wird aber allein zum Kern des Gottesglaubens nicht vordringen können. Der auch in religiöser Hinsicht unverzichtbare zu fördernde Wirklichkeitssinn bedarf grundlegend der Ergänzung um den Möglichkeitssinn. Ohne ihn ist eine religiöse Existenz unmöglich. Gerade im Blick auf Kinder wird ein Schwerpunkt religiöser Erziehung in diesem Bereich liegen. Dabei wird religiöse Erziehung Hand in Hand gehen mit den anderen Bereichen, die den Möglichkeitssinn im doppelten Bezug auf Wahrnehmung und Ausdruck stimulieren: allen voran die Leseförderung, die musikalische Erziehung und die künstlerische Ausbildung.

Glauben lernen im Sinne der Schulung des Möglichkeitssinns heißt:

- staunend die Möglichkeiten zu entdecken, dass es mehr gibt als die reine Faktenwirklichkeit;
- dem Entdecken der Wirklichkeit in all ihren sinnlich wahrnehmbaren Facetten das spielerische Ausprobieren der das Reale übersteigenden Möglichkeiten hinzuzufügen;
- über Erzählungen, Naturbegegnungen oder (Vor-)Lesen Fantasie und Vorstellungsvermögen schulen;
- neben der immer verfeinerteren Fähigkeit zur Wahrnehmung die Kompetenzen des Ausdrucks und der kreativen Gestaltung zu fördern;
- das ‚Geheime‘ nicht als angstbesetzte Dimension des ‚Unheimlichen‘ misszuver-

stehen, sondern als Raum des die wahrnehmbare Welt Umgreifenden zu erspüren;

- eine Sensibilität dafür zu gewinnen und zu schärfen, wie der Glaube an Möglichkeiten dann auch die Wahrnehmung von Wirklichkeit verändert.

Nur über die Schulung des Möglichkeitssinns in religiösem Sinn kann es gelingen, dass Kinder die Welt als Gottes Schöpfung wahrnehmen; dass sie sich selbst als angenommene Gotteskinder empfinden können; dass sie bei Gott Schutz, Geborgenheit und Trost finden; dass sie sich in Gebeten und Liedern an Gott wenden; dass sie ihre polaren Fähigkeiten zu Gutem und Bösem als Aufgabe erkennen; dass sie ihre Weise Jesus als Gottes Sohn begreifen; dass sie Gott zutrauen, die menschliche Existenz auch über die Grenze des Todes hinaus zu tragen.

5 Geerdete Mystagogie. Wie man Kindern Raum für Gotteserfahrungen schafft

Die Förderung des Möglichkeitssinns verweist auf einen spezifischen Fachbegriff der Spiritualitätsgeschichte: *Mystagogie*. Zusammengesetzt aus den griechischen Worten *mysterion* (Geheimnis) und *agein* (führen, leiten) kann man ihn übersetzen als ‚(Ein-)Führung in die Geheimnisse‘. Ursprünglich war dieser Begriff in antiken Mysterienkulten der Römer und Griechen beheimatet und bezeichnete dort den Prozess der Initiation in die jeweiligen geheimen, nun erschlossenen Kultvorstellungen. Im frühen Christentum wurde dieser Begriff von dorthier übernommen, nun aber entscheidend umgedeutet: Es geht Mystagogie im christlichen Sinne nicht um die Aufdeckung irgendwelcher behutsam gehüteter Geheimnisse,

sondern um die Erschließung der Gottesbeziehung. Mystagogie kann man so verstehen als „die theoretische und praktische Hinführung zur Gotteserfahrung durch erfahrene Menschen“¹¹. Nicht um eine von Experten durchgeführte ‚Hinführung‘ zu Gotteserfahrungen muss es bei einem geerdeten Verständnis von Mystagogie gehen, sondern um ganz einfache Prozesse des Anbietens, Anregens und Begleitens, welche die Möglichkeit des gemeinsamen Lernens explizit nicht ausschließen. Es geht um kleine Schritte der Inszenierung der Gegenwart Gottes. Sich mit Kindern gemeinsam auf den Weg der Annäherung an die Geheimnisse Gottes zu begeben, kann ein Prozess sein, der auch den vermeintlich Erfahrenen noch einmal ganz neue Dimensionen eröffnet.

Die praktische Umsetzung von Mystagogie lebt aus der nicht aufzulösenden Spannung zweier Vorgaben. Kinder brauchen auf dem Weg der Annäherung an Gott beides: *Verlässlichkeit* und *Besonderheit*¹². Ohne grundlegende Elemente wie

derkehrender Verlässlichkeit und sicherheitsspendender Routine können Kinder kein Vertrauen aufbauen, keine Ruhe finden, keine Beheimatung oder Geborgenheit empfinden. Umgekehrt können sie ohne Momente der Überraschung, des Besonderen, des Sperrigen, des bisherige Erfahrungen Herausfordernden keine weiterführenden Impulse aufnehmen. Religiös Erziehende sollten an beide Dimensionen denken.

Grundlegende Elemente von *Verlässlichkeit*:

– *Verlässliche Sprache*: Kinder sind darauf angewiesen, dass Sprache und Zeichensysteme wortwörtlich und gleichbleibend stimmen. Die ihnen erzählten Geschichten müssen in sich logisch sein und aufgehen. Doppelsinnigkeit, Vielsträngigkeit, offenes Ende, Ironie sind zu vermeiden. (Biblische) Geschichten werden immer wieder gleich erzählt, denn sie bilden Wirklichkeit ab.

– *Verlässliche Symbole und Rituale*: Kinder können auf ihre Weise gut mit Symbolen und Ritualen umgehen, auch wenn sie diese kognitiv noch nicht in ihre Polyperspektivität auflösen. Aber auch hier gilt das Gesetz der Verlässlichkeit. Symbole (Kreuzzeichen, Kerzenanzünden, Adventskranz, Osterschmuck ...) müssen in immer gleichen Kontexten und mit gleichbleibender Sinnfüllung eingesetzt werden. Rituale wie Morgengebet, Tischgebet oder Abendgebet, aber auch Vorlesen oder Musik-Hören haben ihren genauen Ort, ihre Zeit, ihren festgelegten Ablauf. Gewiss sind kleine Abweichungen oder Fortentwicklungen möglich, aber nur im Rahmen grundlegender Festschreibung.

Weiterführende Literatur:

Grundlegend: *Angela Kaupp / Stephan Leimgruber / Monika Scheidler* (Hg.), *Handbuch der Katechese*. Für Studium und Praxis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011.

Speziell für religiöse Primärerziehung: *Matthias Hugoth*, *Handbuch religiöse Bildung in Kita und Kindergarten*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012).

Evang. Perspektiven: *Friedrich Schweitzer*, *Das Recht des Kindes auf Religion*, Gütersloh 2013.

¹¹ *Katrin Bederna / Hildegard König* (Hg.), *Wohnt Gott in der Kita? Religionssensible Erziehung in Kindertageseinrichtungen*, Berlin–Düsseldorf 2009, 83.

¹² Ebd., 89.

– Verlässliche *Regeln*: Kinder sind abhängig von Regeln der Fairness und Tauschgerechtigkeit. Ihnen gesetzte oder mit ihnen ausgehandelte Regeln zu verletzen oder zu ignorieren, erschüttert die Basis ihres Weltverständnisses.

– Verlässliche *Personen*: Kinder vertrauen Menschen, die sie kennen und mit denen sie gute Erfahrungen gemacht haben. Gerade religiöse Bezugspersonen sind nicht einfach austauschbar. In den Personen spiegelt sich die erhoffte Verlässlichkeit Gottes. Ein religiöser Vollzug innerhalb der Familie, eine gute Beziehung zu GemeindefreierIn oder ReligionslehrerIn, ein vertrauter, präsenter Pfarrer vervielfachen so die Chance auf den Aufbau von tragfähigen religiösen Überzeugungen.

– Verlässliche *Zeiten*: Kinder brauchen einen geregelten Zeitrhythmus, sowohl im Blick auf die Tagesgestaltung (Aufstehen, Zu-Bett-Gehen, Mahlzeiten, Freizeit) als auch im Blick auf längere Zeiträume (etwa: Sonntag als Einschnitt; Kirchenjahr als Höhepunkt- und ritualstiftender Festkreis). Erneut geht es nicht um langweilige Routine, sondern um eine grundsätzliche Orientierung, welche die gezielte Durchbrechung explizit mit vorsieht.

– Verlässliche *Orte*: Kinder können nur dann Beheimatungsgefühle entwickeln, wenn sie sich nicht ständig auf neue Räume und Orte einstellen müssen. Ohne eine fest zugeordnete Kirche wird die mögliche Erfahrung von Liturgie ortlos. Der gleiche Sitzplatz (am Esstisch, in der Schule, gegebenenfalls in der Kirche ...) entlastet vom Druck ständiger Neuorientierung. Ein bestimmter Ort des Vorlesens und Erzählens (Zuhause, im Klassenzimmer ...) markiert die dort stattfindende besondere Hand-

lung. Eine selbst mitgestaltete Einrichtung ermöglicht Identifikation mit dem gewählten Zimmer oder Raum.

Verlässlichkeit ist jedoch nur die eine Seite der Medaille mystagogischen Lernens. In derartigen Strukturen von Sicherheit, Beheimatung, Zu-sich-selbst-Kommen und bestätigtem Vertrauen werden produktive Prozesse der Konfrontation mit Neuem, Unerwartetem, Herausforderndem möglich. Folgende Elemente der die Verlässlichkeit ergänzenden *Besonderheit* lassen sich nennen:

– Besondere *Geschichten*: Kinder werden schnell merken, dass religiöse Erzählungen anders funktionieren als alltagsübliche Kinderbücher, Comics, Märchen oder Fantasy.¹³ Gewiss, sie teilen die narrative Grundstruktur, Spannung, Elemente des Rätselhaften, Geheimnisvollen und Wunderbaren. Erzählungen aus Bibel oder Kirchengeschichte haben aber einen anderen Anspruch. Ihnen geht es nicht primär um Unterhaltung oder Belehrung, sondern um den Aufbau eines Weltbildes. Mit ihnen wird von den Vor- oder Mitlesenden die Erwartung verknüpft, dass sie lebensbedeutsam werden. Die meisten Kinder spüren diesen Unterschied.

– Besondere *Gesten* und *Rituale*: So verlässlich und wiederholend gleichbleibende Gesten und Rituale auch sein mögen, sie durchbrechen doch den Alltag. Es ist eben nicht ‚normal‘, dass man zu Beginn des Gebets ein Kreuzzeichen macht; nicht ‚normal‘, dass man um den sechsten Januar herum die geheimnisvollen Kürzel CMB an der Haustür findet (oder sie sogar anderen selbst aufzeichnet); nicht ‚normal‘, dass man zu Beginn der Fastenzeit einen Tag lang ein Aschenkreuz auf der Stirn

¹³ Vgl. Georg Langenhorst (Hg.), Gestatten: Gott! Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart, München 2011.

trägt; nicht ‚normal‘, neben dem Geburtstag einen Namenstag zu feiern und an diesem Tag an den Namenspatron zu denken. Auch wenn Kinder nur einige derartiger Bräuche praktizieren oder kennen, bieten gerade religiöse Gesten und Rituale die Chance einer Erwartungsdurchbrechung, der Anreicherung um eine zusätzliche Lebensdimension. Und wenn Kinder derartige Bräuche gar nicht kennen, können Religionsunterricht und Gemeindekatechese umso unbefangener in diese Welten einführen.

– Besondere *Handlungen*: Gotteserfahrungen können über konkrete Personen erfolgen. Kinder können sehr wohl genau wahrnehmen, dass gottgläubige Menschen anders leben als andere. Alle aktuellen empirischen Umfragen bestätigen, dass vor allem die zentralen Bezugspersonen aus dem Nahbereich für die religiöse Sensibilisierung und Prägung verantwortlich sind. Eltern oder Großeltern auch als betende, singende, segnende, spirituell aktive Menschen zu erleben, ist für Kinder ein besonderes Erlebnis – das bei Überfütterung oder mangelnder Authentizität freilich immer die Gefahr in sich tragen kann, kontraproduktiv zu wirken.

– Besondere *Begegnungen*: Im liturgischen Raum erleben Kinder Priester, Diakone und Messdienerinnen und Messdiener in ihrer liturgischen Rolle, verdeutlicht durch die besondere Kleidung, den besonderen Raum, den besonderen Duft, die besondere Zeremonie, die besondere Musik. Sie begegnen Ordensleuten, vielleicht auch Repräsentanten anderer Religionen, die auch im Alltag besondere Kleidung

tragen. Sie treffen Menschen, die in bestimmten Zeiten nichts essen oder trinken. All das kann zu Fremdheitsgefühlen und Distanzierung führen, aber auch zu einem wachsenden Gespür für die Besonderheit dessen, um das es geht.

Die Diagnose ‚Gottesentzug‘ darf nicht das letzte Wort behalten. In der benannten Mischung aus Verlässlichkeit und Vertrautheit, in der Verbindung von rational Verstehbarem und bleibend Geheimnisvollem des Lebens, in der Erfahrbarkeit von Zuspruch und der Einübung in Anspruch kann sich für Kinder das ihr Leben bereichernde Bewusstsein einer Gottesbeziehung anbahnen.

Der Autor: geb. 1962, Studium der Katholischen Theologie, Germanistik, Anglistik in Trier, Tübingen, Lancaster und Stirling, Promotion und Habilitation in Tübingen, Lehrtätigkeit in Weingarten und Nürnberg, seit 2006 Inhaber des Lehrstuhls für Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts/Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Forschungsschwerpunkte: Theologie und Literatur; Interreligiöses Lernen; religiöse Erziehung und Bildung. Neuere Schlüsselpublikationen: „Ich gönne mir das Wort Gott“. *Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur*. Aktualisierte Neuausgabe (Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014); *Kinder brauchen Religion. Orientierung für Erziehung und Bildung* (Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014); *Gestatten Gott! Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart* (München 2011).

„Die Schutzengel sollen den Gott schützen, weil ich ihn nicht sterben lassen möchte. Wenn ich ihn sehen könnte, möchte ich mit ihm spielen.“ (Tobit, 6 J.)

Silvia Habringer-Hagleitner

Spiritualität von Kindern und was sie zu denken, forschen und tun aufgibt

◆ Für die Linzer Religionspädagogin ist es ein zentrales Anliegen, die ureigene Spiritualität von Kindern wahrzunehmen und sie in didaktisch-kommunikativer Weise aufzugreifen, um diese Grundkompetenz von Kindern für religiöses Lernen fruchtbar zu machen. Sie zeichnet zunächst diese Spiritualität in der christlichen Tradition, nennt anschließend Gründe, warum die innere Spiritualität von Kindern noch vielfach unbegriffen ist und vor allem, warum Religionspädagogik wie Pädagogik nicht länger auf sie verzichten können: Es gilt „etwas bei den Kindern zu retten“, u.v.a. ihre innere Weisheit, ihre Fähigkeit, sich verbunden zu fühlen mit geliebten Menschen und der Natur. In Folge gibt Habringer-Hagleitner aufschlussreiche Einblicke in internationale Bewegungen zur Erforschung wie Pflege (nurturing) der Spiritualität von Kindern und formuliert engagiert Forschungs- und Entwicklungsdesiderate für eine spiritualitätssensible Religionspädagogik und -didaktik. (Redaktion)

Als Religionspädagogin beschäftigen mich folgende Fragen: Weshalb müssen wir – trotz redlichen religionspädagogischen Bemühens von Religionslehrer/innen und in der Pastoral Tätigen – seit Jahrzehnten von einer permanenten Erfolglosigkeit¹ ausgehen? Weshalb stehen wir aktuell trotz neun bis zwölf Jahren schulischen Religionsunterrichts einem nie dagewesenen Analphabetismus in Bezug auf Sinn von Religionen und Inhalte des Christentums gegenüber? Welche Praxis braucht religiöse Bildung, damit Glaubenlernen nachhaltig gelingen kann?

Die nachstehenden Ausführungen beruhen auf folgender These: Die Spirituali-

tät von Kindern ist Grundvoraussetzung für ihr religiöses Lernen und muss wahrgenommen und in didaktisch-kommunikativer Weise aufgegriffen werden. Die Erfolglosigkeit religionspädagogischer Arbeit hat fundamental mit der Ausblendung der ureigenen Spiritualität von Kindern zu tun.

1 Spiritualität von Kindern und christliche Theologie

In der Geschichte der christlichen Tradition findet sich von Beginn an die Ahnung davon, dass Kinder für religiöses Lernen und Glauben-Können etwas höchst Wert-

¹ Vgl. Franz Xaver Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1979, 156.

volles, Elementares mitbringen. Der jesuanische religionspädagogische Habitus, der sich gegen die Widerstände seiner Jünger in der liebevollen Kontaktaufnahme und Segnung der Kinder äußert, gründet auf der Überzeugung, dass Kinder schon jetzt eine besondere Nähe zum Reich Gottes haben: „Lasst die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn solchen gehört das Reich Gottes.“ (Mk 10,14) „Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.“ (Mk 10,15) Und im Matthäusevangelium lesen wir: „Seht zu, dass ihr nicht eines von diesen Kleinen verachtet. Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel.“ (Mt 18,10) Modern gesprochen scheint Jesus davon auszugehen, dass Kinder über eine spezielle Nähe zum Transzendenten verfügen – noch vor aller religiösen Unterweisung. Ähnlich beeindruckt von der kindlichen spirituellen Kompetenz zeigt sich Martin Luther, wenn er seinen gelehrten Kollegen riet, an Kindern zu studieren, was Glaube ist. Er fand an ihnen Haltungen, die er bei Erwachsenen vermisste – etwa die Gelassenheit angesichts des Todes. „Auffallend ist, wie Luther [...] mit einer nie nachlassenden Verwunderung die Unbekümmertheit des kindlichen Daseins lobt. An seinen eigenen Kindern meint er feststellen zu können, sie fürchteten sich vor niemandem, weder vor Papst noch Fürsten noch vor Tod und Teufel.“² Luthers Hochachtung vor der kindlichen Spiritualität führte ihn auch zu der Rede von der „fides infantium“, dem ursprünglich angebore-

nen Glauben des Kindes, welcher der Taufe vorausliegt. „Mein Glaube macht nicht die Taufe, mein Glaube empfängt die Taufe.“³ Bei Luther sind es Beobachtungen der eigenen Kinder und Erinnerungen an die eigene Kindheit, die ihn von der fides infantium sprechen lassen. Mehr als vierhundert Jahre später beschreibt Karl Rahner in seinen „Gedanken zu einer Theologie der Kindheit“ die kindliche Grundverfasstheit als transzendenzoffen und im eigentlichen Sinn religiös: „[...] wenn Kindlichkeit Offenheit ist, das vertrauende Über-sich-Verfügenlassen, der Mut, neue Horizonte immer neu, immer größer vor sich aufgehen zu lassen, die Bereitschaft zur Fahrt ins Unerprobte – und all dies mit jenem tiefen und letzten und scheinbar unausgewiesenen Urvertrauen, das die Skeptiker und die am Leben Gescheiterten bitter als ‚naiv‘ bezeichnen –, dann ist in alledem schon jene glaubend, vertrauend und liebend angenommene Transzendenz gegeben und vollzogen, die eben das letzte Wesen des religiösen Aktes ausmacht, die den Akt der Weltbegegnung und Welthabe zu einem religiösen Akt, das zugreifende Denken zur Andacht, das herrscherliche, tätige Greifen zur Ergriffenheit werden läßt.“⁴ Karl Rahner verwendet hier Begrifflichkeiten, die auch in der Spiritualitätsforschung Bedeutung haben: Offenheit und Ergriffenheit.

2 Der geheime spirituelle Raum der Kinder

Warum – so lässt sich nun fragen – scheute sich die Religionspädagogik so lange,

² Barbara Städtler-Mach, Seelsorge mit Kindern. Erfahrungen im Krankenhaus, Göttingen 1998, 89.

³ Ebd.

⁴ Karl Rahner, Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Band VII, Einsiedeln 1966, 327.

die Spiritualität von Kindern genauer zu erforschen und weshalb gelingt es offenbar kaum, diese Grundkompetenz von Kindern für religiöses Lernen fruchtbar zu machen? Die gegenwärtigen (kultur-)soziologischen Grundbedingungen für religiöse Lernprozesse sind mittlerweile hinlänglich bekannt, weil ausführlich erforscht und beschrieben. Es findet sich kaum ein/e Religionslehrer/in, der/die nicht von der auffallenden religiös-formalen Unwissenheit von Kindern und Jugendlichen zu berichten weiß und dies nicht beklagt. Während also die formal-religiöse Inkompetenz von Kindern allgemein im Bewusstsein ist, scheint die innere spirituelle Kompetenz von Kindern merkwürdig unbegriffen. Dass dies so ist, hat mit dem Phänomen der kindlichen Spiritualität selber zu tun: Nicht zufällig betitelt Tobin Hart seine Studie aus dem Jahr 2003 „The secret spiritual world of children“⁵: Es ist und bleibt für Erwachsene eine schwierige Herausforderung, die spirituelle Erfahrungswelt der Kinder zu erkennen und zu verstehen: Nicht zuletzt deswegen, weil diese oft auf einer vorsprachlichen Ebene liegt und von den Kindern selbst geschützt wird. Im Rahmen ihrer weltweit berühmt gewordenen Studie „The spirit of the child“⁶ hörten David Hay und Rebecca Nye von Kindern immer wieder, wie schwierig es sei, ihre (spirituellen) sinnlich intensiven Erfahrungen in Worte zu kleiden. Die zehnjährige Jenny, die beim Hören eines Musikstückes fast außer sich geriet, sagte: „Du denkst, es

ist so leicht, wenn man es mitsingt. Aber wenn Du versuchst, es zu erklären [...] dann weißt Du nicht, welche Worte Du wählen sollst.“⁷ Wieder andere gestanden, sie würden über ihre (inneren) Vorstellungen oftmals nicht reden, weil sie fürchten, als stupide ausgelacht zu werden, nicht nur von Freunden, sondern auch von Familienangehörigen.⁸ Hat – so lässt sich fragen – hier ein geheimer gesellschaftlicher Lehrplan schon seine Wirkung getan? Begreifen Kinder schon früh, dass die Rede über spirituelle und religiöse Erfahrungen zu den Tabus zählt? Oder liegt es an der Intimität der Transzendenzerfahrungen selber, dass sie vor einer größeren Öffentlichkeit geschützt werden wollen? Tobin Hart, der Gründer und Leiter des *Child Spirit Institute* in West Georgia schreibt dazu aus eigener Erfahrung: „Two dimensions of spiritual knowing stand out to me from my childhood. Beginning about five years old I remember wondering what this life was all about, wondering who I really was, and asking why these adults around me seemed to be missing what seemed to be important and behaving in ways that seemed so often harmful. Unfortunately, I learned that such questions were not often taken seriously by the adults I encountered so I kept them submerged until many years later. In addition to these radical questions, I also remember being both overjoyed and sometimes overwhelmed by moments in which I was apparently feeling into others – what I have come to call Deep Empathy. As a child I would sometimes experience

⁵ Vgl. Tobin Hart, *Die spirituelle Welt der Kinder. Wie Sie ihre verborgenen Fähigkeiten verstehen und fördern*, München 2007.

⁶ Vgl. David Hay / Rebecca Nye, *The spirit of the child*, London 1998.

⁷ Ebd., 105.

⁸ Vgl. Anton A. Bucher, *Spirituelle Intensiverfahrungen von Kindern* (Jahrbuch für Kindertheologie 6), Stuttgart 2007, 31.

directly how interconnected we really are to one another and to the universe.⁹

3 Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Anerkennung und Förderung der Spiritualität von Kindern

Wenn der Spiritualität von Kindern also ein schwer fassbares Geheimnis anhaftet, wenn sie lange Zeit für religionspädagogische Prozesse kaum Bedeutung zu haben schien, weshalb gerät sie nun Anfang des dritten Jahrtausends zunehmend in den Blick forschenden Interesses? Weshalb können wir in der Religionspädagogik und Pädagogik nicht länger auf sie verzichten?

3.1 Kinder als spirituell begabte Ko-Konstrukteure von Wirklichkeit

Eine erste Antwort findet sich in dem in der (Religions-)Pädagogik aktuellen Bild von Kindern. Es nährt sich aus allgemein-pädagogischen Erkenntnissen, welche zeigen, dass Kinder Subjekte ihrer Bildungs- und Lernprozesse sind. Kinder werden als Ko-KonstrukteurInnen von Wirklichkeit begriffen, die wie Regisseure aus den vorfindlichen Stoffen und Geschichten mittels eigenem Denken und Fühlen, mittels eigen-sinniger Kreativität Neues bauen und konstruieren. Als Subjekte ihrer Bildungsprozesse bringen sie bereits grundlegende Kompetenzen mit, die auf Wachstum und Erweiterung hin ausgerichtet sind. Glaubt man dem Hirnforscher Gerald Hüther,

dann kommen alle Kinder spirituell hoch begabt zur Welt.¹⁰ Die Fähigkeit zu vertrauen, zuversichtlich zu sein, achtsam die Welt wahrzunehmen, sich in andere empathisch einfühlen zu können, verbindliche Beziehungen einzugehen, das Leiden anderer Natur- und Menschenwesen zu erkennen und lindern zu helfen ... all das können Kinder schon in sehr frühen Jahren. Kinder können spielend in einer Tätigkeit versinken, sie vergessen alles um sich herum bei ihren forschenden Tätigkeiten, sie tauchen ein in die Welt der Fantasie und kommen so zu sich selbst. In ihrem Buch „Jedes Kind ist hoch begabt. Die angeborenen Talente unserer Kinder und was wir aus ihnen machen“ (vgl. Anm. 10) beschreiben Gerald Hüther und Uli Hauser aus neurobiologischer Sicht, was erfahrene ElementarpädagogInnen schon lange betonten und was auch die Reformpädagogin Maria Montessori beobachtete: Kinder verfügen über eine intensive Lust, das Leben zu gestalten, über eine Lebens-Begeisterung. Und sie tragen ein Geheimnis in sich, welches über die wahrzunehmende Wirklichkeit hinausweist. Anton Bucher, der im deutschsprachigen Raum einer der ersten war, der sich für die Spiritualität von Kindern stark machte, ist davon überzeugt, „dass Kinder – unterschiedlich stark – zu authentischen spirituellen Erfahrungen fähig sind“¹¹. Diese spirituellen Erfahrungen von Kindern können ihr „authentisches und spontanes Theologisieren stärker beflügeln als beispielsweise katechetische Belehrung“¹². Kinder kommen – wie Ana Maria Rizzuto es einmal ausdrückte – mit

⁹ Tobin Hart, in: <http://childspirit.org/tobin-hart-ph-d/> [Abruf: 10.07.2014]

¹⁰ Gerald Hüther / Uli Hauser, Jedes Kind ist hoch begabt. Die angeborenen Talente unserer Kinder und was wir aus ihnen machen, München 2012.

¹¹ Anton A. Bucher, Spirituelle Intensiverfahrungen von Kindern (s. Anm. 8), 19.

¹² Ebd.

ihrem Gott unter dem Arm zu den ErzieherInnen und LehrerInnen.¹³

Warum aber zeigt sich diese spirituelle Grundverfasstheit bei Kindern im Laufe ihres weiteren Lebens nicht stärker?

3.2 „Gefahr ist.“ Der Mangel an Sinn- erfahrung und Seelennahrung

Eine zweite Antwort kommt aus jener gesellschaftlichen Analyse, welche sich in Anspielung auf Johann Christian Friedrich Hölderlin¹⁴ in der Frage „Gefahr ist. Wächst das Rettende auch?“ bündeln lässt. Die Zeitdiagnosen zur psychischen Befindlichkeit von Kindern und Jugendlichen zeigen auf, dass eine Gefahr besteht: „Die Seele österreichischer Kinder leidet immer öfter: Depressionen, Angststörungen und Autismus nehmen rasant zu. Jedes zehnte Kind ist hyperaktiv, ebenso viele leiden an krankhafter Furcht. In nur drei Jahren stieg die Zahl der verschriebenen Antidepressiva für Zehnjährige laut Hauptverband um mehr als 50 Prozent. Rund 100.000 Kinder in Österreich sind psychisch schwer angeschlagen, schätzt die Expertenorganisation ‚Politische Kindermedizin‘: Der Leistungsdruck ist zu stark, gleichzeitig fehlt immer öfter der familiäre Rückhalt. Viele können sich nicht mehr richtig artikulieren, oft fehlt die Fähigkeit zur Empathie, sie schlagen, trotzen oder kapseln sich ab. Schulärzte sind immer häufiger mit psychosozialen Problemen konfrontiert, für deren Lösung sie nie ausgebildet wurden. Schulpsychologen beklagen, dass sie wegen der Masse der Störungen nur noch die schwersten

Fälle übernehmen können, aber sogar dafür fehlten die Ressourcen.“¹⁵ Kindliche Depressionen, kindliche Autoaggression und Gewalt von Kindern anderen gegenüber verstören uns PädagogInnen und lassen nach den möglichen Ursachen suchen. Der politische Philosoph und Theologie Jürgen Manemann benennt als Kennzeichen unserer gegenwärtigen Gesellschaft den Mangel an tiefer und den Überfluss an platter Diesseitigkeit. „Ist die Erfahrung aber zerstört, so der Psychoanalytiker Ronald D. Laing, wird das Verhalten zerstörerisch. Sowohl der aktive als auch der passive Nihilismus weisen auf einen radikalen Erfahrungsverlust hin. Kinder müssen in einer medialen Konsumwelt voll äußerer Reizüberflutung einen Reizschutz mobilisieren. Je stärker dieser Schutz wird, umso weniger gehen Eindrücke in verarbeitete Erfahrung über.“¹⁶ Die Dauermobilisierung eines Reizschutzes gegenüber der Umwelt führt zu einer allenfalls rudimentären Ausbildung von Empathiefähigkeit. Ohne Empathie, ohne Mitgefühl, kommt Erfahrung und ohne Erfahrung Sinn abhandeln. Die Gefahr der erfahrungslosen Austrocknung von Kinderseelen in einer Kultur der Konzentration auf das Mehr-Haben-Wollen, in einer Kultur des Cool-Sein-Müssens und des Leisten-Müssens, um Anerkennung zu erzielen, diese Gefahr droht flächendeckend beinahe allen Kindern. Spätestens mit dem Schuleintritt sehen sich Kinder einem Wettlauf um das Besser-Sein ausgesetzt. Das zweckfreie Sein tritt in den Hintergrund, jemand zu sein heißt jetzt plötzlich etwas haben oder können zu

¹³ Vgl. *Ana Maria Rizzuto*, *The birth of the Living God*, Chicago 1979.

¹⁴ In *Friedrich Hölderlins* Hymne *Patmos* heißt es: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“. Vgl. http://gedichte.xbib.de/H%F6lderlin_gedicht_236.+Patmos.htm [Abruf: 03.09.2014].

¹⁵ Profil Online, 21.1.2011. <http://www.profil.at/articles/1042/560/280317/seelenpein-immer-kinder> [Abruf: 02.09.2014].

¹⁶ *Jürgen Manemann*, Ja zum Nichts?, in: *Katechetische Blätter* 2 (2013), 91.

müssen, was andere festlegen. Jemand zu sein heißt andere überholen: Konkurrenz statt Kooperation, Angst zu versagen, statt vertrauen dürfen, dass wir es gemeinsam schaffen.

Jene ForscherInnen, die sich mit der Spiritualität von Kindern befassen, treibt – jenseits ihrer unterschiedlichen Zugänge – eine gemeinsame Überzeugung: dass es etwas bei den Kindern zu retten gibt, nämlich die Fähigkeit, sinnlich die Welt zu entdecken, achtsam und offen wahrzunehmen, was ist, die Fähigkeit, Erfahrungen von Humanität machen zu können. Zu retten gilt es die innere Weisheit von Kindern, ihre Fähigkeit, sich verbunden zu fühlen mit Natur und geliebten Menschen.

4 Internationale wissenschaftliche Bewegungen zur Erforschung und Pflege (nurturing) der Spiritualität von Kindern

Seit den 1990er-Jahren sind es vor allem drei Bewegungen innerhalb der Wissenschaft, welche zunehmend die Spiritualität von Kindern wahrzunehmen helfen.

4.1 Die internationale Forschungsbewegung zu Children's Spirituality

Im angelsächsischen Raum hatte der Begriff „spirituality“ immer schon eine breite Resonanz und positive Konnotation. Dies zeigt sich u. a. in den Schulgesetzen Großbritanniens, in denen schon 1944, verstärkt aber seit 1988 der spirituellen Entwicklung

neben der moralischen, kulturellen, mentalen und körperlichen Entwicklung eigenständige Bedeutung zugeschrieben wurde. Ausgegangen wird dabei von einem weiten universalistisch-naturalistischen Verständnis von Spiritualität. So heißt es in einem nationalen Diskussionspapier von 1993: „Dieser Begriff muss verstanden werden als ausgerichtet seiend auf etwas Grundlegendes in der menschlichen Beschaffenheit, das nicht notwendigerweise durch die physikalischen Sinne erfahren und/oder durch die Alltagssprache ausgedrückt wird. Er hat mit Beziehungen zu anderen Menschen zu tun, für Gläubige mit Gott. Er hat zu tun mit der universalen Suche nach individueller Identität – mit unseren Antworten auf herausfordernde Erfahrungen wie Tod, Leiden, Schönheit und den Begegnungen mit Gut und Böse. Er hat zu tun mit der Suche nach Sinn und Ziel des Lebens und mit der Suche nach Werten, nach denen wir leben.“¹⁷ Ausgehend von den Erkenntnissen angelsächsischer WissenschaftlerInnen wie Edward Robinson, David Hay und Rebecca Nye entstand eine weltweite Forschungsbewegung, die seit 1996 in *The International Journal of Children's Spirituality* ihre Studienergebnisse veröffentlicht. Seit dem Jahr 2000 werden jährlich internationale Konferenzen zur Spiritualität von Kindern durchgeführt.¹⁸ Im Rahmen der siebten Konferenz 2006 wurde *The International Association for Children's Spirituality* gegründet, die inzwischen mehr als einhundert Gruppen bzw. Personen aus Staaten wie Großbritannien, Hongkong, Australien, Venezuela,

¹⁷ *National Curriculum Council*, Spiritual and moral development – a discussion paper, York 1993, zit. in: *Delia Freudenreich*, Spiritualität von Kindern – Was sie ausmacht und wie sie pädagogisch gefördert werden kann. Forschungsbericht über die psychologische und pädagogische Diskussion im anglophonen Raum, Kassel 2011, 111.

¹⁸ Im Juli 2014 wurde die 14. Konferenz in Venezuela unter dem Titel: „Our children need peace: the role of the arts, ecology and social networks in children's spirituality“ durchgeführt.

Malta, USA zu ihren Mitgliedern zählt. Die Erkenntnisse dieser internationalen und interdisziplinären Bewegung wurden in der deutschsprachigen Religionspädagogik erst in den letzten Jahren rezipiert. Eine hilfreiche Zusammenstellung verschiedener Ansätze findet sich in dem von Delia Freudenreich vorgelegten Forschungsbericht aus dem Jahr 2009.¹⁹ Als bahnbrechend für die Entwicklung dieser Bewegung können sicher die religionenübergreifenden Studien von Robert Coles²⁰ und David Hay / Rebecca Nye²¹ genannt werden. Motivierend dafür waren auch die religionspsychologischen Veröffentlichungen von Donald Winnicott und Ana Maria Rizzuto.²²

4.2 Kindertheologie

Während die Forschungen zur Spiritualität von Kindern vorwiegend von PsychologInnen und Naturwissenschaftlern angestoßen und auch vorangetrieben wurden, kam der Anstoß zur Kindertheologie aus der Philosophie.²³ Für die Rede von „Kindern als Theologen“ gilt im deutschsprachigen Raum der Salzburger Religionspädagoge Anton Bucher als Wegbereiter: 1989 plädierte er in den Katechetischen Blättern

für ein Ernstnehmen der ersten Naivität von Kindern²⁴, 1992 vertiefte er das Anliegen eines Dialogs auf Augenhöhe mit dem Titel „Kinder als Theologen?“ in der Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde. Er tritt dafür ein, „dass wir mit Kindern in entsprechende Dialoge eintreten und auch bereit sind, von ihnen zu lernen. [...] Vielmehr wird man das Kind in seinen ‚selbständigen Bemühungen‘ unterstützen“. Er hält fest: „Kinder als Theologen zu sehen, aufmerksam zu werden für ihre Vorstellungen etwa über Gott, ist nicht nur ein spannendes Unterfangen, sondern vor allem auch ein lehrreiches. [...] In diesem Sinne wird eine Theologie der Kinder zur heilsamen Herausforderung in uns selbst.“²⁵ Friedrich Schweitzer griff 1997 dieses Anliegen auf, wodurch die Kindertheologie zu einer konfessionenübergreifenden Bewegung heranreifte. Seit 2002 erscheint alljährlich das Jahrbuch der Kindertheologie (gegründet von Anton Bucher und Gerhard Büttner), in dem neueste Forschungsergebnisse und didaktische Modelle vorgestellt werden.

Die Kindertheologie bezieht sich auf ein subjektorientiertes Bild von Kindern: Kinder stellen von sich aus Fragen, sie können transzendieren, sind fähig, eine ei-

¹⁹ *Delia Freudenreich*, *Spiritualität von Kindern* (s. Anm. 17).

²⁰ *Robert Coles*, *Wird Gott naß, wenn es regnet? Die religiöse Bilderwelt der Kinder*, Hamburg 1992.

²¹ *David Hay / Rebecca Nye*, *The Spirit of the Child* (s. Anm. 6).

²² *Ana Maria Rizzuto*, *The birth of the Living God*, Chicago 1979; *Donald W. Winnicott*, *Playing and Reality*, New York 1971.

²³ Die Bewegung des Philosophierens mit Kindern, der Kinderphilosophie begann in den USA Ende der 1960er-Jahre, als Matthew Lipman intensive Studien zum Philosophieren mit Kindern betrieb und 1974 das „Institute for the Advancement of Philosophy for Children“ gründete. In Deutschland wurde dies von dem Philosophen Ekkehard Martens aufgegriffen. Seit 1999 wird die Bewegung auch von der UNESCO unterstützt.

²⁴ *Anton A. Bucher*, „Wenn wir immer tiefer graben ... kommt vielleicht die Hölle.“ Plädoyer für die erste Naivität, in: *Katechetische Blätter* 9 (1989), H. 114, 654–662.

²⁵ *Anton A. Bucher*, *Kinder als Theologen?*, in: *RL. Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde* 1 (1992), H. 21, 19–22.

gene Theologie zu entwickeln und haben Antworten, auf die wir hören und die wir versuchen zu verstehen, ehe korrigiert wird.²⁶ 2007 widmet sich das Jahrbuch für Kindertheologie explizit der Spiritualität von Kindern. Anton Bucher vertritt darin die These, „dass das Anliegen von Kindertheologie zu erweitern ist. Nicht nur die behutsame und respektvolle Rekonstruktion der religiösen Vorstellungen und Ideen von Kindern (Theologie der Kinder), aber auch nicht nur das Theologisieren mit ihnen sowie die wohlbedachten Angebote im Sinne einer Theologie für Kinder, sondern auch das bedächtige Aufspüren jener Erfahrungen, die ihrem Theologisieren vorausgehen und dieses allererst ermöglichen und nähren“²⁷ fordert er nun ein. Er begründet dieses neue Anliegen mit der These, „dass die Initialzündung von Religion mitsamt ihren Theologien solche Erfahrungen sind, die üblicherweise als spirituell bezeichnet werden“²⁸.

4.3 Der Achtsamkeits-Diskurs in Pädagogik, Psychologie und Medizin

Ein im deutschsprachigen Raum bemerkenswerter Diskurs zeigt sich jüngst in der allgemeinen Pädagogik, Psychologie und Medizin: Immer öfter finden sich in Publikationen direkte oder indirekte Verweise auf die Bedeutung von Spiritualität. So veröffentlichte beispielsweise der Kinderarzt und Kinderpsychiater Alexander

von Gontard im Kohlhammer Verlag 2012 ein Buch mit dem Titel „Spiritualität von Kindern und Jugendlichen“ und bedauert darin, dass kindliche Spiritualität bislang in Psychologie, Psychotherapie, Medizin und Pädagogik zu wenig wahrgenommen wurde. Eine Pädagogik der Achtsamkeit entwickelte Nils Altner in seinem 2009 im Kösel Verlag erschienen Band: „Achtsam mit Kindern leben. Wie wir uns die Freude am Lernen erhalten“. Darin stellt er mit Bezugnahme auf Gesundheitsforscher wie Jon Kabat-Zinn eine systematische Kultivierung von Achtsamkeit als Möglichkeit vor, Gesundheit und Wohlbefinden, Stressbewältigung und Selbstvertrauen bei Kindern zu fördern.

5 Aspekte kindlicher Spiritualität nach Rebecca Nye und Tobin Hart

Im Folgenden seien kurz die Ergebnisse zweier qualitativ-empirischer Studien herausgegriffen, welche wesentliche Aspekte zum Verstehen kindlicher Spiritualität skizzieren. Die Psychologin Rebecca Nye führte mit 38 Kindern im Alter zwischen 6/7 bzw. 10/11 Jahren jeweils 2 bis 3mal 30-minütige Einzelgespräche in Birmingham und Nottingham.²⁹ Dabei wählte sie eine offene Herangehensweise, die sich nicht auf eine explizit religiöse Terminologie beschränkt: „Den Kindern gerecht zu werden bedeutet, unter die Oberfläche

²⁶ Vgl. Anton A. Bucher (Hg.), *Mittendrin ist Gott. Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod* (Jahrbuch für Kindertheologie 1), Stuttgart 2002.

²⁷ Anton A. Bucher, *Spirituelle Intensiverfahren von Kindern* (s. Anm. 9), 18.

²⁸ Ebd.

²⁹ Die Kinder gingen in jeweils eine Grundschule in Birmingham und Nottingham. Die Kinder kamen überwiegend aus der unteren Mittelschicht, Mädchen und Jungen waren zahlenmäßig gleich vertreten, der Großteil der Kinder gehörte keiner Glaubensrichtung an, zwei Kinder waren römisch-katholisch, vier Kinder muslimischen Glaubens, vier Kinder gehörten der Kirche von England an. Vgl. *Delia Freudenreich*, *Spiritualität von Kindern* (s. Anm. 17), 56f.

ihrer Wortwörtlichkeit und ihres begrenzten Wissens und logischen Denkens zu schauen.³⁰ Für Nye sind „neben den empirischen Erfahrungen auch die spirituellen Gefühle, Gedanken, Haltungen, Tätigkeiten und Fantasievorstellungen der Kinder wichtig.“³¹ Im Vorfeld erstellte sie gemeinsam mit dem Spiritualitätsforscher und Biologen David Hay Kategorien zur Identifikation kindlicher Spiritualität. Diese lassen sich in drei Punkten zusammenfassen:

1. „Empfinden für bestimmte Bewusstseinszustände (awareness sensing): vor allem in Form der Konzentration auf das Hier und Jetzt (here and now), aber auch in Form eines In-Übereinstimmungs-Seins (tuning), in Form eines Zustandes fließender Aktivität (flow) oder für die Sprache des Körpers (focusing).

2. Gespür für das Geheimnisvolle der Wirklichkeit (mystery sensing): ausgedrückt in Ehrfurcht und Sich-Wundern (awe and wonder) und in einem Sich-Vorstellungen-Machen (imagination).

3. Gefühl für Wertvolles (value sensing): ausgedrückt in Freude und Verzweiflung, der Überzeugung oder Hoffnung, dass letztlich alles gut ist (ultimate goodness), sowie Sinngebung (meaning).³²

Im Nachhinein erwiesen sich diese Kategorien als durchaus zutreffend und Nye konnte feststellen, dass jede Kategorie und Unterkategorie mindestens einmal in

den Textpassagen auftrat, die sie als Belege für die Spiritualität der Kinder herangezogen hat. Die Gespräche mit den Kindern haben Nye zu der Einsicht geführt, dass deren Spiritualität einen je individuellen Charakter aufweist, der die einmalige Disposition eines jeden Kindes widerspiegelt, Ausdruck der jeweiligen einzigartigen Persönlichkeit ist.³³ Dennoch konnte sie nach der Analyse aller Gespräche eine Kernkategorie nennen, die sich erst allmählich aus dem Datenmaterial herauskristallisiert hatte: Es ist „Beziehungsbewusstsein“ (relational consciousness), das die Spiritualität von Kindern durchzieht. Dabei handelt es sich um eine ungewöhnlich starke (reflektierte) Bewusstheit, die sich darin zeigt, wie das Kind sich selbst in seinem Verhältnis zu anderen, zu sich selbst, zu Gott und zur Umwelt sieht.³⁴ An dieser Stelle sei die Aussage eines 6-jährigen angeführt, welche von einer meiner Studentinnen im Rahmen ihrer Bachelorarbeit dokumentiert wurde. Auf die Frage, was er über Gott denkt, zeigt Tobit³⁵ der Studentin seine Zeichnung und sagt: „Das ist Gott mit den Schutzengeln. Die sind Freunde von Gott und schützen den Menschen.“ Dann meint er: „Die Schutzengel sollen den Gott schützen, weil ich ihn nicht sterben lassen möchte. Wenn ich ihn sehen könnte, möchte ich mit ihm spielen.“³⁶ Nach Tobit ist Gott selber in Beziehung: zu Schutzengeln und zu den Menschen. Wie andere Kinder äußert er

³⁰ Ebd., 35.

³¹ Ebd., 36.

³² *David Hay / Rebecca Nye, The Spirit of the Child* (s. Anm. 6) (zit. nach *Delia Freudenreich, Spiritualität von Kindern* [s. Anm. 17], 37).

³³ *Delia Freudenreich, Spiritualität von Kindern* (s. Anm. 17), 83.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Name des Jungen geändert.

³⁶ *Minoosh Sorkhkamal Zadeh, Gottesbilder und Gottesvorstellungen von Kindern in einem multikulturellen Kindergarten. Darstellung, Analyse und Schlussfolgerungen für interreligiöse Bildung im Elementarbereich, unveröff. Bachelorarbeit, Linz 2013.*

den Wunsch, mit Gott spielen zu können. Mit anderen zu spielen bedeutet für Kinder in intensiver Verbindung zu sein. Die Aussage, Gott nicht sterben lassen zu wollen, verdeutlicht, dass er eine intensive Nähe zum Göttlichen verspürt, die er nicht missen möchte. Weshalb er diese Sehnsucht nach Nähe verspürt, bleibt sein Geheimnis.

Robinson spricht von einer „vitalen eigenen Erfahrung“, die schon Kinder in Bezug auf Transzendenz machen können. Sie hat individuellen Charakter, drückt auch die persönliche Authentizität aus, das „Geheimnis des eigenen Selbst“, dem man treu bleiben sollte. Er plädiert dafür, diese frühen Kindheitserfahrungen als vollwer-

tige spirituelle Erfahrungen zu begreifen und zu achten.

Tobin Hart, Professor für Psychologie in West Georgia, studierte in einer fünfjährigen Feldforschung die Spiritualität von Kindern, wobei er von einem universalistisch-naturalistischen Spiritualitätsverständnis ausging.³⁷ Spiritualität ist für ihn jene „nicht messbare Kraft bzw. das Mysterium, das alle Dinge belebt. Kinder haben seinen Erkenntnissen zufolge geheime spirituelle Erfahrungen und Fähigkeiten, welche er in vier Bereiche gliedert: Weisheit, Wundern und Staunen, Beziehungen und das Sehen des Unsichtbaren. *Weisheit* ist für Hart die erste Komponente: Kinder haben die Fähigkeit, gleich in das Herz der Sache vorzudringen und das Wesentliche zu erkennen. Augenblicke des *Wunderns und Staunens* (die zweite Komponente) gehen bei Kindern oft mit Erfahrungen von Einheit und Zeitlosigkeit einher. Hier nennt er das Erleben der achtjährigen Miranda, die am Meer mit den Wellen spielte und ihm danach sagte: „Ich war das Wasser [...] Ja, das war fantastisch. Ich war das Wasser. Ich liebe es und es liebt mich. Ich weiß nicht, wie ich es sonst erklären soll.“³⁸ Die dritte Komponente besteht in der empathischen *Beziehungsfähigkeit* von Kindern. Kinder sind in der Lage, sich in andere Personen oder anderes Leben, auch und gerade das von Tieren einzufühlen. Mit der vierten Komponente, dem *Sehen von Unsichtbarem*, meint er, dass Kinder auch visionäre und übersinnliche Erfahrungen machen können. An einer Stelle schreibt Hart: „Sie [Kinder] verfügen

Weiterführende Literatur:

Delia Freudenreich, Spiritualität von Kindern – Was sie ausmacht und wie sie pädagogisch gefördert werden kann. Forschungsbericht über die psychologische und pädagogische Diskussion im anglophonen Raum, Kassel 2011.

Tobin Hart, Die spirituelle Welt der Kinder. Wie Sie ihre verborgenen Fähigkeiten verstehen und fördern, München 2007.

Alexander von Gontard, Spiritualität von Kindern und Jugendlichen. Allgemeine und psychotherapeutische Aspekte, Stuttgart 2013.

Eugene C. Roehlkepartain / Pamela Ebsytne King / Linda Wagener / Peter L. Benson (Hg.), The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence, Thousand Oaks–London–New Delhi 2006.

³⁷ Vgl. *Delia Freudenreich*, Spiritualität von Kindern (s. Anm. 17), 369; *Tobin Hart*, The secret spiritual world of children, Makawao 2003.

³⁸ *Tobin Hart*, Die spirituelle Welt der Kinder. Wie Sie ihre verborgenen Fähigkeiten verstehen und fördern, München 2007, 65.

vielleicht noch nicht über die sprachlichen Möglichkeiten oder das logische Denken eines Erwachsenen, doch dafür können sie sich den tiefen Bewusstseinsströmungen öffnen. Und vielleicht steigt durch diese Öffnung eine ruhige, leise Stimme, eine Perle der Erkenntnis oder ein Engel hervor.³⁹

6 Forschungs- und Entwicklungsdesiderate für eine spiritualitätssensible Religionspädagogik und -didaktik

Spiritualität von Kindern – so zeigen die aktuellen Studien – hat mit Beziehungsbewusstsein, mit Verbundenheit, mit der Fähigkeit zu Empathie, zum Mitleiden sowie mit Erfahrung zu tun. Wie lässt sich diese sinngebende Grundkompetenz bei Kindern „pflegen“ (nurturing), welche Lernatmosphären, welche Lernkulturen und Lernorte braucht es, damit Kinder in diesen Fähigkeiten wachsen und diese im Laufe ihres Lebens nicht verlieren?

Eine erste Antwort lässt sich aus der Haltung der ForscherInnen ableiten, welche den Kindern die Möglichkeit gaben, Aspekte ihrer Spiritualität zu zeigen und in Worte zu fassen: Sie zeigen sich in hoher Weise selbstreflektiert, transparent und offen in Bezug auf ihre eigene Spiritualität und ihre eigenen Erfahrungen. Zum anderen lassen sie sich in absichtloser Offenheit für die Gefühls-, Gedanken- und Vorstellungswelt der Kinder ein und sind als Hörende bereit, von diesen für ihre eigene spirituelle Weiterentwicklung zu lernen. Es braucht eine Religionsdidaktik des großen Ohres und des weiten Herzens, die es ver-

steht, geheime Erfahrungsräume mit den Kindern zu betreten sowie Orte und Zeiten für Erfahrungen bereitzustellen. Anders ausgedrückt: Spirituelle Bildung, welche zugleich Herzensbildung ist, braucht Herzenszeit. Spirituelle Bildung braucht Orte und Zeiten, an denen Mädchen und Jungen auf den Schlag ihres Herzens, die Wellen ihres Atems lauschen können und sich selber in ihrem „here and now“ zum Ausdruck bringen können. Wie weit solche Zeiten und Räume im Rahmen öffentlicher Bildungseinrichtungen möglich sind, wird zu erforschen bzw. in der Folge zu erkämpfen sein. Darüber hinaus sind die Kirchen gefordert, seelsorglich-spirituelle Räume für Kinder zu öffnen und in diesen in aller Offenheit von und mit ihnen zu lernen. Zuletzt sei auf eine spezielle Form spiritueller Begleitung von Kindern und Jugendlichen hingewiesen, die es in der christlichen Tradition ansatzweise schon gegeben hat und die in anderen Kulturen von großer Bedeutung ist: die spirituelle Mentorenschaft. Taufpaten, Firmpaten, aber auch andere Erwachsene können eine wichtige Rolle in der spirituellen Begleitung von Kindern einnehmen – vorausgesetzt sie sind bereit, sich mit ihren eigenen spirituellen Erfahrungen auseinanderzusetzen und in aller Offenheit von den Kindern und Jugendlichen zu lernen.

Die Autorin: Hochschulprofessorin Mag.^a Dr.ⁱⁿ habil. Silvia Habringer-Hagleitner ist Leiterin des Instituts zur Ausbildung für Religionslehrer/innen an der Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz. Ihr Forschungsschwerpunkt liegt in der Religions- und Spiritualitätsbildung in der frühen Kindheit.

³⁹ Ebd., 37.

Kinder fragen – Kinderfragen?

◆ „Wer, wie, was? Wieso weshalb, warum? Wer nicht fragt, bleibt dumm.“ So heißt es im Intro der beliebten Kinderserie „Sesamstraße“ schon seit mehr als 40 Jahren. Das Fragen ist eine besondere Kompetenz der Kinder, ebenso wie das Staunen. Neugier und Offenheit sind ihre Form der Weltzuwendung. An der Katholisch-Theologischen Privatuniversität in Linz wurde zwischen 2005 und 2009 mit großem Erfolg ein Kinder-Uni-Projekt durchgeführt. Die Kinder gaben die Themen der Vorlesungen und Seminare selbst vor, mit Fragen, die sie stellten und die gesammelt wurden. Wir dokumentieren hier eine Auswahl dieser Fragen, die Volksschulkinder an die Lehrenden der Universität gerichtet haben. (Redaktion)

- Wieso gibt es so viele Gedanken?
- Stimmt alles, was in der Bibel steht?
- Warum wird die Bibel nicht weitergeschrieben?
- Wozu ist die Bibel gut?
- Warum haben sich die Löwen beim Daniel nicht zubeißen getraut? Gott kann ihnen ja die Mäuler nicht zuhalten?
- Warum gibt es Jesus?
- Hat Jesus den Glauben erfunden?
- Warum gibt es Menschen?
- Warum sind Buben anders als Mädchen?
- Wie hat Gott eigentlich die Erde geschaffen, er hat ja nicht so lange Arme?
- Wie ist Gott entstanden?
- Warum liebt Gott uns?
- Warum spüren jetzt noch Menschen etwas von Gott?
- Warum müssen unschuldige Menschen sterben?
- Warum helfen die reichen Menschen den armen nicht?
- Warum hilft Gott den Menschen nicht, die auf der Straße wohnen?
- Warum freuen sich Menschen, wenn es Krieg gibt?
- Ich will wissen, wieso Eltern sich immer streiten.
- Warum haben andere Menschen sich selber nicht mehr gerne?
- Wenn Leute sterben, was passiert dann?
- Wie ist der Glaube entstanden?
- Warum ist Religion so wichtig?
- Was ist ein Ungläubiger?
- Warum gibt es Feiertage?
- Warum hat der Pfarrer so ein komisches Gewand?
- Sind wir wirklich alle Schwestern und Brüder?
- Warum heißt die Kirche Kirche?
- Warum darf ein Pfarrer keine Kinder kriegen?

Paloma Fernández de la Hoz / Magdalena M. Holztrattner

Zwischen Perspektivenlosigkeit und Ausgrenzung

Kinderarmut aus der Sicht der Katholischen Soziallehre

◆ Wer arm ist, dem bieten sich weniger Möglichkeiten im Leben. Das ist eine Erfahrung, die auch schon Kinder trifft. Ausgrenzung in der Gruppe der Gleichaltrigen, frühe Einsamkeitserfahrungen und Perspektivenlosigkeit sind Folgeerscheinungen. Arme Kinder haben erwiesenermaßen weniger Chancen im Leben. Das ist ein himmelschreiender Skandal, der die Kirche und ihre Pastoral herausfordert. Es geht darum, nicht nur von der Option für die Armen zu sprechen, sondern diese auch umzusetzen und an der Seite jener zu stehen, die zu den schwächsten in der Gesellschaft gehören – der Kinder. (Redaktion)

Kinder sind das Wertvollste, das eine Gesellschaft haben kann. Sie verkörpern die Zukunft einer Gruppe. Davon spricht auch die Katholische Soziallehre, die treu der biblischen Tradition¹ immer wieder ein besonderes Augenmerk auf das Wohl von Kindern² legt: „Kein Land der Welt, kein politisches System kann anders an seine eigene Zukunft denken als nur mit dem Blick auf diese neuen Generationen, die von ihren Eltern das vielfältige Erbe an Werten, Verpflichtungen und Hoffnungen der Nation, zu der sie gehören, zusammen

mit dem Erbe der gesamten Menschheitsfamilie übernehmen.“³

Die vorrangige Option der Kirche für die Armen und mit den Armen stellt von Armut Betroffene ins Zentrum. Arme werden damit zum Gradmesser für die Glaubwürdigkeit und Lebensnähe kirchlichen Lehrens und Handelns. Am Umgang mit den Ausgeschlossenen, Armen und Verachteten – mit dem „Abfall“⁴ einer Gesellschaft – kann die Liebe eines Menschen und einer Kirche zu Gott und zu den Mitmenschen geprüft werden (vgl.

¹ Biblische Autoren verweisen die LeserInnen immer wieder auf die besondere Sorge um (rechtlose) Waisenkinder, Witwen, Fremde und (materiell) Arme.

² Unter „Kind“ werden in dieser Arbeit Menschen bis zu ihrem 14. Lebensjahr verstanden.

³ Johannes Paul II., Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen (2. Oktober 1979), Nr. 21; siehe auch: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu_ge.html [Abruf: 28.07.2014].

⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, Nr. 65; siehe auch: http://www.kirchen.net/upload/44844_Dokument_Aparecida_2007.pdf (Abruf: 28.07.2014); Franziskus, Evangelii Gaudium (2013), Nr. 53; siehe auch: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [Abruf: 28.07.2014].

Am 5,21–24; Lk 4,18 f. parr.; Mk 25,40; Jak 2,14–26).

Die besondere Sorge der Kirche – und damit aller Gläubigen – um die Armen einer Gesellschaft bekommt ihre dringliche Note in der Fokussierung dieser Sorge auf Kinder als primäre Zielgruppe kirchlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Handelns, „sowohl wegen der Möglichkeiten, die sie anbieten, wie auch auf Grund der Verletzbarkeiten, denen sie ausgesetzt sind“⁵. Die Katholische Soziallehre verweist darauf, dass die Kluft zwischen materiell Armen und Reichen in Mitteleuropa weiter wächst. Der Anteil jener, die unter Armut leiden, beläuft sich auf knapp 6 % aller Kinder und Jugendlichen.⁶ Dieser Skandal in diesen reichsten Ländern der Welt wirkt sich nachhaltig negativ auf ihre Kinder aus. Die zunehmende Zahl von Kindern, die auch in reichen Ländern in Armut aufwachsen, wirft die Frage nach den Faktoren auf, die diese Dynamik nähren. Eine sehr begrenzte, bloß monetarische Auffassung von Armut würde viele Faktoren außer Acht lassen, die zu Wohlfahrtsdimensionen führen, die für die Entwicklung der Kinder unentbehrlich sind.

Armut ist komplex, mehrdimensional und kontextbezogen.⁷ Armut hat zu tun mit der Leugnung oder Einschränkung der

Menschenrechte.⁸ Der Begriff der sozialen Ausgrenzung verweist auf Dimensionen der Deprivation (mangelnden Teilhabe), die nicht direkt quantifizierbar sind. Dazu zählen Phänomene wie soziale Isolierung, Stigmatisierung, mangelnder Zugang zu Gütern und Services, Erfahrungen von Misshandlung, Beeinträchtigungen des eigenen Wohlbefindens usw.⁹ Bei all diesen Prozessen kommt es zu komplexen Wechselwirkungen zwischen den sozialen Lebensbedingungen und dem Handeln der Betroffenen. Das Wissen über Ausgrenzungsverläufe von Kindern ist weiterhin mangelhaft. Noch immer stehen Erwachsene im Mittelpunkt der meisten Armutsstudien und der Wahrnehmung der Öffentlichkeit. Kinder werden im Zusammenhang mit dem Familienleben oft hauptsächlich als Kostenfaktoren oder als Objekte sozialer Prozesse bzw. der Behandlung durch Erwachsene sichtbar. Phänomene wie Armut und soziale Ausgrenzung prägen das Leben von Kindern aber anders, da Kinder anders als Erwachsene auf prekäre Lebensbedingungen reagieren. Dies alles erklärt die Bedeutung von Indikatoren, die für das Monitoring von Armutsprozessen herangezogen werden.¹⁰ So wird in den letzten Jahren verstärkt das Augenmerk auf die spezifische Betroffenheit von Kindern

⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida* 2007 (s. Anm. 4), Nr. 438.

⁶ *Statistik Austria* (ÖSTAT), *Einkommen, Armut und Lebensbedingungen. Ergebnisse aus EU-SILC 2006*, Wien 2008.

⁷ *Gerhard Beisenherz*, *Kinderarmut in der Wohlfahrtsgesellschaft – das Kainsmal der Globalisierung*, Opladen 2002; *Innocenti Research Centre*, *Child poverty in rich countries*, Florenz 2005.

⁸ Vgl. *Johannes Paul II.*, *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Nr. 15; siehe auch: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_ge.html [Abruf: 28.07.2014].

⁹ UNICEF, *The State of the World's Children. Celebration of 20 Years of the Convention on the Rights of the Child*, New York 2009; http://www.unicef.org/rightsite/sowc/pdfs/SOWC_Spec%20Ed_CRC_Main%20Report_EN_090409.pdf [Abruf: 11.09.2014].

¹⁰ In dieser Hinsicht hat die UNICEF eine Pionierleistung mit der Entwicklung eines Multidimensional Poverty Index (MPI) erbracht.

gelegt, sowie auf die Art und Weise, wie sie auf Armut reagieren.¹¹ Die Volkshilfe Österreich hat Ende 2013 einen Bericht veröffentlicht, durch den Armutsprozesse von Kindern hierzulande aus dieser multidimensionalen Perspektive verfolgt werden können.¹² Das Innocenti-Institut der UNICEF für die OECD-Länder hat Indikatoren für Armut bzw. Wohlstand von Kindern entwickelt, die den prozessualen und komplexen Charakter von Armut im Leben von Kindern sichtbar machen und einem multidimensionalen Begriff von Armut entsprechen.¹³ Diese Indikatoren implizieren, Kinder nicht nur als Objekte, sondern auch als Informationsquellen und handelnde Subjekte zu berücksichtigen.

1 Kinder weltweit

Die Zahl von Kindern, die in Elend leben und als ArbeiterInnen, SoldatInnen, OrganspenderInnen oder sexuelle Objekte ausgebeutet werden, ist nach wie vor hoch. Die Hälfte von ihnen lebt unterhalb der internationalen Grenze von absoluter Ar-

mut (1,25 US-Dollar pro Tag). Über acht Millionen Kinder – circa 22.000 täglich – sterben jedes Jahr an den Folgen von Unterernährung, vermeidbaren Krankheiten und Armut.¹⁴ All diese Angaben sind zumindest in groben Zügen bekannt. Meistens werden sie aber als Folge wirtschaftlicher Unterentwicklung gesehen, für welche die betroffenen Länder die Hauptverantwortung tragen, was die BewohnerInnen der Industrieländer zwar bedauern, aber scheinbar nicht ändern können. Diese Haltung kritisiert Papst Franziskus als „Globalisierung der Gleichgültigkeit“¹⁵.

Denn der Grund für das Elend so vieler Kinder liegt vor allem in der Gesamtentwicklung unserer Welt. So kommt es zu einem ungeheuren Ungleichgewicht zwischen technischem und sozialem Fortschritt, zu einer „institutionalisierten Schizophrenie“¹⁶, durch die sich ein „systemischer Zusammenhang“ zwischen ökonomischem Wachstumsmodell und der Zerstörung von Kinderleben entwickelt.¹⁷ Diese sozialen Ungleichheiten werden durch Gender-Diskriminierung entlang der Lebenszyklen verstärkt, wodurch die Lebenssituation von

¹¹ Vgl. *Alberto Minujin*, Making the Case for Child Poverty, in: *Isabel Ortiz / Louise Moreira Daniels / Sólrún Engilbertsdóttir* (Hg.), *Child poverty and inequality. New Perspectives*, New York u. a. 2012, 14–18; http://www.unicef.org/socialpolicy/files/Child_Poverty_Inequality_FINAL_Web_web.pdf [Abruf: 11.09.2014].

¹² *Verena Fabris* u. a., *Kinderarmut in Österreich. Bericht Oktober 2013*, Wien 2013; siehe auch: <https://www.volkshilfe.at/images/content/files/kinderarmut/Bericht-Kinderarmut-Volkshilfe-Langfassung-16-10-13.pdf> [Abruf: 28.07.2014].

¹³ *Innocenti Research Centre*, *Child Poverty in Perspective: An Overview of Child Well-Being in Rich Countries*, Florenz 2007; *Chris de Neubourg / Marlous de Milliano / Ilze Plavgo*, *Lost (in) Dimensions: Consolidating progress in multidimensional poverty research*, Innocenti Working Paper No. 2014-04, Florenz 2014, 20–24; *Yekaterina Chzehn / Chris de Neubourg*, *Multiple Overlapping Deprivation Analysis for the European Union (EU-MODA): Technical Note*, Innocenti Working Paper No. 2014-01, Florenz 2014.

¹⁴ *Isabel Ortiz / Louise Moreira Daniels / Sólrún Engilbertsdóttir* (Hg.), *Child poverty and inequality* (s. Anm. 11), 1.

¹⁵ *Franziskus*, *Evangelii Gaudium* (s. Anm. 4), Nr. 54.

¹⁶ *Gerhard Beisenherz*, *Kinderarmut in der Wohlfahrts-Gesellschaft* (s. Anm. 4), 82.

¹⁷ *Manuel Castells*, *La era de la información. Bd. III: Fin del milenio*, Madrid 1997, 185; 188; 176 ff.

armutsbetroffenen Mädchen weltweit noch einmal verschlimmert wird.¹⁸

Man geht selbstverständlich davon aus, dass Kinder in demokratischen Gesellschaften, in denen auch „die Kindheit entdeckt“¹⁹ wurde, am besten leben können. Wohlstand ist aber nicht für alle gegeben: Der Anteil der in Armut lebenden Kinder hat in den meisten wirtschaftlich hoch entwickelten Ländern zugenommen.²⁰ Dieses Phänomen scheint sich zu konsolidieren und in engem Zusammenhang zu stehen mit der jüngsten Wirtschaftskrise (seit 2009), sowie mit zunehmenden ökonomischen Ungleichheiten zwischen den Ländern.²¹ Dies alles macht es erforderlich, jene Prozesse genauer zu erfassen, die Armut und soziale Ausgrenzung von Kindern verursachen und festigen.

2 Materielle Armut und soziale Ausgrenzung: Sechs Dimensionen von Kinderarmut

Das Innocenti Research Institute veröffentlichte 2007 eine vergleichende Studie, die auf Angaben verschiedener Mitgliedsländer der OECD basiert.²² Die dabei analysierten sechs Dimensionen von Kinderarmut sind: materieller Wohlstand, Gesundheit und Sicherheit, Wohlstand bezüglich Bildung und Erziehung, Beziehungen in der Familie und mit Gleichalt-

rigen, Verhaltensweisen und Risiken und schließlich subjektiver Wohlstand. Diese werden anhand von 40 Indikatoren beobachtet, die für das Leben von Kindern aus der Perspektive der Kinderrechte relevant sind.

2.1 Materieller Wohlstand

Relative materielle Armut ist ein notwendiger, aber unzureichender Indikator für die Messung von Kinderarmut, da das Familieneinkommen nichts über das Familienleben und die Prioritätensetzung bei den Ausgaben aussagt, die von Erwachsenen bestimmt werden und zuweilen zu Lasten der Bedürfnisse der Kinder ausfallen können.

2007 sind in Österreich von den knapp 1,8 Mio. Kindern und Jugendlichen 96.000 (5 %) manifest arm, 174.000 (10 %) sind armutsbedroht und 299.000 (17 %) erleben in diesem Zusammenhang auch Deprivation. Damit stellt die Gruppe der Kinder und Jugendlichen knapp ein Drittel aller Armutsgefährdeten in Österreich dar. Auch in Deutschland sprechen Berichte von gravierenden Risiken im Hinblick auf Einkommensarmut, Wohnraumversorgungsquoten, überproportionale Armutsbetroffenheit der unter 15-jährigen.²³ In der Schweiz lebte 2003 jedes zehnte Kind in Armut.²⁴

¹⁸ UNICEF, *The State of the World's Children 2007. Women and Children – The double dividend of gender equality*, New York 2007, 4–7.

¹⁹ Berühmter Ansatz des Historikers Philippe Ariès. *Ders., Geschichte der Kindheit*, München 1975.

²⁰ *Gerison Lansdown, The evolving capacities of the child (Innocenti Insight 11)*, New York 2005.

²¹ EUROCHILD-Report, *How the economic and financial crisis is affecting children & young people in Europe*. January 2011; siehe auch: <http://www.eurochild.org> [Abruf: 28.05.2014].

²² Vgl. *Innocenti Research Centre, Child Poverty in Perspective* (s. Anm. 13).

²³ Vgl. *Gerhard Beisenherz, Kinderarmut in der Wohlfahrtsgesellschaft* (s. Anm. 4).

²⁴ Vgl. *Christin Kehrli / Carlo Knöpfel, Handbuch Armut in der Schweiz*, Luzern 2006.

2.2 Gesundheit, Essen und Wohnen

Die Gesundheit von Kindern hängt stark mit dem primären Gesundheitsverhalten (z. B. Essgewohnheiten) zuhause ab. Es zeigt sich eine deutliche Verbindung zwischen Gesundheitsverhalten, ökonomischem Status und Bildung. Das ist allerdings ein komplexer Punkt, denn ungesunde Essgewohnheiten bei Kindern aus armen Familien resultieren oft aus der Notwendigkeit zu sparen.²⁵

Ein neues Gesundheitsproblem, das Kinder besonders betrifft, ist Übergewicht. 2010 war Fettleibigkeit weltweit die sechshäufigste Todesursache. In Österreich sind 12,8% der Bevölkerung übergewichtig und 24% der 7–14-jährigen Schulkinder übergewichtig oder fettleibig (adipös bzw. schwer übergewichtig).²⁶ Tendenz steigend. Dadurch werden konträre Marketing-Interessen sichtbar: Zum einen wird in der Bevölkerung – allen voran unter jungen Menschen – ein übertrieben schlankes Schönheitsideal verbreitet. Zum anderen fördert die Nahrungswirtschaft *fast food*-Produkte, welche Fettleibigkeit fördern. So kommt es zum Paradoxon, dass dieselben Mechanismen, die Unterernährung auf einigen Kontinenten bzw. in Bevölkerungsschichten verursachen, auf anderen Kontinenten bzw. in Bevölkerungsschichten Übergewicht fördern.²⁷

Die physische Gesundheit von Kindern hängt auch von Maßnahmen zur

Verbesserung von Bildung und Wohnen ab.²⁸ Gesundheit und Sicherheit stehen in enger Verbindung zum physischen Raum, in dem Kinder leben. Dieser wirkt bei armen und armutsgefährdeten Familien gewissermaßen als Katalysator schlechter Lebensbedingungen: Arme Familien – und darunter vor allem Migrantenfamilien – müssen unterdurchschnittliche und teilweise gesundheitsschädliche Wohnverhältnisse in Kauf nehmen, wobei der Raum für Kinder meist sehr knapp bemessen ist. Hinzu kommt das Phänomen der regionalen Ausgrenzung: In Gegenden – Regionen, Gemeinden oder Stadtbezirken – mit mangelnden Dienstleistungen und schlechter Infrastruktur akkumulieren sich die Deprivationsfaktoren. Soziale Kontraste verlaufen jedoch nicht nur zwischen Stadt und Land, sondern vermehrt auch im Inneren beider Räume.

2.3 Wohlstand in Bildung und Erziehung

Bildung und Erziehung sind Schlüsselfaktoren für die Zukunftschancen von Kindern, da sie ihnen soziale Integration und Eingliederung in den Arbeitsmarkt ermöglichen. Die Bedeutung der Bildung beginnt bereits bei der Kinderbetreuung sowie in den ersten Schuljahren, wo Grundkompetenzen – darunter auch sprachliche – entwickelt werden, oder eben nicht. Die Aufmerksamkeit auf ein umfassendes Ver-

²⁵ Statistik Austria (ÖSTAT), Einkommen, Armut und Lebensbedingungen. Ergebnisse aus EU-SILC 2005, Wien 2007.

²⁶ Ärztekammer Österreich: http://www.aerztekammer.at/medizin/-/asset_publisher/Td0a/content/id/1888664 [Abruf: 25.05.2014].

²⁷ Luis de Sebastián, Un planeta de gordos y hambrientos. La industria alimentaria al desnudo. Barcelona 2008.

²⁸ Elisabeth Pochobradsky u. a., Soziale Ungleichheit und Gesundheit. Endbericht im Auftrag des Bundesministeriums für Soziale Sicherheit und Generationen, Wien 2001; Christin Kehrlí / Carlo Knöpfel, Handbuch (s. Anm. 24).

ständnis von Bildung, die „zur Gestaltung des Lebens und zur gesellschaftlichen Teilnahme befähigen“²⁹ muss, ist dabei wesentlich. Praktisch anwendbare Kenntnisse und Fertigkeiten bedürfen der Ergänzung durch Persönlichkeitsbildung und das Einüben in emotionale, ethische und kognitive Grundhaltungen. Nur so kann Bildung einen Beitrag leisten, Kindern einen Ausweg aus Armut zu ermöglichen und sie als Subjekte von Lernprozessen ernst zu nehmen, was ihr Selbstwertgefühl erhöht³⁰ und sie später als mündige BürgerInnen politisch wach sein lässt.

Die Betreuungsquote von armutsgefährdeten Kindern liegt in Österreich jedoch klar unter der von nicht armutsgefährdeten Kindern (57 % zu 75 %). Auch im besuchten Schultyp spiegeln sich soziale Benachteiligungen wider: 70 % der armutsgefährdeten Kinder besuchen eine Hauptschule, nur 30 % eine AHS. Hinzu kommt auch ein österreichisches Merkmal: „Die relativ frühe Weichenstellung bei den Bildungsentscheidungen, die nach wie vor spätestens mit dem 10. Lebensjahr der Kinder erfolgt, führt zu vermeidbaren Bildungssackgassen und Fehlentwicklungen, wiewohl eine gewisse Durchlässigkeit auch in den höheren Schulstufen gegeben ist.“³¹

Bildung geht auch mit ökonomischem Wohlstand einher. Die Ungleichheiten in diesem Bereich sind weniger bildungspolitisch als vielmehr sozial bedingt: Betroffen sind vorwiegend Kinder aus armen bzw. armutsanfälligen Familien, Buben verstärkt (wenngleich diese später am Arbeitsmarkt

bessere Chancen haben als Mädchen), sowie Kinder im ländlichen Raum. Bei wenigen Dimensionen von Armut bzw. Wohlstand ist der Faktor der Vererbung so deutlich wie bei Bildung. Das wirkt sich genauso nachhaltig armutsperpetuierend aus für die betroffenen Kinder wie für die Gesellschaft, der sie angehören. Der Verlust von qualifizierten BürgerInnen trägt zur Schwächung von Demokratie, Entwicklungs- und dauerhafter Konkurrenzfähigkeit eines Landes bei. Durch die ideologisch begründete Individualisierung der Bedingungen, die zu Armut führen, werden diese Zusammenhänge jedoch verschleiert.

2.4 Beziehungen in der Familie

Beziehungen sind sehr wichtig im Leben von Kindern und tragen zu ihrer psychischen Entwicklung bei. Das erste unmittelbare soziale Milieu von Kindern ist die eigene Familie, in der „die für jeden Menschen entscheidenden Erfahrungen von Liebe und Angenommensein, von Vertrauen, Verlässlichkeit und Sicherheit“³² grundgelegt werden. Kindheit ist aber auch oft geprägt von negativen Erfahrungen wie Brüchigkeit von Beziehungen, Enttäuschungen, physischer, psychischer und sexueller Gewalt, materieller Armut und rassistisch begründeter Ausgrenzung sowie Vernachlässigung aufgrund von Krankheiten oder Suchterkrankungen der Erziehungsberechtigten. „Angesichts dieses Leidens so vieler Kinder kann man nicht gleichgültig bleiben.“³³

²⁹ Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003, 25.

³⁰ Vgl. ebd., Nr. 20 und 22; *Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden* (Hg.), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, Nr. 290.

³¹ Verena Fabris u. a., *Kinderarmut in Österreich* (s. Anm. 12), 37.

³² Sozialwort des Ökumenischen Rates (s. Anm. 29), Nr. 70.

³³ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Aparecida* 2007 (s. Anm. 4), Nr. 439.

Zusammenhänge zwischen Ausgrenzungsverläufen und Familienleben sind bekannt. „Der Keim der Ungleichheit wird schon gesät, noch bevor die Einschulung überhaupt stattgefunden hat.“³⁴ Familien von AlleinerzieherInnen sowie Familien mit mehreren Kindern, Familien an der Armutsschwelle und Migrantenfamilien zählen nach wie vor zu den primären Risikogruppen innerhalb der EU-Länder. Die Gefährdung von Einkommensarmut von Kindern ist kumulativ, d. h. sie resultiert aus dem gleichzeitigen Auftreten von soziostrukturellen Benachteiligungen und kritischen familiären Lebensereignissen – Geburt eines weiteren Kindes, Scheidung oder Trennung der Eltern, Todesfälle, Krankheiten oder Erwerbslosigkeit eines Elternteils.

In Risikofamilien werden Zusammenhänge zwischen der Deprivation von Frauen und ihren Kinder besonders sichtbar. Soziale und genderbezogene Ungleichheiten bestärken einander und die Benachteiligung von Frauen führt zur Steigerung des Armutrisikos ihrer Kinder. „Ein Abbau der Benachteiligungen von Frauen würde auch das Armutrisiko von Kindern verringern.“³⁵

2.5 Beziehungen zu Gleichaltrigen

Kinder schätzen Peer-Groups. Wer nicht gut sozial integriert ist, läuft Gefahr, physische und emotionale Gesundheitsstörungen zu erleiden. Soziale Isolierung prägt das Leben von Familien ohne Erwerbseinkommen und zuweilen auch von MigrantInnen. Das Phänomen des Rückzugs aus der Öffentlichkeit aufgrund von Erwerbs-

losigkeit ist zwar hinlänglich bekannt, es wurde aber bislang kaum untersucht, wie die Beziehung betroffener Kinder auf Gleichaltrige auswirkt. Einige soziale Tendenzen in Verbindung mit Prozessen der Entwicklungspsychologie verdienen besondere Aufmerksamkeit: Ab der Adoleszenz zeigt sich zuweilen eine gewisse Tendenz zur zunehmenden ethnischen Segregation: Jugendliche suchen ihre FreundInnen in ihrer eigenen Herkunftsgruppe. Es geht um Reaktionen auf soziale Stigmatisierung sowie um Prozesse der Identitätsfindung, bei denen die Ethnizität als Definitionsressource – nicht nur bei Kindern mit Migrationshintergrund – eingesetzt wird.

Im Jahr 2050 wird die Zahl der Kinder in Österreich nur mehr eine Million betragen, denen 2,5 Millionen Über-60-jährige gegenüberstehen werden. Viele Kinder werden ohne Geschwister und auch mit weniger Gleichaltrigen heranwachsen. Andererseits haben die Kinder die Chance, mehr Aufmerksamkeit, Zeit und Energien der Erwachsenen – vor allem der eigenen Eltern – zu genießen. Die gestiegene Lebenserwartung der Bevölkerung ermöglicht wiederum, dass Großeltern zu wichtigen Bezugspersonen werden.

2.6 Subjektives Wohlbefinden

Subjektives Wohlbefinden fördert die psychische Gesundheit von Kindern und Jugendlichen. Laut Studien ist die allgemeine subjektive Befindlichkeit von Kindern grundsätzlich positiv. Sie ändert sich je nach dem kulturellen Kontext und auch in den verschiedenen Lebensphasen: Kinder (bis zum 10. Lebensjahr) leiden

³⁴ Gerison Lansdown, *The evolving capacities of the child* (s. Anm. 20), 38.

³⁵ Wolfgang Strengman-Kuhn / Barbara Seel, *Einkommensdiskriminierung und frauenspezifische Erwerbsbiographie*, Aachen 2004, 88.

nicht direkt unter Deprivation und sozialer Ausgrenzung, sondern vielmehr unter Problemen, die sie bei ihren Bezugspersonen wahrnehmen oder vermuten.³⁶ Eine stabile, tragfähige Beziehung zu Eltern oder anderen vertrauten Erwachsenen ist für Kinder und Jugendliche ein Faktor, der den eigenen Umgang mit materieller Armut wesentlich beeinflusst.³⁷

Die subjektive Zufriedenheit nimmt aber mit der Zeit ab, und zwar bei Mädchen etwas früher als bei Buben. Mit zunehmendem Alter ändern sich auch die Bedürfnisse. Konsum und Wissen bilden heute Sozialisationskanäle, die Teilhabe symbolisieren. Das ist wichtig für Jugendliche, und es ist daher schwierig für sie, wenn sie Deprivation in diesem Bereich erleben. Der Primat des Marktes wird spürbar, insofern dieser nicht nur als Austauschplattform von Gütern und Diensten zur Verfügung steht, sondern auch zunehmend soziale Rituale anbietet. Das lernen auch kleine Kinder rasch.

3 Kinder stärken – Armut mindern

Kinderarmut erweist sich als „Katalysator“³⁸ von Ausgrenzungsprozessen. Armut soll daher besonders bei Kindern nicht als statische soziale Randerscheinung erfasst werden, die es zu lindern gilt, sondern vielmehr als komplexes Gefüge von dynamischen Prozessen, welche die Zukunfts-

chancen von Kindern schwächen oder aufs Spiel setzen. Sie fördern auch die Vererbung von Armut und sozialer Ausgrenzung über Generationen hinweg und tragen auf Dauer zur Schwächung der sozio-ökonomischen Stabilität eines Landes bei. Diese Prozesse können verändert werden, wenn ein Bewusstsein für diese Dynamik bewusst vorhanden ist.

Versuche, Armut bei Kindern zu mindern, orientieren sich somit an der Verbesserung ihrer Lebenslage. Dazu gehört die Beseitigung von Einkommensarmut genauso wie die Überwindung von sozialen Verhältnissen, welche das physische, psychische und emotionale Wachsen von Kindern hemmen und ihre soziale Eingliederung erschweren.

In unserer Wissensgesellschaft sind Erwerbsarbeit und berufliche Qualifizierung nach wie vor die besten Garanten für soziale Integration. Dies erfordert eine Bildungsoffensive von unten, d. h. ab der ersten Stufe der Eingliederung von Kindern in das Bildungssystem. Dabei sind Sprachkompetenzen absolute Voraussetzung für die Integration von Kindern mit Migrationshintergrund und somit für deren Wohlstand entscheidend. Informations- und Kommunikationstechnologien sind im Leben von Kindern heute allgegenwärtig. Daraus folgt die Bedeutung von Maßnahmen, die Kindern helfen, diese Technologien ihrem Alter gemäß zu nutzen und zu durchschauen.

³⁶ Renate Kränzl-Nagl / Johanna Mierendorff, Kindheit im Wandel. Annäherung an ein komplexes Phänomen, in: SWS-Rundschau 47, 2007, 3–25.

³⁷ Materielle Armut wird von Kindern und Jugendlichen als weniger dramatisch wahrgenommen, solange sie in einem vertrauensvollen Verhältnis zu mindestens einer erwachsenen Bezugsperson stehen. Vgl. die Ausführungen über „affektive Dimension von Armut“ bei Jugendlichen in: Magdalena Holztrattner, Wirklich arm sind die Anderen. Partizipative Armutsforschung mit Jugendlichen. Theologische Aspekte einer interdisziplinären empirischen Studie (Salzburger theologische Studien interkulturell 8), Innsbruck–Wien 2011, 410–425.

³⁸ Innocenti Research Centre, Child poverty in rich countries (s. Anm. 7), 8.

Kinderarmut erfordert monetäre Maßnahmen. Soziale Transfers erweisen sich in Österreich als enorm wirksam, um Familien aus der Armut zu helfen. Armut kann aber nicht durch monetäre Maßnahmen allein beseitigt werden, da ihre Wurzeln vielfältiger sind. Interventionen sind daher nur dann erfolgreich, wenn eine Vielfalt von Faktoren in verschiedenen Bereichen und hinsichtlich verschiedener sozialer Gruppen mit Einbeziehung der Gender-Dimension berücksichtigt wird.

An Kinder denken heißt an die Zukunft einer Gesellschaft denken. Dimensionen von Nachhaltigkeit kommen damit in den Blick. Nachhaltigkeit bedeutet im Zusammenhang mit Kinderarmut, sich für gerechte Lebensbedingungen einzusetzen sowie sicherzustellen, dass grundlegende Bedürfnisse aller, besonders der armen Kinder, befriedigt werden können. Dazu bedarf es der Entwicklung neuer Konzepte des Wirtschaftens sowie nachhaltiger politischer Strategien, die Rücksicht auf künftige Generationen sowie die Umwelt nehmen.³⁹ Dazu bedarf es eines

mehrdimensionalen Verständnisses von Kinderarmut. Dazu bedarf es weiters eines strukturellen Blickes über den Tellerrand der eigenen Generation, Gesellschaft oder Gruppe, durch den Kinder in ihren von Armut geprägten Lebenssituationen in die Mitte gestellt und ganzheitlich gefördert werden.

Die Autorinnen: *Dr.ⁱⁿ Magdalena M. Holztrattner, geb. 1975, ist Theologin, Erwachsenenbildnerin und Armutsforscherin mit mehrjähriger praktischer und theoretischer Arbeit in bzw. über Lateinamerika. Seit 2013 leitet sie die Katholische Sozialakademie Österreichs (Sitz in Wien).*

Dr.ⁱⁿ Paloma Fernández de la Hoz MAS, Jg. 1952, ist Sozialhistorikerin und Pädagogin. Seit 1990 ist sie Mitarbeiterin der Katholischen Sozialakademie Österreich; Tätigkeitsfelder: Sozialforschung und politische Erwachsenenbildung. Arbeitsschwerpunkte: Armut und Familienleben (insbesondere Migration und soziale Integration), interkulturelle Kompetenz, Pädagogik der IKT.

³⁹ Vgl. Sozialwort des Ökumenischen Rates (s. Anm. 29), Kapitel 8.

Klaus von Stosch

Gott wird Kind

Das Gottes- und Menschenbild der Inkarnationstheologie

◆ Die Lehre von der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, gehört in der heutigen Zeit zu den sperrigen Glaubensbeständen. Dennoch entwickelt zu Weihnachten die Vorstellung, dass das Heil der Welt in einem kleinen Kind sichtbar und spürbar wird, eine Faszination, die über den kirchlichen Binnenraum hinausreicht. Der Paderborner Systematische Theologe Klaus von Stosch erschließt dieses Zentrum des christlichen Gottes- und Menschenbildes. Der Glaube an einen Gott, der Kind wurde, eröffnet neue Sichtweisen – auf Gott, die Kinder und die Welt. (Redaktion)

1 Die Umwertung aller Werte

Der Allmächtige offenbart sich in der Gestalt eines Kindes. Dieses Thema, das uns jedes Jahr neu zu Weihnachten rührt und beschäftigt, kann in seiner revolutionären Kraft kaum hoch genug eingeschätzt werden. Es verändert nicht nur unser Denken von Gott, sondern auch unser Denken vom Menschen, ja es stellt eine radikale Umwertung unserer gängigen Wertvorstellungen dar.

Denn Gott wird seit jeher als ein Wesen gedacht, über das hinaus ein Größeres, Vollkommeneres und Mächtigeres nicht gedacht werden kann. Ein Kind dagegen ist ein Wesen, das per definitionem noch wächst und reift und von anderen abhängig ist. Es kann gar nicht größer sein als alle anderen, seine Vollkommenheit muss noch im Wachsen sein und seine Macht kann nicht alle anderen Mächte übertreffen. Wenn in der Schwäche des Kindes die Machtfülle Gottes offenbar werden kann, wird deutlich, dass diese Macht nicht in den Koordinaten menschlicher, allzu menschlicher Potenz gedacht werden darf.

Offenbar müssen Macht, Vollkommenheit und Größe neu und anders gedacht werden, wenn ein Kind ihr Träger in einer menschlich unüberbietbaren Weise sein kann. Offenbar darf Macht nicht mehr im Gegensatz zur Schwäche gedacht werden, Vollkommenheit nicht mehr im Gegensatz zur Entwicklungsbedürftigkeit und Größe nicht mehr im Gegensatz zur Kleinheit. Gott – so die Botschaft christlicher Inkarnationstheologie – zeigt seine Macht nicht anders als in der Schwäche und seine Größe nicht anders als, indem er sich klein macht. Vollkommenheit wird so von einer statischen Größe zu einem Prozess. Gott offenbart sich am anderen seiner selbst, indem er sich in seiner Entwicklungsfähigkeit und frei gewählten Entwicklungsbedürftigkeit zeigt. Gott will seine Macht nicht anders zeigen als durch die Schwäche des Menschen, so dass sein Kleinsein für und mit den Menschen erfahrbar wird. Der parteilich an der Seite der Schwachen und Ausgegrenzten stehende Gott der Bibel offenbart sich so in seiner Schwäche für den Menschen und macht deutlich, dass er keine anderen Mittel zur Durchsetzung seines

guten Willens verwendet als die Mittel der Liebe. Gott wird so sichtbar als mitfühlender Gott, dem die Menschen nicht gleichgültig sein können und der nicht anders als mit ihnen und damit auch in Abhängigkeit von ihnen seine Liebesmacht zeigt.

Zugleich revolutioniert die Inkarnationstheologie unser Bild vom Menschen. Nicht der entwickelte große Mensch wird hier in den Mittelpunkt gestellt, sondern der bedürftige und schwache. Menschsein erscheint so nicht als lebenslanger Weg und Reifungsprozess, in dem der Mensch sich immer größeren Zielen widmen und dafür immer größere Opfer bringen muss. Nicht das Lernen, Leisten und Schaffen steht im Mittelpunkt. Vielmehr ist das Menschsein schon am Ziel im Kind. Bereits hier kann alles da sein, worauf es im Menschsein ankommt. Bereits das Kind kann Subjekt der Gottesbegegnung sein und uns die Liebe schenken, die das Leben liebens- und lebenswert macht. Bereits das Kind hat alles erreicht, worum sich die Erwachsenen vergeblich mühen.

Wie kann man diese revolutionäre Botschaft genauerhin verstehen? Wie kann in einem Kind tatsächlich der allmächtige Gott den Menschen nahekommen? Wie kann seine Schwäche Ort der Stärke und Vollkommenheit Gottes sein? Um hier klarer sehen zu können, kommt es darauf an, den christlichen Inkarnationsglauben zu denken. Wie kann also gedacht und wie

kann erkannt werden, dass Gott dem Menschen in der Gestalt eines Kindes begegnet?

2 Gott als Kind denken

In den Debatten um die Theoriebildung in der Frage der Hypostatischen Union in den letzten Jahren mehren sich die Stimmen, dass es einer neuen Denkform bedarf, um die leitenden Intuitionen der traditionellen Christologie und so auch die Idee der Kindwerdung Gottes verständlich zu machen. Georg Essen hat hier einen bedenkenswerten Neuentwurf vorgelegt, der im Anschluss an Wolfhart Pannenberg das neuzeitliche Freiheitsdenken nutzt, um mit dieser Denkform eine neue Aneignung des klassischen Inkarnationsdenkens zu leisten.¹ Dabei geht er von Pannenbergs viel zitiertes Einsicht aus, dass Jesus gerade aufgrund seiner besonderen Art des Menschseins Gott ist.² Die Göttlichkeit Jesu wird demnach nicht in irgendwelchen supernaturalen und übermenschlichen Eigenschaften Jesu gesucht, sondern gerade an seiner von seiner Geburt an bestehenden Menschlichkeit festgemacht. Was unterscheidet den Menschen Jesus von Nazaret in diesem Ansatz von anderen Menschen?

An dieser Stelle bemüht sich Georg Essen um eine begriffliche Zuspitzung der Überlegungen Pannenbergs und antwortet, indem er von einer formellen Iden-

¹ Im Folgenden nehme ich einige meiner Formulierungen auf, die ich ursprünglich formuliert habe in *Klaus von Stosch, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 359–370. Zugleich setze ich allerdings neue Akzente und revidiere meine Position in manchen Punkten. Vgl. auch den entsprechenden Versuch in *Klaus von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn u. a. 2012, 257–267, dem ich hier an vielen Stellen folge.

² Vgl. *Georg Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie* (ratio fidei 5), Regensburg 2001, 206–241, als ausführliche Explikation des Schlüsselsatzes Pannenbergs: „Als dieser Mensch ist Jesus Gott.“

tität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos spricht.³ Dabei denkt er offenbar an so etwas wie eine numerische Identität und betont ohne jede Einschränkung, dass „die Freiheit des Menschen Jesus keine andere sein (könne; Vf.) als die Freiheit des göttlichen Sohnes selbst.“⁴ Auf dieser Linie liegt auch Essens Überlegung, dass die „Lebensgeschichte Jesu für den inkarnierten ewigen Sohn eine Fortbestimmung seines göttlichen Personseins bedeutet, die seine ewige Selbstidentität als Sohn nicht aufhebt.“⁵

Zugleich besteht er ganz im Einklang mit seinem Lehrer Thomas Pröpper darauf, dass die Freiheit Jesu dem Wesensgesetz menschlicher Freiheit ausgesetzt bleibt und insofern ihre eigene Bestimmtheit nur auf material bedingte Weise zum Ausdruck bringen kann.⁶ Die Bestimmung der eigenen Freiheit zur vollmächtigen Darstellung des Willens des Vaters bleibt in der Kenosis des Logos also dem Wesensgesetz menschlicher Freiheit unterworfen. Sie kann sich deshalb – in der Terminologie Essens gesprochen – in Jesus von Nazaret nur auf material bedingte Weise realisieren. Während der prä-inkarnatorische Logos ganz aus der Fülle des Vaters lebt und dadurch die umfassende Wirklichkeit von Liebe realisiert, kann derselbe Logos als Menschgewordener nur noch Realsymbol dieser Liebe sein, weil er dem Wesensgesetz der Freiheit entsprechend die Wirklichkeit der Nähe des Vaters nur auf symbolische Weise zum Aus-

druck bringen kann. Trotzdem handelt es sich um denselben Logos, der sich in Jesus von Nazaret fortbestimmt und der auch als Mensch in derselben Relation zum Vater steht, wie der innertrinitarische Logos.

Karl-Heinz Menke nimmt Essens Überlegungen auf und spricht pointiert von der „Identität eines winzigen Ausschnittes der empirisch wahrnehmbaren Wirklichkeit, nämlich eines einzelnen Menschen, des Juden Jesus aus Nazaret, mit dem Alpha und dem Omega, mit dem Sinn des Ganzen von Welt und Geschichte. [...] Der Jude Jesus aus Nazaret lebt als wahrer Mensch, als Geschöpf in Raum und Zeit, dieselbe Beziehung, die Gott von Ewigkeit her ist.“⁷

Dies kann er als Mensch aber nur in menschlicher Weise, so dass eben in dieser menschlichen Form der Beziehung zum Vater eine innergöttliche Beziehung Wirklichkeit wird. Menke und Essen sind also offenbar beide der Ansicht, dass der innertrinitarische Logos sich in einem eigenen Freiheitsentschluss dazu entschließt, der Mensch Jesus von Nazaret zu sein, so dass alles, was über Jesus gesagt werden kann, auch über den Logos gesagt werden kann und umgekehrt.⁸ Es gibt demzufolge nicht im innertrinitarischen Logos eine Form von Macht, die er aufgibt, um Mensch werden zu können, sondern es gibt in Gott keine andere Macht als die Ohnmacht des Kreuzes und auch die Ohnmacht des Kindes ist Offenbarungsort Gottes.⁹ Der

³ Vgl. nur ebd., 295. Die Frage, ob man wirklich von einer Freiheit des innertrinitarischen Logos sprechen sollte, werde ich weiter unten noch aufnehmen.

⁴ Ebd., 291.

⁵ Ebd., 312.

⁶ Vgl. ebd., 310f.

⁷ *Karl-Heinz Menke*, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 25 f.

⁸ Vgl. ebd., 520.

⁹ Vgl. ebd., 522.

Mensch Jesus von Nazaret hat in dieser Sichtweise keine eigene menschliche Freiheit, sondern seine menschliche Freiheit ist die Mensch gewordene Freiheit des Logos.

Die ontologische Besonderheit der Freiheit Jesu fasst Essen nicht in einer Durchbrechung des Wesensgesetzes menschlicher Freiheit, sondern in Jesu Bewusstsein unvermittelter Unmittelbarkeit des Vaters.¹⁰ Jesu Besonderheit besteht ihm zufolge also darin, sich in seiner Freiheit „ursprünglich aus der bedingungslosen Zuwendung des Vaters bestimmen“¹¹ zu lassen. Die Freiheit Jesu ist nach Essen also insofern identisch mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos, als sie sich wie diese aus der unvermittelten Unmittelbarkeit des Vaters bestimmt.

Fragwürdig bleibt an dieser Konzeption, wie der hier behauptete unvermittelte Bezug auf Gott bei einer menschlichen Freiheit gedacht werden kann. Bedenkt man die leibliche Verfasstheit des Menschen und die Tatsache, dass er sich zu Gott und Welt nur vermittelt durch geschichtliche Zeichen in ein Verhältnis setzen kann,¹² ist der Gedanke der Unmittelbarkeit nur schwer nachvollziehbar.

Setzt man subjekttheoretisch an, könnte hier vielleicht die Theorie vom präreflexiven Mit-sich-Vertrautsein menschlichen Selbstbewusstseins eine Verständnishilfe für den Gedanken der unvermittelten Unmittelbarkeit bieten. So wie ich auch schon vor jeder Reflexion um mich weiß und damit gewissermaßen präreflexiv mit mir vertraut bin, so könnte man für das Selbstbewusstsein Jesu von Nazaret sagen, dass

er jenseits aller reflexiven Sicherstellungen immer schon aus einer nicht erst reflexiv vermittelten Vertrautheit mit dem Vater lebt. Menke jedenfalls scheint in diese Richtung zu denken, wenn er im Anschluss an Rahner expliziert, dass Jesus „unreflex und ursprünglich immer schon um seine personale Identität mit dem innertrinitarischen Sohn (weiß; Vf.), weil der Grund seines singulären Gottesbewusstseins das Ereignis der hypostatischen Union ist“¹³.

Diese Analogie scheint mir in der Tat interessant zu sein. Sie behält aber den Ruch einer etwas undurchsichtigen metaphysischen Ad-hoc-Lösung, weil uns jede Anschauung und jede Denkmöglichkeit eines Selbstbewusstseins fehlt, das sich präreflexiv auf etwas anderes bezieht als auf sich selbst. Zudem scheint mir auch innertrinitarisch die Einheit zwischen Logos und Vater nicht ohne den Geist denkbar zu sein, so dass die Rede von einer unvermittelten Bezugnahme der einen Person auf die andere auch innertrinitarisch fragwürdig ist. Bedenkt man zudem das biblische Zeugnis, wäre deshalb zu überlegen, ob man nicht von einer durch den Heiligen Geist ermöglichten besonderen und einzigartigen Vertrautheit Jesu mit dem Vater und seinem Hineinfinden in dessen Willen sprechen könnte. Man wird sicher sagen können, dass diese Vertrautheit Jesus von seiner Geburt an umfassen hat und seine Persönlichkeit prägt. Erst im Laufe seines Lebens hat er nach und nach verstanden, was es mit dieser Vertrautheit auf sich hat. Vielleicht kann man auch sagen, dass er mit diesem Verstehen nie an ein Ende ge-

¹⁰ Vgl. *Georg Essen*, *Die Freiheit Jesu* (s. Anm. 2), 289.

¹¹ Ebd., 308.

¹² Vgl. nur das anthropologische Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit bei *Helmuth Plessner*, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, 31–55.

¹³ *Karl-Heinz Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn* (s. Anm. 7), 352.

kommen ist, weil er als Mensch nie ganz verstehen konnte, so sehr in das Geheimnis Gottes hinein geboren zu sein und aus ihm zu leben. Dennoch könnte man sagen, dass er auf ontologischer Ebene in seinem Selbstbewusstsein in einer geistgewirkten einzigartigen und besonderen Vertrautheit mit dem Vater steht und hierin das Göttliche in seiner Menschlichkeit liegt – eine Göttlichkeit, die sich nicht im Laufe seines Lebens steigert, sondern die auch schon im Kind ganz da ist.

Ohne also über den Begriff der Unvermitteltheit streiten zu wollen, den ich als Metapher durchaus für hilfreich halte, würde ich die Besonderheit der Freiheit Jesu darin sehen, dass er sich im Laufe seines Lebens ganz und gar dazu bestimmt hat, seine Freiheit vom Willen des Vaters her füllen zu lassen und auf diesen hin zu leben. Die ontologische Besonderheit Jesu Christi bestünde also darin, dass er „seine personale Identität darin [findet], Gottes Willen als den eigenen mitzuwollen und dafür da zu sein, dass dieser gute Wille geschehen kann. [...] Es macht sein Menschsein aus, das Wesens-Wort Gottes zu sein“¹⁴. Dabei wäre zu betonen, dass Jesus nur deswegen das Wesens-Wort Gottes für uns sein kann und nur deswegen seine Freiheit dazu bestimmen kann, Gottes Willen mitzuwollen, weil er von Beginn seiner irdischen Existenz an in einer einzigartigen Weise vom guten Geist Gottes ergriffen und bleibend von ihm umgriffen ist. Auch das Kind Jesus ist also ganz und gar von diesem Geist Gottes umgriffen und vermag so ganz aus ihm zu leben und sich in ihm zu entwickeln.

Die Rede von einer unvermittelten Vertrautheit der Freiheit Jesu mit dem Vater scheint mir also durchaus hilfreiche Einsichten zu enthalten, auch wenn sie problematisch bleibt, wenn man sie nicht als Metapher, sondern als wörtliche Wahrheit deuten möchte. Ein solches wörtliches Verstehen scheint mir insbesondere deswegen ausgeschlossen zu sein, weil man unmöglich von drei verschiedenen selbstbewussten Freiheiten in der Trinität ausgehen kann, ohne dabei die Einheit Gottes zu gefährden.¹⁵ Dieses Problem lässt sich allerdings vermeiden, wenn man die Theorie Georg Essens und seiner Mitstreiter in den beiden kritisierten Punkten dadurch modifiziert, dass man auf die Rede von einer eigenen Freiheit des innertrinitarischen Logos ebenso verzichtet wie auf die Rede von einer unvermittelten Vertrautheit Jesu mit dem Willen des Vaters. Stattdessen wäre von einer vom Heiligen Geist bewirkten einzigartigen und besonderen Vertrautheit Jesu mit dem Willen des Vaters zu sprechen, die ihn zum Wesens-Wort Gottes werden lässt, so dass sich der eine Gott in einer nicht steigerbaren Intensität in dem Menschen Jesus von Nazaret aussagt.

3 Zur Erkennbarkeit Gottes im Kind

Nicht geklärt ist mit den bisher entwickelten Überlegungen zur Besonderheit der Freiheit Jesu, wie in ihm das Wesens-Wort Gottes erkennbar werden kann. Insbesondere im Blick auf das Kind scheint

¹⁴ Jürgen Werbick, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 40), Münster 2004, 129.

¹⁵ Vgl. Klaus von Stosch, *Streit um die Trinität*, in: *ders./Muna Tatari* (Hg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch* (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn u. a. 2013, 237–258, hier 242–245.

die Frage nach der Erkennbarkeit Jesu als des Gottmenschen völlig unbeantwortbar zu sein. Auch bei der Beantwortung dieser Frage gehe ich von Essens Theorie aus und ergänze sie durch einige eigene Überlegungen. Ebenso wie Hans Kessler beantwortet Essen die Frage nach der Erkennbarkeit der Inkarnation mit dem Hinweis auf „Jesu Gottvertrauen und Gottverbundenheit als Mitte seines Lebens“¹⁶. Dabei wählt er im Anschluss an Pannenberg einen indirekten Weg, um die Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos aufzuweisen. Dieser Weg geht von der Vertrautheit und einzigartigen Nähe zum Vater aus, die Jesus in seinem Selbstverständnis prägen. Jesu Besonderheit besteht demnach nicht in irgendeiner besonderen Beziehung zum Logos, sondern in seiner Einheit mit dem Vater bei gleichzeitiger Unterschiedenheit von ihm.¹⁷

Geht man induktiv in einer Suchbewegung von unten an das Leben Jesu von Nazaret heran, so gibt es zwei Eigenschaften Jesu, die angesichts der bis jetzt entwickelten Begrifflichkeit besonders ins Auge fallen.¹⁸ Da ist zum einen sein oben bereits ins Feld geführter besonders vertrauter Umgang mit seinem Abba im Himmel. Zum anderen fällt auf, dass sein Umgang mit seinen Mitmenschen frei von jeder ausgrenzenden Angst gewesen zu sein scheint.

Fasst man mit Kierkegaard die Angst um sich selbst als Wurzel der Sünde,¹⁹ kann man völlig im Einklang mit der kirchlichen Tradition ein entscheidendes Moment der Besonderheit Jesu also dadurch charakterisieren, dass aufgrund seiner besonderen Beziehung zu seinem Vater im Himmel die Angst letztlich keine Macht über ihn hatte. Als begrenzter Mensch, der er war und blieb, musste er doch niemanden ausgrenzen, weil er oder sie ihm fremd war und dadurch Angst machte. So ging er partnerschaftlich mit Frauen um, heilte Kranke und Aussätzigte durch seine Berührung und Nähe und nahm Partei für die Menschen am Rande der Gesellschaft. Statt sich ängstlich von Sündern und Unreinen fernzuhalten, forderte er dazu auf, alle diskriminierenden Grenzen und Trennungen zu beseitigen. Die von der Dorfgemeinschaft Misshandelten und nach der offiziellen Doktrin von Gottes Liebe Ausgesperrten lud er zu seinen fröhlichen Gastmählern in den galiläischen Dörfern ein. Alle, die mitfeiern wollten, waren ihm willkommen.

Insofern wird man auch in der Perspektive der historisch-kritischen Methode zum einen zugeben dürfen, dass Jesus sich vom Vater gesandt fühlte und seine Freiheit darin aufgehen ließ, auf seinen himmlischen Vater zu verweisen. Zum anderen wird man festhalten dürfen, dass

¹⁶ Georg Essen, Die Freiheit Jesu (s. Anm. 2), 295; vgl. Hans Kessler, Christologie, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik. Bd. 1, Düsseldorf 1992, 239–442, 295.

¹⁷ Vgl. Georg Essen, Die Freiheit Jesu (s. Anm. 2), 207; zum Verhältnis zu Pannenberg vgl. ebd., 271 f.

¹⁸ Vgl. als kurze Zusammenstellung der wichtigsten Fakten zum historischen Jesus Rudolf Hoppe, Jesus – das Paradoxon Gottes. Überlegungen zu Botschaft und Wirken des Nazareners, in: Impulse Nr. 60 (2001), 2–6; Helmut Merklein, Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung. 2., verb. u. aktualisierte Aufl., Tübingen–Basel 2000, 115–139; sowie Angelika Strotmann, Der historische Jesus. Eine Einführung (Grundwissen Theologie), Paderborn u. a. 2012.

¹⁹ Vgl. Søren Kierkegaard, Der Begriff Angst, Gütersloh ²1983, 60 f., Thomas Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 201.

es gerade diese Beziehung vom Vater her und auf den Vater hin war, die Jesus das Selbstbewusstsein gab, anderen Menschen Gemeinschaft mit Gott zu vermitteln und sie in ihrer Andersheit anzuerkennen.

Hält man also als grundlegende Identitätsmerkmale Jesu seine besondere Vertrautheit mit dem Vater und seine in dieser Beziehung wurzelnde, erkennende Anerkennung der Wesensvollzüge anderer Personen fest, dann weist Jesu Freiheit genau die Merkmale auf, die auch den Wesensvollzug des innertrinitarischen Logos ausmachen. Denn der innertrinitarische Logos ist entsprechend der traditionellen Trinitätstheologie durch zwei Proprietäten gekennzeichnet. Einerseits ist er der Gezeugte, d. h. er geht einerseits ganz darin auf, vom Vater her und auf den Vater hin zu sein – so sehr, dass sich in ihm der Vater sagt. Genauso kann man von Jesus von Nazaret sagen, dass er ganz darin aufgeht, vom Vater her und auf den Vater hin zu sein und so der ist, der seinen Willen ganz vom Willen des Vaters bestimmen lässt und sein Wesenswort sein kann.

Andererseits ist der innertrinitarische Logos der, der mit dem Vater zusammen

den Geist haucht. Durch den Vater und mit dem Vater ist er also mit dem Geist verbunden und ermöglicht in ihm das Hineinholen jeder Andersheit in die Einheit Gottes. Entsprechend ist auch Jesus von Nazaret der, der durch seine einzigartige Bindung an den Vater allumfassende, angstfreie Gemeinschaft (und damit Einheit durch Verschiedenheit) ermöglicht. Er ist so sehr vom Geist Gottes erfüllt, dass er seine Mitmenschen erkennen und anerkennen kann, wie sie von Gott gemeint sind, sie gewissermaßen mit den Augen Gottes sehen und ihnen seine Lebensverheißung zusagen kann.

Die Besonderheit Jesu besteht also nicht darin, alle Menschen so zu lieben und zu lassen, wie sie sind, sondern in Liebe zu erkennen, welche Andersheit der anderen in letzter Instanz sein darf und welche Andersheit entschiedenen Widerspruch braucht, um eine allumfassende Anerkennung von Andersheit zu ermöglichen. Seine Freiheit kann also so charakterisiert werden, dass sie gerade durch ihre ständige Bezugnahme auf und Vertrautheit mit dem Vater völlig angstfrei Andersheit der anderen würdigen kann. Dabei geht es um eine erkennende Würdigung, die aus der Perspektive der Liebe zu sehen vermag, welche Seiten der Andersheit der anderen ohne Selbstwiderspruch in der universalen Intention der Anerkennung gewürdigt werden können und bei welchen Seiten entschiedener Widerspruch vonnöten ist.

Dabei kann man Jesus auch in seinem entschiedenen Nein zur konkreten Realisation der Freiheit der anderen (etwa bei der Tempelreinigung) zutrauen, noch in seinem Nein um die Freiheit der anderen zu werben. Denn auch bei noch so gravierenden Verfehlungen der eigenen Freiheit bleibt der Freiheit aufgrund ihrer Wesensstruktur immer die Möglichkeit, neu die eigene Andersheit in einer Weise

Weiterführende Literatur:

Karl Rahner, Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: *ders.*, Sämtliche Werke. Bd. 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 476–488.

Georg Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001.

Karl-Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008

zu realisieren, die wieder mit der Intention universaler Anerkennung vereinbar ist. Insofern wird man Jesu Einspruch gegen den Vollzug der Freiheit der anderen als Anerkennung nicht realisierter Möglichkeiten der anderen verstehen können, so wie man seine Anerkennung als freisetzende Anerkennung verstehen kann, die der anderen zutraut, auf dem einmal beschrittenen Weg voranzukommen.

Es ist also nicht möglich, die in Christus Gestalt gewordene Intention allumfassender Liebe gnoseologisch dadurch einzuholen, dass einfach geprüft wird, ob dieser Mensch, der mit einem unerhörten Vollmachtsanspruch das jetzt schon greifbare Hereinbrechen der Herrschaft Gottes behauptet, tatsächlich jeden Menschen anerkennt. Denn Liebe muss nicht in einem positivistischen Sinne heißen, dass der andere so anerkannt und gelassen wird, wie er ist. Ob ein Mensch tatsächlich jedem Menschen gegenüber Gestalt von Gottes unbedingter Liebe ist, lässt sich ebenso wenig wissen, wie ich wissen kann, ob ein Mensch einen anderen liebt. Liebe kann nur in Liebe verlässlich erkannt werden. Auch die Liebe Gottes in Christus kann nur durch den Heiligen Geist der Liebe und damit im Glauben erkannt werden.

Dennoch gibt es hier eine Reihe von (falliblen) Kriterien, die es gegebenenfalls erlauben, eine solche Aussage als vernünftig anzuerkennen. Letzte (allerdings auch wieder zeichenhaft vermittelte und damit kontingente und verwundbare) Gewissheit kann ich nur in dem *mir* geltenden und von mir erwiderten Akt der Liebe erfahren. Insofern kann ich mit letzter Gewissheit nur von mir sagen, dass ich von einem Menschen wirklich so erkannt

und geliebt bin, wie ich sein soll. Erlebe ich in dieser Anerkennung aber eine Unbedingtheit und Entschiedenheit, die durch nichts Innerweltliches gerechtfertigt oder hergeleitet werden kann, besteht vielleicht ein Anknüpfungspunkt, um in dieser Liebe eine Wirklichkeit zu sehen, die auf mehr verweist als Menschen einander zu geben vermögen und die ich nicht nur für mich, sondern für die Gemeinschaft der Glaubenden und letztlich alle Menschen behaupten kann.²⁰

Von Jesus von Nazaret erkannt zu werden, wie man von Gott her sein soll, ist sicher keine Erfahrung, welche die Menschen bereits mit dem Kind Jesus gemacht haben. Zumindest spielt ein solches Glaubenszeugnis im biblischen Glaubenszeugnis kaum eine Rolle. Erst in den Apokryphen meldet sich das Kind Jesus immer machtvoller zu Wort – so stark, dass etwa im Koran fast nur Jesus als Kind von Bedeutung ist. Auch wenn man sich die heutige Betonung von Weihnachten im volkstümlichen Christentum betrachtet, merkt man, wie hoch die Aufmerksamkeit der Menschen für die Anwesenheit Gottes in der zerbrechlichen Gestalt eines Kindes ist. Hier scheint mir die volkstümliche Frömmigkeit ein Gespür für eine tiefe Wahrheit zu zeigen, die wir in der hochgelehrten Theologie manchmal zu vergessen geneigt sind.

Gott macht sich erkennbar und berührbar in einem Kind. Gerade als Kind ist der Gottmensch vorzüglicher Ort der Erfahrung eines Menschen, der ganz und gar aus seiner Beziehung zu Gott lebt. Die Angstfreiheit und die Tiefe der Gottesbeziehung, die Jesus dem christlichen Zeugnis nach von Anfang an auszeichnet hat,

²⁰ Zur transzendentalphilosophischen Absicherung dieses Anknüpfungspunktes vgl. *Klaus von Stosch, Offenbarung (Grundwissen Theologie)*, Paderborn u. a. 2010, 75–80.

kann in der Tat auch von einem Kind ausgestrahlt werden. Auch ein Kind kann so sehr vom Geist Gottes erfüllt sein, dass es Gottes Blick auf den Menschen erfahrbar macht.

Was an dieser Stelle von dem Kind Jesus von Nazaret bekannt werden darf, gilt für alle Kinder. So wie das Geheimnis der Inkarnation ja nicht nur den Menschen Jesus verändert, sondern jeden Menschen als Ort der Selbstmitteilung Gottes erkennbar macht,²¹ so verändert Gottes Selbstoffenbarung in Jesus von Nazaret auch unseren Blick auf Kinder. Drei Aspekte will ich zum Abschluss dieses Artikels wenigstens kurz benennen.

4 Kinder als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes

Kinder sind uns Menschen Zeichen einer unbedingten Zusage. Eltern, Angehörige und Freunde von Kindern werden durch diese glücklich und erleben durch sie Lebenssinn. Das Kind kann durch seine Liebe und Treue etwas von der Zusage Gottes für den Menschen erfahrbar machen. Jeder Tag neu wird durch Kinder, durch ihre Spontaneität, Lebendigkeit und Lebensfreude zum Geschenk. Schon ein kleiner Säugling schenkt seiner Umgebung eine geradezu himmlische Gestalt von Zuwendung.

Die ungeheure Kraft dieser Zuwendung ist bei ihm aber auch immer mit einem großen Maß an Bedürftigkeit verbunden. Gerade nachts kann diese Bedürftigkeit an die Grenzen des von den Eltern Leistbaren gehen. Kinder brauchen uns. Sie laden ein zu unbedingter Liebe

und Hingabe. Ja, sie fordern uns geradezu dazu auf, sich ihnen restlos zu schenken. Von daher ist in Kindern tatsächlich der Logos Gottes in exemplarischer Weise erfahrbar, insofern es in diesem Logos Gottes zentral darum geht, dass der Zuspruch Gottes als Anspruch und der Anspruch als Zuspruch erfahren wird. Entsprechend ist die Zuwendung von Kindern immer korreliert mit Bedürfnissen und Ansprüchen, die sie uns gegenüber haben. Schenken wir uns unseren Kindern und füllen ihre Bedürftigkeit mit unserer Liebe, wird der Anspruch schnell zum Zuspruch und die Liebe, die wir geben, erfüllt uns selbst. All das lässt sich sicher in jedem Kind erfahren und braucht in dem Kind Jesus von Nazaret gar nicht in besonderer Weise erfahrbar gewesen zu sein, um in ihm das große Gottesgeschenk zu erkennen, das er als Kind ja sowieso ist. Erst von dem ganzen Leben und Sterben Jesu her wird erkennbar, dass er von Anfang an und also auch als Kind tatsächlich vollmächtige, auch im Tod noch einmal tragende Gestalt von Liebe schenkt.

Kinder sind aber nicht nur Zeichen des Anspruchs und des Zuspruchs göttlicher Weltzuwendung. Vielmehr sind sie auch eine Wahrnehmungsschule für uns Menschen. Sie helfen uns, den jetzigen Augenblick ernst zu nehmen und den heutigen Tag in seiner Dignität an uns herankommen zu lassen. Die Unbändigkeit, mit der Kinder den jetzigen Augenblick mit seiner Not und mit seinem Glück ernst nehmen, können uns Zeichen des Gottes werden, der uns jeden Tag seine Präsenz schenken möchte. Kinder helfen uns aber auch, unseren Alltag mit neuen und anderen Augen zu betrachten. Allein

²¹ Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. 5. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1984, 123–132.

ein Spaziergang mit einem Kind im Tempo dieses Kindes braucht zwar unendlich viel Geduld, wird aber zugleich zur Neuentdeckung von unzähligen Kleinigkeiten, die mir sonst entgangen wären. Die Langsamkeit des Kindes kann mir ebenso seine Liebe zum Detail, Gottes reiche Gegenwart in jedem Augenblick eröffnen. Und das Vertrauen und die Liebe, die Kinder anderen Menschen schenken, eröffnen auch mir neue Beziehungsmöglichkeiten. Kurz, Kinder machen uns sensibel für den Gott, den wir in allen Dingen finden können und der sich für uns klein macht, damit wir seine Schwäche für uns gerade in der Liebe der Kleinsten entdecken können.

Der Autor: geb. 1971, verheiratet, Vater dreier Kinder, Universitätsprofessor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik an der Universität Paderborn; wichtigste Publikationen: *Einführung in die Systematische Theologie*. 3. überarb. Aufl., Paderborn u. a. 2014 (UTB); *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn u. a. 2012; *Theodizee* (UTB: Grundwissen Theologie), Paderborn u. a. 2013.

Feste und Festzeiten

Orationen

Die Tagesgebete der Festzeiten
neu übersetzt und erklärt von Alex Stock

Nach seiner vielbeachteten Auslegung der Tagesgebete im Jahreskreis wendet sich der Autor in diesem Band den Festen und Festzeiten zu. Es geht um die Orationen der Advents- und Weihnachtszeit, der Fastenzeit, der Karwoche und Osterzeit, endend mit Pfingsten und dem Dreifaltigkeitsfest. Alex Stock erschließt den Sinngehalt der lateinischen Texte und liefert jeweils einen Übersetzungsvorschlag.

128 S., kart., ISBN 978-3-7917-2613-7
€ (D) 12,95 / € (A) 13,30 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Andreas Kunz-Lübcke

Kindheitskonzepte der Hebräischen Bibel

◆ Obwohl in der Hebräischen Bibel relativ wenig von der Kindheit die Rede ist, zeigt sich doch, dass sie als Lebensphase mit eigenem Wert wahrgenommen wird. Kinder begegnen als (Torah-)Lernende und Gelehrte wie etwa Samuel. Als zunächst Gefährdete und dann Gerettete werden sie dem Typus des antiken Helden gemäß dargestellt – beispielsweise Mose. Ihre Schönheit – man denke an David oder Daniel – korrespondiert mit ihrer Weisheit und ihrem Mut. (Redaktion)

0 Vorbemerkung

„In der für Griechenland wie Rom zu beobachtenden Dichotomie von Kindheit und Erwachsensein besaß die Kindheit als Lebensphase keinen eigenen Wert an sich; sie wurde als Phase menschlicher Unvollkommenheit charakterisiert.“¹ Auch wenn es methodisch halbherzig wäre, hier die Vorstellungswelten des biblischen Israel mit Konzeptionen des klassischen Griechenland und Rom zu vergleichen, so lässt sich doch mit einem intensiven Blick in die biblische Literatur ein anderer Eindruck als die von Josef Wiesehöfer geschlussfolgerte Art und Weise der Wahrnehmung von Kindheit in der klassischen Antike gewinnen. Es soll an dieser Stelle nicht darum gehen, eine Kinderorientiertheit Israels im Vergleich zu anderen Kulturen herauszustellen. Vielmehr soll der Frage nachgegangen werden, unter welchen Aspekten Kinder durch die Autoren der Hebräischen Bibel wahrgenommen worden sind. Dabei kann nur eine Auswahl getroffen werden, die sich auf Kinder als lernende, gelehrte, gefährdete und als ästhetisch schön konzipierte Menschen beschränkt.

1 Kinder als Lernende

Die Bücher Esra und Nehemia werfen ein Schlaglicht auf die sich etablierende jüdische Gemeinde der Nachexilszeit. Ihr historischer Hintergrund ist durch die ca. 200 Jahre währende persische Herrschaft geprägt (537–332 v. Chr.). In diesen zeitlichen Rahmen fällt die Vollendung der Torah als normatives religiöses Corpus; zugleich entstehen wesentliche Teile der Prophetenbücher und der Schriften, an denen allerdings in hellenistischer Zeit weiter gearbeitet wird.

In beiden Büchern ist das Bestreben zu erkennen, die Torah als die von Gott/JHWH offenbarte Geschichte der Völker und Israels von der Erschaffung der Welt bis zum Tod des Moses und als umfassende Sammlung aller Regeln zum religiös-kultischen und sozial-ethischen Leben zu präsentieren.

Das zehnte Kapitel des Nehemia-buches verweist auf die Übereinkunft aller, „die sich von den Völkern abgesondert hatten“, die Torah Gottes zu befolgen und ihre einzelnen Bestimmungen zu beachten. „Und der Rest des Volkes, die Priester,

¹ Josef Wiesehöfer, Kind, Kindheit, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Bd. 6., Stuttgart u. a. 1999, Sp. 464–466, 464.

Levitens, die Torhüter, die Sänger, die Tempeldiener, (nämlich) alle, die sich von den Völkern der Erde abgesondert hatten hin zur Torah Gottes, ihre Frauen, ihre Söhne und ihre Töchter, *jeder, der wissend zum Verstehen war.*“ (Neh 10,29)

Von der hebräischen Formulierung her betrachtet lässt sich nicht klären, ob nur die Söhne und Töchter gemeint sind, *sofern* sie zum Verstehen in der Lage sind, oder ob hier die Söhne und Töchter *generell* in die religiöse Lerngemeinschaft einbezogen worden sind. Trotz dieser offenen Frage bleibt es bemerkenswert, dass die Söhne und Töchter als vollwertiger Teil derjenigen angesehen werden, welche die Torah studieren und ihre Regeln befolgen wollen.²

Die Vorstellung, dass die nachfolgende Generation Teil der Religionsgemeinschaft Israels ist, ist nicht neu. Es ist gut möglich, dass der Verfasser der Stelle den älteren Text Dtn 29 vor Augen hatte, in dem Mose ganz Israel zum Halten des Bundes mit JHWH auffordert, wobei die Kinder neben den Frauen und Fremden explizit benannt werden (Dtn 29,10).

Neh 10,1.29–30 wird gern als später Zusatz zum gesamten Buch angesehen.³ Demgegenüber war bereits in der (älteren) Stelle Esr 8,3 auch von einer Volksversammlung die Rede, in der das Buch der Torah den Männern, den Frauen und *den Verstehenden* vorgelesen worden ist. Es ist nicht ganz sicher, ob hier mit den Ver-

stehenden ebenso wie in Neh 10,29 die Kinder gemeint sind. Das Hebräische ließe hier eine Deutung zu, dass nur die Männer und Frauen an der öffentlichen Lesung teilnehmen, die diese auch verstehen können.

Unabhängig von der Frage, ob erst in der Stelle Neh 10,29 von Kindern als Verstehenden die Rede ist, oder ob bereits Neh 8,3 dies ebenso intendiert, zeigt sich im Nehemiabuch ein dezidiertes Interesse an Kindern bzw. Heranwachsenden, die als Teil der religiösen Lerngemeinschaft gesehen worden sind.

Zweifelsohne setzt eine Konzeption, die Kinder als Verstehende mit Blick auf die (z.T. recht komplexen) religiösen Inhalte charakterisiert, die Existenz einer schulischen Institution voraus. Einer Religionsgemeinschaft, die ihren Mitgliedern Kompetenzen bei der Lektüre, Rezitation und Interpretation heiliger Texte abverlangt, muss das möglichst frühe Erlernen von literarischen Fertigkeiten am Herzen gelegen haben. Allerdings ist viel über die mögliche Existenz von Schulen in Israel bzw. im Judentum spekuliert worden; verlässliche Informationen darüber geben die biblischen Texte nicht.⁴

Wir dürfen jedoch annehmen, dass die allmähliche Umwandlung der Religion Israels von einer typischen Religion des Alten Orients zur Buchreligion Konsequenzen für die Gestaltung und Verbreitung von Schulen hatte. Die Verwaltung von altorientalischen Tempeln und Paläs-

² Neh 10,29 unterteilt die Gruppe der Rückkehrer in zwei Generationen. Dabei sind mit den Söhnen und Töchtern sowohl die adulten als auch die nicht-adulten Angehörigen der zweiten Generation gemeint.

³ Vgl. *Antonius H. J. Gunneweg*, *Nehemia*. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen und einem Exkurs zur Topographie und Archäologie Jerusalems von Manfred Oeming (KAT XIX,2), Gütersloh 1987, 131.

⁴ Vgl. hierzu *Jutta Krispenz*, Art. Schule, www.wiblex.de [Abruf: 13.04.2013]. Die Verfasserin verweist auf den Umstand, dass für das biblische Israel die Institution einer Schule einerseits nicht nachweisbar ist, andererseits aber die Existenz von Schulen vorausgesetzt werden muss.

ten setzt die Existenz einer literalen Elite voraus (über deren prozentualen Anteil an der Gesamtbevölkerung nur spekuliert werden kann). Eine Buchreligion, die von ihren Angehörigen die Beherrschung der Schrift abverlangt, muss entsprechende Ausbildungsmöglichkeiten auch für die breite Öffentlichkeit bereithalten.

Über Kinder mit literalen Kompetenzen geben die Quellen gelegentlich Auskunft. Das hebräische Nomen *na'ar* bezieht sich meist auf Personen, die in einem Abhängigkeitsverhältnis zu anderen stehen. Die Mehrheit des Vorkommens impliziert nicht-erwachsene Personen.

Bemerkenswert ist, dass in Ri 8,14 von einem *na'ar* die Rede ist, der die Namen von 77 Honoratioren der Stadt Sichem aufschreiben kann. Nur wenige Sätze später wird davon berichtet, dass ein *na'ar*, diesmal der erstgeborene Sohn Gideons, aufgefordert wird, zwei Gefangene zu exekutieren. Ri 8,20 hält fest, dass der *na'ar* dazu nicht in der Lage war: *Er fürchtete sich, denn er war noch ein na'ar*. Offensichtlich kann der Verfasser zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen unterscheiden. Während einem *na'ar* bereits zugetraut wird, die soziale Hierarchie seiner Stadt zu kennen und diese auch aufschreiben zu können, ist er zu martialischen Aktionen aufgrund seiner Jugend noch nicht in der Lage.

Material über die Möglichkeiten und Grenzen kindlicher Bildung und Ausbildung lässt sich aus der biblischen Literatur nur spärlich zusammentragen. Aus der Umwelt Israels hören wir mehr. Aus Ägypten wissen wir, dass sich eine (gut situierte) Privatperson dafür einsetzt, dass die Tochter einer Untergebenen Schreibunterricht erhält.⁵ Ägyptische Schüler mussten in der Lage sein, den Arbeits- bzw. Zeitaufwand bei diversen Bauprojekten zu errechnen, sowie militärisch relevante geografische Besonderheiten bestimmter Orte im Ausland zu kennen.⁶ Aus Mesopotamien wiederum listen die sog. Schooldays Vergehen auf, wegen derer ein Schüler Prügel beziehen konnte: Akkadisch-Sprechen im Sumerisch-Unterricht, unerlaubtes Sprechen im Unterricht, Fehler beim Kopieren von Texten und schließlich eine unzumutbare Handschrift.⁷

Von einem bemerkenswerten lernenden Kind ist im Zusammenhang mit der Kindheit Samuels die Rede. Die drei Kapitel 1 Sam 1–3 umfassen eine der umfangreichsten Kindheitsgeschichten der antiken Welt. Diese Kinderbiografie weist die Etappen „anfängliche Kinderlosigkeit“ der Mutter als Krise, Tempelbesuch, Gebet und Gelübde durch die Mutter als Strategie der Krisenbewältigung, Geburt Samuels, seine Übergabe an den Tempel und schließlich

⁵ In den sog. Late Remesside Letters erkundigt sich der Schreiber mehrfach nach dem Wohl der Kinder seiner Untergebenen. Neben der Sorge um die materielle Versorgung während einer Hungersnot besteht der Verfasser darauf, dass der Unterricht der Kinder nicht unterbrochen wird. Wörtlich notiert er: „Du darfst den Kindern, die in die Schule gehen, nicht gestatten, mit dem Schreiben aufzuhören“; vgl. *Edward F. Wente*, Late Ramesside Letters (Studies in Ancient Oriental Civilization 33), Chicago 1967, 28.

⁶ Bei dem betreffenden Text handelt es sich um eine fiktive Polemik, in der ein Beamter und Lehrer einen ihm nicht wohlgesonnenen Kollegen über die Kompetenzen seiner Schüler (und somit natürlich über seine eigenen) aufklärt; zur Übersetzung s. *Hellmut Brunner*, Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957, 170 f.

⁷ Zu weiteren Beispielen und ihren Belegen vgl. *Andreas Kunz-Lübcke*, Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel. Ägypten. Griechenland, Neukirchen-Vluyn 2007, 197–201.

sein dortiger fortwährender Verbleib auf. Insgesamt dreimal wird gesagt, dass Samuel aufwuchs und größer wurde (1 Sam 2,21; 2,26; 3,19). Nur kommt dieses Groß-Werden lange nicht zu seinem Ziel. Unmittelbar vor seiner finalen Berufung durch JHWH wird er letztmalig als *na'ar* bezeichnet. Insgesamt zehnmal wird Samuel *na'ar* genannt.⁸ Gewöhnlich werden jugendliche Helden in der Hebräischen Bibel zügiger erwachsen. David kommt in 1 Sam 17,1–18,5 als *na'ar* auf das Schlachtfeld, erschlägt den Riesen Goliat – und schon ist er ein erwachsener Mann, der die Königstochter heiraten und Kriege führen kann. Beide Protagonisten werden nicht nur mehrfach mit dem Nomen *na'ar* als Heranwachsende bezeichnet, mit dem Attribut *na'ar* wird zudem unterstrichen, dass sie *wirklich noch jung waren* (1 Sam 1,24; 17,42). Wenn für Samuel wörtlich gesagt wird, „Der Knabe war noch knäblich“, bleibt zu fragen, warum bei ihm dieser Zustand anhält, David jedoch in einem Augenblick mit einem Schwertstreich erwachsen wird. Die Antwort liegt offensichtlich in der verschiedenen, wenn nicht gar gegensätzlichen Charakterisierung beider Protagonisten begründet. David spielt die Rolle des jugendlichen Helden, der sich mit einem

Heldentreich zum Erwachsenen qualifiziert. Samuel spielt demgegenüber die Rolle des religiös inspirierten Menschen, dem die Besonderheit der Erwählung zukommt und der die lange Phase einer spirituellen Inkubation durchlaufen muss.⁹

Samuels Kindheit verläuft ungewöhnlich. Geboren wird er als Sohn einer ephraemitischen Familie, wohl ohne priesterlichen oder prophetischen Hintergrund. Seine Kindheit verbringt er als Priesterzögling, um dann zeit seines Lebens als ein dem Königtum kritisch gesinnter Prophet zu wirken. Über den gesamten Zeitraum seiner Kindheit hinweg spielt er die Rolle einer Gegenfigur.¹⁰ Während er sich redlich verhält und sein Ansehen vor JHWH und den Menschen immer mehr zunimmt, geht es mit den Söhnen Elis, den beiden Priestern Hofni und Pinchas, die sich nicht nur schamlos am Opferfleisch bedienten, sondern die Frauen, die sich am Eingang zum Heiligtum lagerten, *beschließen*, stetig bergab.¹¹ Besondere Beachtung verdient, dass die beiden Übeltäter an einer Stelle im Plural als *na'ar (ne'arim)* bezeichnet werden. Die Sünde der *ne'arim* sei vor dem Angesichts JHWHs sehr groß gewesen (1 Sam 3,17). Es ist mit Sicherheit kein Zufall, dass die beiden Eliden mit der

⁸ 1 Sam 1,22.24.25.27; 2,11.18.21.26; 3,1.8.

⁹ Zwar nicht unbedingt ein mit der Darstellung der Kindheit Samuels vergleichbarer, allerdings dennoch aufschlussreicher Fall über die Ausbildungsdauer von Kultpersonal liegt mit der Inschrift des ägyptischen Priesters Bekenhons (um 1330 v. Chr.) vor. Dieser berichtet auf seiner Statue, dass er vier Jahre die „Grundschule“ an einer dem Mut-Tempel in Karnak zugeordneten Schule besucht habe, anschließend habe er elf Jahre im Palast im Bereich Administration zur weiteren Ausbildung verbracht. Im Anschluss an diese insgesamt 15-jährige Ausbildungszeit folgt eine 39-jährige Periode, in der er vom einfachen Priester zum Hohepriester aufsteigt; vgl. *Rosalind M. Janssen / Jac J. Janssen, Growing up in Ancient Egypt, London 1990, 72.*

¹⁰ Das Anliegen des Erzählers, die Kindheit Samuels zu intensivieren, wird über das Motiv der Mutter-Sohn-Beziehung realisiert. 1 Sam 2,9 bemerkt, dass die Mutter ihrem Sohn jährlich einen *kleinen Mantel* anfertigt und bei ihren jährlichen Besuchen mitbringt, wodurch Samuels anhaltender Zustand als Kind nochmals unterstrichen wird.

¹¹ Die Hebräische Bibel kennt keinen dezidierten Begriff für sexuelle Gewalt. Die hier gebrauchte Formulierung lässt sich aber als Hinweis auf einen illegitimen Sexualverkehr verstehen.

Bezeichnung versehen werden, die sonst mehrfach zur Charakterisierung Samuels als Kind dient. In den Übersetzungen wird das Problem häufig mit den Übersetzungen „Knabe“ (Samuel) und „junge Männer“ (Söhne Elis) umschifft.¹² Eine Übersetzung des Ausdrucks mit „Knaben“ (Martin Buber) dürfte der Sache, auch wenn hier intensiv mit der Wortsemantik gearbeitet wird, ebenso nicht gerecht werden. Die Eliden, denen in V. 22 sexuelle Übergriffe nachgesagt werden, sind schwerlich als noch nicht erwachsen porträtiert. Möglicherweise würde eine Übersetzung des Ausdrucks mit „Kindsköpfe“ der Sache eher gerecht werden. Während also der *na'ar* Samuel immer mehr zu dem wird, was er sein soll, nämlich der von JHWH inspirierte Prophet und Mahner Israels, entwickeln sich die *ne'arim* immer mehr zu denen, die sie hätten nicht sein sollen: zu Kindsköpfen, die schamlos die Macht ihres priesterlichen Amtes missbrauchen und dieses somit diskreditieren.¹³

Samuel ist eine Kontrastfigur zu den Männern Hofni und Pinchas, mit der anschaulich demonstriert wird, dass ein Kind mehr dem Willen JHWHs entsprechen kann als die ordentlich bestellten Priester am Heiligtum.

Das Kind Samuel wächst in seine Aufgabe hinein. Und doch lässt sich seine Geschichte nicht mit einem modernen Entwicklungsroman vergleichen. Von einer Entwicklung und Reifung seiner Person ist nicht die Rede. Er ist als kleines Kind schon der, der er sein soll: JHWHs gehorsamer Diener, der mit seiner finalen Berufung nach einem langen Prozess der Reifung schlagartig erwachsen wird.

2 Gelehrte Kinder

In seiner Materialsammlung zum Thema Erziehung und Bildung in Ägypten führt Hellmut Brunner die bemerkenswerte demotische Geschichte des Schülers Si-Osiris an. Dieser zeigte seine Hochbegabung, indem er seinen Altersgenossen immer mit Abstand voraus ist; in der Schule hatte er mit seinen Kenntnissen alsbald seine Lehrer übertroffen. Er erregt das Staunen seiner Umwelt, zudem kennt er sich noch bestens mit den „heiligen Formeln aus“. Als er das Alter von zwölf Jahren erreicht, gibt es keinen Gelehrten mehr, der sich mit ihm messen könnte. Seine Mutter besucht ihn in der Schule und erfährt dort von der unvergleichlichen Begabung ihres Sohnes.¹⁴

¹² Als Beispiel vgl. *Walter Dietrich*, Samuel. Teilband 1. 1 Sam 1–12 (BK.AT VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 109 (Übers.).

¹³ Unlängst hat *Stephen M. Wilson*, Samson the Man-Child. Failing to Come of Age in the Deuteronomistic History, in: *JBL* 133 (2014), 43–60, bes. 50, versucht, die Figur Simsons als einen Charakter zu beschreiben, dem vom Erzähler durchweg die Attribute der Nicht-Adoleszenz angeheftet worden sind. Neben Einzelbausteinen der Erzählung wie das fortbestehende intensive Verhältnis zu den Eltern und die (angebliche) Ehelosigkeit Simson wird insbesondere der Gebrauch von *na'ar* ins Feld geführt. Abgesehen davon, dass die genannten Elemente der Erzählung auf ihren spezifischen Charakter zurückgeführt werden müssen, bleibt die Argumentation zum Gebrauch von *na'ar* mehr als fragwürdig. In Ri 13,5.7.8.12 wird die Geburt des Knaben Simson angekündigt, die dann in Ri 13,24 erfolgt. Mit dieser Deutung ist die Simson-Figur gründlich missverstanden. Seine sexuellen Ambitionen und seine Lust am Töten offenbaren ihn als einen ambivalenten Helden, der seinem Volk zwar aus der Bredouille hilft, dessen Unbekümmertheit ihn am Ende aber die Rolle des tragischen Helden(-Mannes) spielen lässt.

¹⁴ *Hellmut Brunner*, Altägyptische Erziehung (s. Anm. 6), 187 f.

Nur das Lukasevangelium weist die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus auf, der seinen Eltern auf der Pilgerfahrt nach Jerusalem abhandenkommt, sich zum Tempel begibt und dort mit seinem außerordentlichen Wissen die anwesenden Gelehrten in Erstaunen versetzt (Lk 2,41–52). Zwischen beiden Erzählungen bestehen Gemeinsamkeiten: Das gelehrte Kind ist zwölf Jahre alt, sein Wissen erweist sich dem der Gelehrten seines Volkes als ebenbürtig bzw. überlegen, diese besondere Begabung wird den Eltern bzw. der Mutter erst beim Besuch in der Schule bzw. im Tempel deutlich. Hinzu kommt, dass die außerordentlichen Kenntnisse des Kindes im Bereich des religiösen Wissens fokussiert werden. Wie in der demotischen Geschichte weist auch Lukas der Mutter eine besondere Rolle zu. Sie ist es schließlich, die die Begebenheit in ihrem Herzen bewahrt (V. 51).

Für diese Stelle ist immer wieder mit Recht auf die Geschichte vom kleinen Samuel als Vorbild für Lk 2,41–52 verwiesen worden.¹⁵ Tatsächlich begegnen sowohl Jesus als auch Samuel schon im Kindesalter als diejenigen, die sie auch später sein werden, die sich nicht erst in ihre

künftige Rolle hinein entwickeln müssen, sondern deren Besonderheit bereits als Kind erkennbar wird. Eine Entwicklung müssen beide daher nicht durchlaufen. Im Unterschied zum kleinen Samuel, dessen Besonderheit nicht aktiv zutage tritt, offenbart sich das Besondere Jesu an seiner außerordentlichen Bildung und Begabung.¹⁶

Die Geschichten von den beiden Zwölfjährigen, wie sie in der lukanischen bzw. der spätägyptischen Erzählung begegnen, offenbaren demgegenüber ein dezidiertes Interesse ihrer Erzähler an in ihrer Perspektive hochbegabten Kindern. Immerhin wird damit deutlich, dass diese unter dem Aspekt ihrer zukünftigen Leistungen bzw. jetzt schon offenbaren Begabungen betrachtet werden konnten.

3 Das gefährdete Kind

Künftige Helden haben es zunächst schwer. Zu den typischen Geschichten künftiger Herrscher- und Rettergestalten in antiken Biografien gehört es, dass sie zunächst im Verborgenen bleiben müssen, weil der noch amtierende Herrscher (nicht unbergeründet) Konkurrenz fürchtet und den

¹⁵ Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–9,50* (HThK.NT III/1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1969, 132.

¹⁶ In der Sichtweise des *Josephus* (Ant., V, 10,4) war Samuel ebenfalls zwölf Jahre alt, als er mit seinem prophetischen Wirken beginnt. Warum ausgerechnet das Alter von zwölf Jahren in den drei genannten Fällen herangezogen wird, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Eine Rolle könnte möglicherweise das Erreichen der Religionsmündigkeit im Judentum mit 13 Jahren spielen. Eine andere Möglichkeit bestünde darin, dass die Protagonisten ihre volle geistige Reife noch vor der Pubertät erreicht hätten. Dafür sprächen andere Kindheitsgeschichten, in denen zu einem bestimmten präpubertären Alter bereits die Merkmale des künftigen Helden oder Herrschers hervortreten. So notiert *Herodot*, Hist. I,113,3, dass bei dem (mit verdeckter Identität lebenden) Kyros die königlichen Eigenschaften im Alter von zehn Jahren hervorgetreten sind. Zusammen mit Gleichaltrigen habe der künftige Herrscher „König gespielt“. Er habe sich von den anderen Kindern in das Amt wählen lassen, diesen dann bestimmte Funktionen zugewiesen und einen einzelnen Jungen, der sich dem Spiel entziehen wollte, verprügeln lassen. Auch an diesem Beispiel wird deutlich, dass der künftige Herrscher schon als Kind die Eigenschaften aufweist, die er später zum Herrschen benötigen wird.

Widersacher zu beseitigen sucht, solange er noch die Gelegenheit dazu hat.

Das prominenteste Beispiel dafür dürfte die Geburtsgeschichte Jesu in der Variante des Matthäus sein. Die Ankunft der Magier aus dem Morgenland und ihre entsprechende Erklärung der kosmischen Erscheinung versetzen den amtierenden Herrscher Herodes in Panik. Um seinen vermeintlichen Widersacher auszuschalten, befiehlt er den Kindermord zu Betlehem, dem sich die heilige Familie durch ihre Flucht nach Ägypten zu entziehen weiß. Häufig kommt es in den antiken Herrscherbiografien anders als bei Matthäus zum Showdown zwischen dem mittlerweile herangewachsenen Kind und seinem Widersacher, bei dem letzterer naturgemäß den Kürzeren zieht. Das Besondere an der Geschichte Jesu ist, dass sein Widersacher eines natürlichen Todes stirbt und die Rückkehr der Familie somit möglich wird.

Ein vergleichbares Schicksal durchleben Romulus und Remus, der ägyptische Gott Horus, die griechische Heldenfigur Telephos, Sargon, der König von Akkad und nicht zuletzt Mose. Alle diese künftigen Retter, Herrscher oder Helden müssen als Kleinkinder Situationen elementarer Gefahr überstehen.

Die Kindheit des Mose, die hier als Beispiel dienen soll, weist bemerkenswerte Parallelen zur akkadischen Kindheitsgeschichte des legendären assyrischen Königs Sargon von Akkad auf.¹⁷ Bei beiden wird eine illegitime Zeugung angedeutet. Sargons Geschichte notiert, dass die Mutter eine dubiose Herkunft hatte, der Vater sei gänzlich unbekannt.

Im Fall des Mose fällt der entsprechende Hinweis etwas zurückhaltender aus. Ein Mann aus dem Haus Levi *ging* und *nahm* eine Tochter Levis (Ex 2,1). Die allermeisten Übersetzungen suggerieren hier eine reguläre Eheschließung. Allerdings fehlt im hebräischen Text genau die typische Formulierung *zur Frau nehmen*. So sind die Überlegungen, dass es sich um eine illegitime, wenn nicht gar gewaltsame Zeugung handeln soll, nicht völlig auszuschließen. Die Aussetzung des Kindes im Fluss begegnet nicht nur in der Geschichte des Mose und Sargons. Auch die beiden späteren Stadtgründer Roms durchleben die Gefahr der Aussetzung im Fluss. Dabei handelt es sich um ein dichotomes Motiv. Zunächst dient die Aussetzung dem „Aus der Welt Schaffen“ des Kindes.¹⁸ Zugleich ermöglicht die Flussfahrt die Verbergung der Identität des Kindes und erlaubt sein Heranwachsen

¹⁷ Einen detaillierten Überblick über die gemeinsamen Motive in der Biografie Moses und Sargons bietet Eckart Otto, Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr., in: *ders.*, Mose. Ägypten und das Alte Testament (Stuttgarter Bibelstudien 189), Stuttgart 2000, 43–83.

¹⁸ Mit Blick auf den Aussetzungsmythos von Romulus und Remus hat Gerhard Binder, Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus (Beiträge zur Klassischen Philologie 10), Meisenheim am Glan 1964, 96, argumentiert: „In den Aussetzungsmythen ist das Kästchen Symbol für die Arche, das Wasser Symbol für die alles Leben vernichtende Sintflut.“ Bei diesem Vergleich scheint doch der Schwanz mit dem Hund zu wedeln. Das Wasser bzw. der Fluss ist das Medium, das Gefahr und Rettung zugleich darstellt. Das Wasser erlaubt einen Ortswechsel, durch den das hilflose Kind zu seinen Rettern gelangt. Allerdings ist das Gefährt des Mose weit mehr als ein „decorative adjunct to the narrative“ (Samuel E. Loewenstamm, The Story of Moses' Birth, in: *ders.*, From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background, Jerusalem 1992, 201–221, 205). Auch wenn die Erzählung andeutet, dass zwischen dem Ort der Aussetzung und dem der Auffindung keine sonderlich große Entfernung existiert, so transportiert das Kästchen das Kind vom Ort der Gefährdung zu dem der Rettung.

zum Konkurrenten des Herrschers (bei Sargon begegnet das Motiv nicht).

Moses Identität als Hebräer wird in der Erzählung gerade nicht verborgen. Liest man die Geschichte im Kontext des befohlenen Kindermordes in Ex 1,22, entzieht die Flussfahrt das Kind dem Gefährdungsbereich.

Die wundersame Auffindung des Kindes stellt eine Weichenstellung dar, die neben der Rettung auch Teil des Aufstiegs zum künftigen Retter ist.¹⁹ Offensichtlich sind es die Frauen, die sich listenreich dem Befehl zum Genozid widersetzen. Die beiden Hebammen hatten den Pharao in Ex 1,19 schon mit der Ausrede konfrontiert, angesichts der schnellen Geburt der hebräischen Kinder durch ihre Mütter immer zu spät zum Ort des Geschehens zu kommen. Für die Tochter des Pharao hält die Erzählung fest, dass sie das Kind sah (*und siehe es weinte*), sie es *bedauerte* und anschließend seine hebräische Identität erklärt (Ex 2,6). Es gehört zu den Besonderheiten der Aussetzungsgeschichte des Mose, dass ihm gegenüber von Männern Desinteresse (Vater) und Feindschaft (Pharao) entgegengebracht wird. Die positiven Rollen in der Geschichte und ihrem Kontext sind mit Frauen besetzt. Die Hebammen widersetzen sich dem Befehl zum Genozid, Moses Mutter, seine Schwester, die Prinzessin und ihre Dienerin agieren als Figuren der Rettung des gefährdeten Kindes.

Es gehört zur Typologie der Aussetzungserzählungen, dass die ausgesetzten

Kinder von einer Person oder auch von einem Tier gefunden werden, Mitleid erregen und von ihren Findern ernährt werden. Moses Vertrautheit mit dem Palast scheint in den folgenden Begebenheiten des Exodus und den zugehörigen fortwährenden Audienzen beim Pharao wieder vergessen zu sein. Offensichtlich wird mit der später in den Kontext der Exoduserzählung eingefügten Geburts- und Aussetzungserzählung Mose zum Typus des antiken Helden stilisiert, dessen besondere Biografie gleich mit der Geburt und der sofort einsetzenden Gefährdung und Rettung beginnt.

4 Das schöne Kind

Das Besondere an außergewöhnlichen Menschen wird schon an ihrem Äußeren sichtbar. In den betreffenden Erzählungen der Hebräischen Bibel sind die erwählten Menschen nicht nur mit besonderen Gaben wie Weisheit und Mut ausgestattet, sie sind zugleich auch schön. Das trifft auf die Mehrheit der Erwählten zu, deren Kindheit bzw. Jugend an den Anfang der jeweiligen Erzählung gerückt wird.

Dabei ist zu beachten, dass die Erzähler nicht zwischen Kindheit und Jugend unterscheiden. Zudem hören wir nichts darüber, ab wann genau ein junger Mensch als erwachsen galt und welche Konsequenzen sich daraus ergaben.²⁰

Die Kinder bzw. Jugendlichen, die als ausgesprochene Schönheiten die Büh-

¹⁹ Es ist gut möglich, allerdings nicht zwingend, dass die Geburtsgeschichte des Mose ursprünglich unabhängig von Ex 1,15–22 existiert hat. In diesem Fall wäre nicht die drohende Gefahr für das Kind aufgrund der Konkurrenz zum amtierenden Herrscher, sondern dessen illegitime Herkunft (wie auch bei Sargon) der Grund für die Aussetzung. Im Kontext von Ex 1 liest sich die Geschichte eher als eine Vertreterin antiker Herrscher- und Retterbiografien, zu deren Motiven die Gefährdung durch und für den Herrscher gehört.

²⁰ Der sich einer sehr drastischen sexualisierten Sprachwelt bedienende Text Ez 16 unterstellt, dass junge Mädchen unmittelbar nach ihrer Geschlechtsreife verheiratet werden konnten.

Weiterführende Literatur:

Rosalind M. Janssen/Jac J. Janssen, Growing up in Ancient Egypt, London 1990.

Erika Feucht, Das Kind im Alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen, Frankfurt a.M.–New York, 1995.

Mark Golden, Children and Childhood in Classical Athens, Baltimore u. a. 1990.

Andreas Kunz-Lübcke, Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel. Ägypten. Griechenland, Neukirchen-Vluyn 2007.

Andreas Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament, Tübingen 2003.

Die Bücher von *Janssen*, *Feucht*, *Golden*, *Kunz-Lübcke* beschreiben die Wahrnehmung von Kindern in den Kulturen Ägyptens, Griechenlands und des biblischen Israel. *Michels* Arbeit zeigt auf, wie sehr Kinder in der Perspektive der Hebräischen Bibel mit dem Thema „Gewalt“ verbunden werden.

ne des Geschehens betreten, sind Josef, David, Ester und Daniel. Josef wird zwar nicht als schöner Mensch zu Beginn der Handlung eingeführt; erst unmittelbar vor dem Verführungsversuch durch die Frau des Potiphar wird gesagt, dass Josef sowohl von schöner Gestalt als auch von schönem Ansehen ist (Gen 39,6). Die Schönheit Josefs wird nicht nur erwähnt, um das Begehren der Frau zu begründen. Sein äußerliches Erscheinungsbild korrespondiert seiner Weisheit, die sich insbesondere darin zeigt, dass er als weises und verständiges Sprachrohr JHWHs fungieren wird (Gen 41,39). Ebenso tritt David als schöner Jüngling gegen den Goliath an, der ihn deswegen und auch wegen seines jugendlichen Alters verachtet (1 Sam 17,42).²¹ Dem Motiv der Schönheit des Jungen David begegnet der Leser an dieser Stelle nicht das erste Mal. Bereits im Zusammenhang mit Davids Salbung ist hervorgehoben worden, dass der jüngste der Isai-Söhne rötlich, schönäugig und auch sonst von ansehnlicher Gestalt ist (1 Sam 16,12).

Dabei scheinen insbesondere die Entwicklung der Brust und möglicherweise auch der Wuchs der Schambehaarung (Ez 16,7) eine Rolle gespielt zu haben. Es ist bemerkenswert, dass die Quellen für das klassische Griechenland weitaus detailliertere Angaben machen. So kann es als sicher gelten, dass die Vollendung des 18. Lebensjahres für den jungen Mann einen Zugewinn an Privilegien mit sich brachte. Dabei wurde das Alter durch eine öffentliche Präsentation des jungen Mannes festgestellt; fehlten die entsprechenden Hinweise für den Status eines Erwachsenen, verblieb der Betreffende vorerst noch im Kreis der Heranwachsenden; vgl. *Jan Timmer*, „Wer, der über 50 Jahre alt ist, will sprechen?“ (Aisch. 1,23) – Überlegungen zu einer Zäsur im Lebenslauf attischer Bürger und ihrem Verschwinden; in: *Dorothee Elm/Thorsten Fitton/Kathrin Liess/Sandra Linden* (Hg.), Alterszäsuren. Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte, Berlin–Boston 2011, 193–219, 203–209. Demgegenüber kennt die biblische Literatur keinen Passageritus, der den Übertritt von der Kindheit in die Welt der Erwachsenen markiert. Aus Ägypten sind gelegentliche, aber keine durchgängigen Belege bekannt, in denen die Beschneidung von männlichen Personen im Jugendalter vorgenommen worden ist. Dass es sich dabei um ein (Vor-)Pubertätsritual gehandelt hat, wie es heute überwiegend in den islamischen Kulturen gepflegt wird, ist alles andere als wahrscheinlich; vgl. *Rosalind M. Janssen/Jac J. Janssen*, Growing up (s. Anm. 9), 90–98.

²¹ Goliaths Verachtung gegenüber David wird dreifach begründet: Goliath sieht David und verachtet ihn, da dieser ein *na'ar* (s. o.), rötlich und von schönem Äußeren ist. Offensichtlich repräsentieren

Zu beiden Stellen ist oft angemerkt worden, dass die auffälligen Ähnlichkeiten auf eine literarische Abhängigkeit zurückgehen. Die Frage der Richtung wird dabei kontrovers beantwortet.²² Bemerkenswert ist jedoch, dass die Schönheit des Jungen David ihn zum Auserwählten JHWHs prädestiniert; ihn aber zugleich – zumindest auf einen ersten Blick – in männlich-martialischer Perspektive disqualifiziert.

David wird gegen Ende der Goliath-Episode insgesamt viermal als *na'ar* bezeichnet werden²³ – dann sind Kindheit und Jugend zu Ende. Mit einem Schwerthieb wird aus dem Knaben bzw. Jüngling der Günstling, Widersacher und Schwiegersohn Sauls, der es umgehend auf dem Schlachtfeld zu Ruhm bringt.

Ebenso wie David, dessen körperliche Schönheit ihn zum Erwählten JHWHs, zum Heerführer und König Israels qualifiziert, gehören Daniel und seine Freunde zu den Menschen, die wegen ihrer Klugheit und Schönheit zur Ausbildung – nicht zuletzt durch seine Begabung, sich schnell mit der (nicht so einfachen keilschriftlichen) Sprache der Babylonier anfreunden zu können (Dan 1,4) – an den Königshof nach Babylon gebracht werden.

Der erste Teil des Danielbuches präsentiert freundliche Herrscher, denen das

Wohlergehen ihrer nächsten Untergebenen am Herzen liegt. Der Bitte Daniels, zur Vermeidung unkoscherer Speisen vegetarisch und alkoholfrei ernährt zu werden, kommt der königliche Mundschenk nur zögernd nach. Daniel und seine Freunde gewinnen nicht wegen, sondern trotz ihrer ungewöhnlichen Ernährung an Schönheit und Intelligenz (Dan 1,8–17).²⁴ Die Episode am babylonischen Hof zeigt anschaulich, dass göttliche Erwählung, besondere Begabung und körperliche Schönheit im Idealfall koinzidieren und dass das Besondere eines Menschen schon in dessen Kindheit erkennbar wird.

Das Motiv des schönen Kindes begegnet auch im Zusammenhang mit der Geburt des Mose. Die Erzählung hält fest, dass die Mutter ihren neugeborenen Sohn betrachtet und sieht, dass er gut (Hebräisch: *tov*) war. Die dargestellte Situation erlaubt kaum eine andere Deutung, als dass damit eine körperliche Makellosigkeit des Kindes gemeint ist. Die hebräische Formulierung lässt die Frage offen, ob die Mutter das Kind verbirgt, weil es schöngestaltig ist und sie daher schon das Besondere an ihm erkennen kann, oder ob die Motive Schönheit und Verbergen nebeneinander existieren.

In theologischer Perspektive lässt sich zusammenfassen, dass göttliche Erwäh-

tieren alle drei Attribute das Gegenteil von Männlichkeit. Unter dem Aspekt der Betrachtung Heranwachsender lassen sich zwischen den einzelnen Hochkulturen des Mittelmeerraums bemerkenswerte Differenzen feststellen. Ein wesentlicher Unterschied besteht etwa in der Wahrnehmung und Darstellung von Kindern in sexueller Perspektive. So erscheint auf einem attischen Trinkgefäß (um 525 v. Chr.) die (in heutiger Sicht sehr befremdlich wirkende) Szene, in der ein erwachsener Mann die Genitalien eines Knaben berührt, der wiederum mit einem Zärtlichkeitsgestus reagiert; vgl. *Lesley A. Beaumont*, *The Changing Face of Childhood*, in: *Jennifer Neils/John H. Oakley* (Hg.), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*, New Haven–London 2003, 59–84, 63.

²² Vgl. den Überblick bei *John V. Seters*, *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake 2009, 149 f.

²³ 1 Sam 17,33.42.55.58.

²⁴ Vgl. *Matthias Albani*, *Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet* (Biblische Gestalten 21), Leipzig 2010, 59 f.

lung, menschliche Begabung und körperliche Schönheit als komplementäre Eigenschaften besonderer Menschen angesehen worden sind.

5 In Israel gab es Kinder – Rückblick und Zusammenfassung

Auch wenn die besonderen Kinder und Jugendlichen innerhalb der biblischen Literatur Ausnahmerecheinung sind, so wird man doch zurückhaltend gegenüber einer Betrachtungsweise bleiben müssen, nach der die Phase des Heranwachsens als eine Lebensphase betrachtet worden ist, der sich nur wenig Wert abgewinnen ließ.

Die eingangs erwähnte Komplementarität von Schriftreligion, Bildungsnotwendigkeit und Existenz von Schulen setzen voraus, dass Kinder als spezifische Subjekte des Lernens und Objekte des Lehrens wahrgenommen worden sind.

Die Wahrnehmung der Kindheit als eine Lebensphase mit eigenem Wert wird für die antiken Kulturen insbesondere von den Historikern bestritten, die das Aufkommen einer Idee von Kindheit erst mit

der Industrialisierung bzw. der Erfindung des Buchdrucks ansetzen.²⁵

Die hier diskutierten Beispiele sollten eines deutlich machen: Kinder und die Vorstellungen von Kindheit sind nur ein Nebenthema der Hebräischen Bibel; von Kindern wird – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen – immer nur beiläufig erzählt. Kinder rücken dennoch oft genug in den Fokus der narrativen Diskurse, der Rechtstexte und der prophetischen Argumentation, sodass sie offensichtlich eben doch als Kinder in einer Lebensphase mit eigenem Wert wahrgenommen worden sind.

Der Autor: *Andreas Kunz-Lübcke, geb. 1964, wirkt an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg als Professor für Biblische Hermeneutik in interkultureller Perspektive. Zu seinen gegenwärtigen Forschungsprojekten zählen ein Buchprojekt zum Thema „Krieg und Frieden in der Bibel“ (zusammen mit Moisés Mayordomo Marín, Bern), sowie Publikationen zur Rezeption des Jonabuches in interkultureller Perspektive.*

²⁵ Großen und nachhaltigen Einfluss haben die entsprechenden Positionen von *Philippe Ariès*, *Die Geschichte der Kindheit*. Mit einem Vorwort von H. von Hentig, München ¹⁵2013 und von *Neil Postman*, *Das Verschwinden der Kindheit*, Frankfurt a. M. 1995.

Franz Schupp

Der *ungeschaffene Sohn Gottes* – der *ungeschaffene Koran*

Religionsgeschichtliche Bemerkungen zur Frühgeschichte
der Lehrentwicklung im Christentum und im Islam¹

Zu Beginn möchte ich möglichst klar formulieren, was ich mit den folgenden Bemerkungen erreichen will: Es geht um eine Fallstudie zum Dialog zwischen sogenannten „Westlern“ und Muslimen. Unter „Westlern“ können wir uns dabei Christen oder Laizisten vorstellen; auch letztere haben als kulturellen Hintergrund Vorstellungen und Vorurteile, die aus der christlichen Vergangenheit oder Gegenwart stammen. Bei den Muslimen ist eine Einschränkung angebracht: Ich beziehe mich vor allem auf die Muslime aus arabischen Ländern, also auf solche von Marrakesch bis Bagdad. Ebenso geht es mir bei diesen Bemerkungen darum, an einem konkreten Punkt aufzuzeigen, dass ein Dialog nur dort sinnvoll geführt werden kann, wo außer gutem Willen auch ein Minimum an Sachkenntnis vorhanden ist. Weiters will ich aufzeigen, dass die wichtigste Einübung in jeden interreligiösen Dialog damit beginnen muss, die Dialogversäumnisse im eigenen Lager anzuerkennen und sich ihnen zu stellen. Das mag pedantisch wirken, ist es aber nicht. Man kann dabei Leerlauf, Unverbindlichkeit, aber auch Kurzschlüsse vermeiden.

Ein Dialog zwischen Christen und Muslimen geht zumeist von folgender Voraus-

setzung aus: Wir haben zwei Heilige Schriften, die Bibel und den Koran. Auch die Muslime sprechen von den Anhängern der *Religionen des Buches*. Beide setzen sich also einander gegenüber, ein jeder mit seinem Heiligen Buch vor sich, und versuchen Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten herauszufinden. Meine Frage dazu lautet: Stimmt schon diese Voraussetzung? Beide haben jeweils *ihr* Buch vor sich liegen; was aber bedeutet hier *Buch*? Gehört nicht zum *Buch* eben auch das gesamte assoziative Umfeld von *Buch*? Meinen und assoziieren wir also mit Ausdrücken wie das *Heilige Buch*, die *Offenbarung*, das *Wort Gottes* usw. wirklich dasselbe oder wenigstens etwas annähernd Ähnliches?

Ich lade zu einem Gedankenexperiment ein, das jederzeit empirisch durchgeführt und überprüft werden könnte. Stellen wir uns auf der einen Seite einen katholischen Pfarrer vor, der an seiner Sonntagspredigt arbeitet, oder einen Religionslehrer, der seine nächste Unterrichtsstunde in der Schule zusammenstellt, und auf der anderen Seite einen islamischen Imam, der seine Freitagspredigt oder seinen Unterricht in der Koranschule vorbereitet. Wir verallgemeinern hierauf die Annahme und versuchen prozentual einzuschätzen, welche Ausgabe des jeweiligen Heiligen

¹ Es handelt sich bei dem vorliegenden Beitrag um die überarbeitete Version eines Vortrags, der am 23. Juni 2010 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz gehalten wurde. Der Sprachstil des Vortrags wurde beibehalten.

Buches von Pfarrern bzw. Religionslehrern auf der einen Seite und von Imamen auf der anderen Seite verwendet wird. Beim Imam und seinen Kollegen besteht kein Zweifel: Sie alle haben den arabischen Koran vor sich liegen, das gilt für vermutlich 100% der Befragten bzw. Beobachteten. Und wie sieht es bei den Christen aus? Diese haben genau umgekehrt mit vermutlich annähernd 100% *nicht* die *Urtexte* der *Bibel* vor sich – vom *hebräischen Urtext* des sog. *Alten Testaments* sprechen wir besser gar nicht –, sondern eine deutsche, englische, russische Übersetzung oder die in irgendeine andere Sprache. Während also der Gebrauch des arabischen Textes, d.h. des Urtextes, für Muslime als unverzichtbar gilt, gilt der Gebrauch des griechischen Urtextes für Christen als normalerweise völlig entbehrlich. Gewöhnlich stellt sich überhaupt niemand die Frage nach dem Urtext. Der Unterschied kommt schon in dem Ausdruck *arabischer Koran* zur Sprache, dem bei den Christen nichts Entsprechendes gegenübersteht. Sicher sprechen auch die Christen vom hebräischen oder griechischen Urtext, das aber gehört in Fachgespräche. Niemand erwartet von einem Christen, dass er diesen Urtext auch nur zuhause in seinem Bücherschrank oder im Herrgottswinkel stehen oder liegen hat.

In der Sure 12,1 f. heißt es: „Das sind die Zeichen der deutlichen Schrift. Wir haben sie als einen arabischen Koran herabgesandt.“ Oder in Sure 43,1: „Bei der deutlichen Schrift. Wir haben sie zu einem arabischen Koran gemacht. Vielleicht würdet ihr verständig sein.“

Hier also liegt eine ganz und gar verschiedene Beziehung zum Originaltext und zur Originalsprache vor. Das bedeutet

auch: Wenn beide bei einem Dialog jeweils ihr Heiliges Buch vor sich liegen haben, haben sie in Wirklichkeit eine ganz *verschiedene Art von Buch* vor sich liegen und verhalten sich entsprechend in ganz verschiedener Weise zu diesem Buch. Dass Leute wie Augustinus oder Thomas von Aquin – ersterer konnte vielleicht ein wenig Griechisch, letzterer vermutlich gar keines – von Christen als Theologen bezeichnet und als solche ernst genommen werden, sogar als Autoritäten aufgefasst werden können, kann das bei einem Vertreter des Islam nur mit verwundertem und ziemlich verständnislosem Kopfschütteln zur Kenntnis genommen werden.² Dass heutige, auch gebildete, muslimische Araber bei der Lektüre des Korans ziemliche Schwierigkeiten haben, daran besteht kein Zweifel. Sie empfinden dies jedoch als Mangel; dem entspricht kein ähnliches Empfinden bei Christen.

So sei die Vermutung geäußert, dass wir mit der Fixierung auf *Buch* der Sache nicht näherkommen, auch wenn die Muslime selbst mit dem Ausdruck *Religionen des Buches* dazu beigetragen haben. Daher möchte ich eher religionsphänomenologisch an die Sache herangehen und folgenden Weg beschreiten bzw. andeuten: Ausgehend vom Koran versuche ich dem Leser eine Ahnung von dem zu geben, wie Muslime den Koran erfahren, und frage dann, ob – und wenn ja – es im christlichen Bereich ein ähnliches Phänomen gibt. Hierauf möchte ich fußend auf dieser Gegebenheit zeigen, dass sich eine historisch und phänomenologisch feststellbare Ähnlichkeit auch schon in der Geschichte der Dogmen widerspiegelt, und zwar genau bei jenen beiden Ausdrücken, die im Titel

² Wir würden uns wundern, wenn ein Chinese, der kein Wort Deutsch kann, als großer Kenner der Dichtung Goethes angesehen würde.

des Artikels genannt werden, und die als *Urdogmen* bezeichnet werden können.

Schon der Ausdruck *Koran* weist uns auf einen wichtigen Unterschied hin. *Koran* bedeutet nicht *Heilige Schrift*, sondern *Lesung* im Sinne von *Rezitation*. Was damit gemeint ist, kann jeder selbst sehen und hören, versteht er auch kein Wort Arabisch. Wenn ein Araber den Koran liest, so bewegen sich nicht nur seine Lippen, vielmehr spricht er – wenn auch leise, so doch hörbar. Lesen, Sprechen und Hören gehören zusammen und sind ein einziger Vorgang.³ Zudem ist das Sprechen des Korantextes kein normales Sprechen, vielmehr ist es von einer Art *Rhythmus* und *Tonführung* geprägt, die vom Sprecher nicht erfunden wird, sondern die in ihren Prinzipien festgelegt (*tağwīd*) und erlernt worden ist. Findet sich irgendwo in einem ganz profanen Text ein Koranzitat – schon rein äußerlich und schriftlich durch die vollständige Vokalisierung gekennzeichnet – so geht ein Leser, z. B. ein Lehrer, automatisch in diese rezitierende Vortragsweise über. Bei der Zitation eines Korantextes gibt niemand die Sure und den Vers an, Schriftbild wie Rezitation machen klar, dass hier der Koran zitiert, also *herangerufen*, wird.

Vermittelt durch diesen *arabischen Koran* haben die Araber (und auch die Christen unter ihnen) bis heute eine Beziehung zu ihrer Sprache, die phänomenologisch als *religiös* gekennzeichnet werden muss. Der *arabische Koran* ist für einen Muslim

etwas Göttliches, er ist *ungeschaffen*, *unvergleichlich* oder *unnachahmbar*.⁴ Die Muslime sind bei der Verwendung der Prädikate für den Koran sehr selbstsicher. Wenn sie von *Unvergleichlichkeit* oder *Unnachahmbarkeit* (*iğaz*) des Korans sprechen, so gehen sie dabei ein erhebliches Risiko ein. Während *Ungeschaffenheit* in einen reinen Glaubenskontext gehört, kann ein Prädikat wie *Unvergleichlichkeit* oder *Unnachahmbarkeit* durchaus literaturwissenschaftlich behandelt werden und muss bei einer solchen Untersuchung der Kritik standhalten.⁵ Manch bedachte Muslime wie Ibn Hazm (gest. 1064), der selbst auch ein hervorragender Dichter war, und Ibn Rušd, also Averroes (gest. 1198), waren daher in der Verwendung dieses Prädikats eher vorsichtig. Die Sprache des Korans – und nochmals: vor allem als rezitierte Sprache – hat jedoch phänomenologisch gesehen tatsächlich eine Art *Beschwörungseffekt*, dem sich ein Zuhörer kaum entziehen kann. Der rezitierte Koran ist für den Muslim so etwas wie die *Gegenwart Gottes* in der Welt. Diese Rezitation, welche die Grundlage des täglichen Gebets ist, stellt das Numinosum im Islam dar, jedenfalls das eigentliche Numinosum, wenn wir einmal von der Kaaba als *anderes* Phänomen absehen. Gebraucht man das Wort mit der nötigen Vor- und Umsicht, kann durchaus von einem *magischen Wortverständnis* gesprochen werden.⁶ Es kann daher nicht verwundern, wenn ein Koranvers auf einem kleinen Stück Papier oder Pergament,

³ Vermutlich war dies sowohl bei antiken als auch bei mittelalterlichen Lesern ähnlich. Das *stille* Lesen dürfte eine moderne Erscheinung sein.

⁴ Vgl. G. E. von Grunebaum, Art. *Iğaz*, in: Encyclopaedia of Islam, III², 1018B–1020A. – Der Koran kann daher als Zeichen oder Bestätigung des Prophetentums Muhammads angesehen werden: Muhammad wird durch den Koran beglaubigt, nicht umgekehrt!

⁵ Vgl. A. Neuwirth, Das islamische Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Der Islam 60 (1983), 166–183.

⁶ So O. Spengler, Der Untergang des Abendlands, Mannheim 2011, 855–862.

enthalten in einer kleinen metallenen Büchse, die Funktion eines Talismans oder eines Amuletts haben kann. Dass die arabisch-muslimische Kultur in der Kalligrafie ihre ausgeprägteste Form darstellender Kunst gefunden hat, ist somit nicht nur verständlich, sondern konnte eigentlich erwartet werden.⁷ Der Schreiber einer Koranabschrift ist kein Angestellter, der für sich und seine Familie sein Geld verdienen muss, er ist gleichsam die Hand Gottes.⁸ Seine Tätigkeit ist *Gottesdienst* so wie jene dessen, der den Koran rezitiert.

Sucht man religionsphänomenologisch Ähnliches, also ein solches Numinosum, bei den Christen, so muss man andere Bereiche heranziehen. Bei den orthodoxen Christen findet man Vergleichbares in der Ikonenverehrung und bei den katholischen Christen am ehesten in den verschiedenen Formen der *Eucharistieverehrung*, also z. B. das *ewige Licht* vor dem Tabernakel, die *immerwährende Anbetung*, die in manchen Frauenorden geübt wird, aber auch manche Formen der *Weihnachtskrippenverehrung* in südlichen Ländern ist ähnlich. Auch (vermeintliche) Splitter des Kreuzes Jesu hatten eine Funktion wie die amulethaften kleinen Büchsen mit den Koranversen; sie wurden in wertvollen Monstranzen in Prozessionen getragen und sollten das Kloster, die Kathedrale und alle, die an dieser Liturgie teilnahmen, vor allem Bösen schützen. Bei all dem geht es

letztlich um an der Person Jesu Christi orientierte Formen der Frömmigkeit.

Ich halte es daher für zutreffend, wenn schon vor langer Zeit der bedeutende Religionswissenschaftler Nathan Söderblom gesagt hat: „Was Christus für das Christentum, das ist der Koran für den orthodoxen Islam.“⁹

Dies möchte ich an den zwei Urdogmen – Muslime würden sagen: an der jeweiligen *Mutter aller Dogmen* – zeigen. Es wird sichtbar, dass das Zustandekommen der beiden Dogmen erstaunliche Parallelen, aber auch sehr aufschlussreiche Unterschiede aufweist. Dabei gehe ich nicht auf die eigentlich inhaltlichen Fragen dieser Urdogmen ein, sondern auf deren historischen Ursprung unter phänomenologischem und wissenssoziologischem Aspekt.

Im Vergleich zu den Muslimen gingen die Christen nicht nur bei der Originalsprache, sondern auch bei der Konstituierung ihrer Heiligen Schrift ziemlich großzügig vor. Die Ausbildung des neutestamentlichen Kanons ging verhältnismäßig unproblematisch vor sich. Große Diskussionen gab es nicht, in den Gottesdiensten wurden zunächst verschiedene Schriften verwendet, von denen etliche heute als Apokryphen bezeichnet werden. Von großen Streitigkeiten über die Verwendung dieser Texte hören wir kaum etwas. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts wurde die Stellung der

⁷ Vgl. dazu beispielsweise das auch illustratorisch hervorragend ausgestattete Werk von Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy*, Edinburgh 2006.

⁸ Man könnte diese Kopisten mit den Mönchen in den Scriptorien der Klöster des Mittelalters vergleichen. Jedoch meine ich, dass dabei sehr verschiedene Auffassungen vorliegen. Ein Mönch eines Klosters wollte sich mit seiner Arbeit den Himmel verdienen – ein Teufelchen sammelte ja schließlich die übersehenen Buchstaben. Seine Aufgabe war aber eine wie jene anderer Mönche, und es gehörte zur Bescheidenheit eines Mönches, sich und seine Arbeit nicht über die Tätigkeit z. B. des Kochs zu erheben. Irgendeine Vorstellung einer *Hand Gottes* hatte mit seiner Stellung nichts zu tun. Sich als eine Hand Gottes zu verstehen, kam, wenn überhaupt jemand (außer dem Papst natürlich), nur dem Abt des Klosters zu.

⁹ N. Söderblom, Einführung in die Religionsgeschichte, Leipzig ²1928, 65.

vier Evangelien, der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe faktisch verbindlich, umstritten blieben im lateinischen Bereich der Hebräerbrief, im griechischen die Apokalypse. Eine kanonische Form des Korans bildete sich sehr rasch, etwa zwanzig Jahre nach dem Tod Muhammads, heraus. Unter dem Kalifen Uthman (reg. 644–656) wurde die definitive Version erstellt, die mit durchgehenden diakritischen Zeichen und Vokalisierungen eine verbindliche Form erreicht hatte. Im 2. und 3. Jahrhundert (= Hidschra) fand eine interessante Entwicklung statt: Die frühen Muslime wurden im Koran auf zahlreiche Punkte aufmerksam, zu denen sie weitere, genauere Erläuterungen wünschten. So sahen sie, dass manche Vorschriften schon im Koran später geändert oder sogar ganz abgeschafft worden waren.¹⁰ Dazu wollten sie möglichst authentische zusätzliche Informationen einholen. So begann praktisch mit dem Tod Muhammads die Sammlung von Überlieferungsstücken, von Hadīten. Viele an solchen Fragen Interessierte unternahmen in dieser Periode große und manchmal jahrelange Reisen, um Zeugenberichte zu sammeln und deren Glaubwürdigkeit zu überprüfen. Diese Sammlungen haben immense Ausmaße erreicht, sie enthalten zehntausende von Einzelberichten, von denen dann nur etwa ein Zehntel in die berühmten Sammlungen al-Buḥaris (gest. 870) oder Muslims (gest.

875) aufgenommen wurden. Seit dem 2. Jahrhundert/Hidschra waren Kriterien zur Überprüfung der Zuverlässigkeit entwickelt worden, z. B. der Ruf der Zeugen, die Nicht-Unterbrechung der Zeugenkette, terminologische Übereinstimmungen usw. Diese Kriterien sind nicht jene unserer modernen historisch-kritischen Methoden, und tatsächlich findet sich viel Legendäres in diesen Sammlungen. Bei den Christen fand nichts Vergleichbares statt. So sind beispielsweise manche Ortsangaben in den Evangelien ungenau oder nicht übereinstimmend. Niemand kam jedoch auf den Gedanken, nach Palästina zu reisen, Zeugen zu suchen, die bei dem Ereignis vielleicht anwesend waren, oder deren Söhne aufzusuchen, die vielleicht von ihren Eltern etwas Entsprechendes gehört haben könnten. Während also etwa von Aiša, der Lieblingsfrau Muhammads, eine sehr große Zahl von Hadīten überliefert ist, gibt es schlechterdings nichts Vergleichbares etwa von Maria oder von Maria Magdalena.¹¹ Von letzterer kursierte zwar ein Evangelium, es ist aber nicht bekannt, dass irgendjemand sich aufmachte, um in Palästina nach Leuten oder deren Nachkommen zu suchen, die Maria oder Maria Magdalena persönlich gekannt haben, um solche Berichte zu überprüfen. Es wurde zwar großer Wert auf die Apostolizität und das Alter der Texte der Evangelien gelegt und sie sollten wirkliche historische Be-

¹⁰ So z. B. die wichtige Änderung der Gebetsrichtung: Zunächst war Jerusalem, dann wurde Mekka richtungsbestimmend.

¹¹ Gelegentlich wird den Muslimen vorgeworfen, sie würden wenig Interesse zeigen, moderne historisch-kritische Methoden auf den Koran anzuwenden. Hierbei ist aber zu beachten, dass Muslime in den entsprechenden zwei Jahrhunderten nach dem Tod des Gründers ihrer Religionsgemeinschaft ein ausgeprägtes historisch-kritisches Interesse vorweisen können. Christlicherseits (ich lasse hier das jüdische Interesse am sog. Alten Testament außer Betracht) steht dem nicht nur nichts Vergleichbares gegenüber, vielmehr ist so etwas wie eine historisch-wissenschaftliche Gleichgültigkeit zu konstatieren. Auch die bekannte Hexapla des Origenes bietet keine Entsprechung, sie stellt ein philologisches und kommentierendes, kein historisch-kritisches Unternehmen dar, hat also ihre Parallele in der islamischen Theologie in den Tafsiren.

gebenheiten berichten. Niemand versuchte jedoch das durch weitere Zeugenaussagen zu überprüfen. Und ebenso versuchte niemand Leute aufzusuchen, die sich vielleicht an den Wortlaut von Predigten oder Reden Jesu in der Originalsprache erinnern konnten, um solche *ipsissima verba* systematisch und überprüfbar zu sammeln. Kurz gesagt: Das Leben Jesu wurde schon im 1. Jahrhundert nicht nur ohne die Sprache Jesu (Aramäisch) weitergegeben, sondern es wurde auch *enthistorisiert* und *entlokalisiert*, d.h. es wurde ziemlich bald aus der realen Zeit und dem realen Raum entfernt und in einen symbolischen Raum und eine symbolische Zeit verlegt. Im *Johannesevangelium* hat diese Entwicklung bereits einen ziemlich definitiven Abschluss gefunden. Man kann es auch so sagen: Das Interesse am historischen Jesus war schon zur Zeit der Abfassung der Synoptiker nur noch gering, zur Zeit der Abfassung des *Johannesevangeliums* überhaupt kaum mehr vorhanden. Das Interesse richtete sich z.B. nicht auf die Überprüfung des im Matthäusevangelium berichteten Stammbaumes Jesu, sondern ging ziemlich bald in die Richtung der Erhellung der himmlischen Herkunft Jesu. Der Johannes-Prolog ist ein beredtes Zeugnis davon. Das Interesse der Christen war also auf die *Person Jesu Christi* konzentriert, allerdings nicht auf den historischen Jesus, sondern auf den *Offenbarer* und *Erlöser*. Auch die ethische Botschaft etwa der Bergpredigt verschwand wirkungs-

geschichtlich hinter der symbolischen/metaphysischen Bedeutung der Gegenwart des Göttlichen und Erlösenden auf dieser Erde. Dies wird schon in den synoptischen Evangelien deutlich und ist dann im *Johannesevangelium*, aber auch – wenngleich in ganz anderer Form – in den *Paulusbriefen* manifest.¹² Sie sind nicht als Primärtexte zu bezeichnen, sondern stellen bereits theologische Interpretationen dar, sie sind Lehrbriefe über den Offenbarer und Erlöser. Ein ähnliches Interesse liegt aber auch den Kindheitsgeschichten, die zu den Berichten über das Leben Jesu hinzugefügt wurden, zugrunde: Die Geburt des Kindes Jesus hat kosmische Dimensionen. Schon der Knabe Jesus verfügt über ein Wissen, das nur himmlischen Ursprungs sein kann. Je länger sich die Parusie, also die Wiederkunft Jesu Christi im Gericht verzögerte, umso mehr verstärkte sich das Interesse am gegenwärtig metaphysisch erlösenden und so wirkenden Sohn Gottes.

Das Interesse der Muslime hingegen war nicht auf die Person Muhammads,¹³ sondern auf den *Koran* konzentriert, also auf die schriftlich festgelegte *Offenbarung*. Die muslimischen Theologen wie auch die jeweiligen Gemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts (= Hidschra) waren intensiv mit den sich daraus ergebenden Fragen beschäftigt. Ganz ähnlich und entwicklungsgeschichtlich parallel waren die Christen im 2. und 3. Jahrhundert der (späteren) christlichen Zeitrechnung mit den Fragen zur Person Jesu befasst. Sie fragten

¹² Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage der Paulusbriefe und der sog. Pseudo-Paulusbriefe einzugehen. Auch bei Paulus fragte niemand genauer nach, worauf sich seine Autorität gründete, woher er denn eigentlich all das wusste, was er schrieb.

¹³ Auch der Person Muhammads wurde gebührendes Interesse gewidmet, da jede seiner Äußerungen offenbarungsrelevant war. Dass dies eigene Schriften zur Biografie Muhammads ins Leben rief, ist leicht verständlich. Lesenswert in diesem Zusammenhang ist die älteste dieser Biografien, die *Ibn Ishāq* (gest. nach 760 in Bagdad) verfasste: Das Leben des Propheten, übers. v. G. Rotter, Kandern ⁴1999.

sich: Wer war Jesus Christus, in welcher Beziehung stand/steht er zu Gott, und in welcher Weise ist er im Gottesdienst, also bei der Eucharistiefeier gegenwärtig? Die Muslime fragten sich: Was ist der Koran, in welcher Beziehung steht er zu Gott, und in welcher Weise ist Gott selbst im Gottesdienst, also bei der Rezitation des Korans, gegenwärtig? Bei dem Versuch, Antworten auf diese entscheidenden Fragen zu finden, taten sich Gemeinden und Theologen bei den Christen wie bei den Muslimen schwer. Die Geschichte dieser Frühzeit im Christentum wie im Islam ist äußerst vielfältig und im Einzelnen kompliziert. Sie verlief in Wirklichkeit nicht so einlinig und zielgerichtet, wie es uns die Mehrzahl der Lehrbücher der Dogmengeschichte sowohl im Christentum als auch im Islam nahelegen möchten. Eine Art Endpunkt dieser frühen Entwicklung wurde im Christentum am Konzil von Nicäa (325; DS 125) erreicht, das dann am 1. Konzil von Konstantinopel (381; DS 150) nochmals bestätigt wurde. Die Formel lautet: Jesus Christus ist *wesensgleich* mit Gott (*homooúsios*, lat. *unius substantiae cum Patre*), *nicht geschaffen* (*ou poiethénta*, lat. *non factum*), *er stieg* (wegen unseres Heils) *vom Himmel herab* (*kathelthónta*, lat. *descendit*, Konstantinopel: + *de caelis*).

Bei den Muslimen fand diese frühe Entwicklung im Jahre 227 Hidschra (= 849 n. Chr.) einen Endpunkt in der offiziellen Formel, dass der Koran *ungeschaffen* (*gair mahlūq*) sei. Aus der Sure 12,2 war ohnedies schon klar, dass der Koran zum Heil der Menschen vom Himmel herabgesandt worden war (das Herabsteigen: *nuzūl*). Die Entwicklung verlief also in der islamischen Gesellschaft etwas schneller als

im Christentum, im Ergebnis aber sieht sie bis in den Wortlaut hinein jener sehr ähnlich. Dass die Muslime die christlichen sog. *Lösungen* kannten, ist unbestritten, freilich haben sie diese nicht einfachhin übernommen, sondern haben das, was für ihre eigenen Fragen hilfreich war, verwendet.

In vielen Darstellungen der Dogmengeschichte beider Religionen hat man den Eindruck, als ob jeweils eine Entwicklung hin zu diesem Zielpunkt und zu diesen Formeln stattgefunden habe. Demnach wären alle früheren Antworten also entweder falsch oder unfertige Antizipationen der *wahren Lehre*. Hier wird allerdings der *Schlusspunkt* mit dem *Zielpunkt* verwechselt bzw. wird letzterer in ersteren hineininterpretiert. Diese Sicht ist ideologisch und hält der historischen Analyse nicht stand. Ideengeschichtlich oder auch theologisch gesehen hätte die Sache nämlich in beiden Fällen auch ganz anders ausgehen können. Freilich handelt es sich hier nicht um historische Gesetzmäßigkeiten, vielmehr um eine Kombination historisch kontingenter Ereignisse. Diese haben so und genau so stattgefunden. Wenn in verschiedenen Kulturen bei zwei ähnlichen Problemsituationen die Entscheidungen und die ihnen zugrundeliegenden Entscheidungsmechanismen große Ähnlichkeiten aufweisen, darf bzw. muss sich der Historiker fragen, ob hier ein *Muster* vorliegt, das mehrmals unabhängig voneinander aufgetreten ist. Diese Theorie, die keinesfalls modern ist, taucht in der arabischen Kultur bei Ibn Haldūn (gest. 1406) in seiner berühmten *Muquaddimma* schon sehr früh auf.¹⁴ Gibt es also ein solches *Muster* bei der Entstehung der beiden Urdogmen?

¹⁴ *Ibn Haldūn (Khalidūn)*, Die *Muquaddimma*. Betrachtungen zur Weltgeschichte. Übers. v. A. Giese, München 2011.

In der Geschichte der beiden genannten Urdogmen lässt sich zeigen, dass (1) diese Formeln kein Endprodukt einer theologischen Diskussion waren, sondern jeweils aus politischen Interessen heraus und unter politischem Druck durchgesetzt und hierauf allen auferlegt wurden, wobei die *unterlegene Partei* einfach *eliminiert* wurde. Mit diesen Formeln (2) fand ein *geistesgeschichtlicher Bruch* statt bzw. durch diese Formeln wurde ein geistesgeschichtlicher Bruch sanktioniert. Dies sei kurz dargestellt.

Grundvoraussetzung bei Christen wie bei Muslimen ist die strenge Trennung von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf.

Schöpfer | Geschöpf

Ich vermute sogar, dass diese Trennung als Glaubensgrundlage für das Christentum wie für den Islam entscheidender ist als der Monotheismus an sich. Der eigentliche Angstgegner beider war und ist daher nicht der Polytheismus, sondern der Pantheismus, der diese Grenze verwischt oder aufhebt (vgl. Sūfis, Eckhardt usw.). Es stellt sich hier im Hinblick auf die Person Jesu Christi sowie den Koran folgende Frage: Auf welcher Seite dieses Trennstriches sollen diese eingeordnet werden? Diese Frage ergab sich schon insofern, als die Volksfrömmigkeit und die ihr entsprechenden Gottesdienstformen in die Richtung *Schöpfer* gingen, d.h. Koran bzw. Jesus Christus links vom Trennungsstrich stehen, die Theologen jedoch eher für *Geschöpf* optierten, also für rechts vom Trennungsstrich. Schlussendlich setzte sich das *ungeschaffene* auf beiden Seiten

durch. Demnach gilt für den Koran wie für die Person Christi: Einordnung links vom Trennungsstrich. Dies wurde zur indiskutierbaren Lehre und zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit. Freilich ist diese Entscheidung nicht selbstverständlich und bedarf einer Erklärung.

Es wurde schon angedeutet, dass ich die Durchsetzung des *ungeschaffenen* für eine primär politische Entscheidung halte, was lediglich die Frage verschiebt: Warum entschieden sich die Herrscher dafür? Um es einfach und ungeschützt zu sagen: Sie entsprachen damit weithin dem sog. *gesunden Glauben des Volkes* – theologisch ausgedrückt: dem sog. *Konsens*. Damit hatten sie die Mehrheit des gläubigen Volkes hinter sich, ebenso die Mehrzahl der *einfachen Glaubenshüter*. Auch stärkten sie dadurch ihre eigene politische Macht. Herrscher, die sich als Statthalter des *Ungeschaffenen* präsentieren konnten, erhöhten ihr Ansehen und ihre Autorität. Sie drängten daher aus politischen Gründen den Einfluss der eher rationalistischen und kritischen Theologen zurück bzw. eliminierten ihn ganz. Es schien tatsächlich ziemlich fraglich, ob diese eher elitäre Gruppe sich als staatstragende Kraft erweisen würde, da sie die Massen weder begeistern noch auch kontrollieren konnte. Ein Debattierklub mit Dauerreflexion war kein vielversprechender Faktor einer Einheits- und Stabilitätspolitik.

Beginnen wir mit der Entwicklung im islamischen Bereich, weil dort die Alternative besonders gut zum Ausdruck kommt.¹⁵ Alle Muslime waren von Anfang an überzeugt, dass der Koran eine göttliche Botschaft war. Bis zur Zeit Harun ar-Raschids (gest. 809) wurde der Koran allerdings als

¹⁵ Einen auch für Nicht-Fachleute geeigneten und empfehlenswerten Überblick über die Probleme und die zur Diskussion stehende Entwicklung liefert T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theo-*

zur Schöpfung gehörig angesehen, also als *geschaffen*. Es handelte sich um ein von Gott geschaffenes Geschenk wie die Wasserquelle einer Oase inmitten der Wüste.¹⁶ Die Quelle ist ein Zeichen, ein Wunder der Schöpfung, aber eben ein Geschöpf. Das war auch die Meinung der Theologen. Theologen werden bei den Muslimen *mutakallimūn* genannt. Das Wort ist ein Partizip zum Verb *kalama*, also *sprechen*, die der *Theologie* entsprechende Disziplin wurde und wird *kalām* genannt, also *Wort* oder *Rede*, so wie *logos* in *Theologie*. Die erste große Schule der Mutakallimūn waren die Mu'taziliten, die sich in Basra herausbildeten und dann auch in Bagdad sehr einflussreich wurden.¹⁷ Diese Schule wird zu Recht als *rationalistisch* bezeichnet. Der Einfluss griechischer Philosophie ist möglich, jedoch umstritten. Jedenfalls liegt der Beginn dieser Schule vor der breiten Übersetzungstätigkeit, welche die griechische Philosophie in der arabischen Kultur und Gesellschaft bekannt machte. Zur Zeit des Kalifen al-Ma'mun (reg. 813–833) wurde diese rationalistische Lehre der Mu'taziliten *offizielle Doktrin* des Reiches. Diese Lehre durchzusetzen, wurde allerdings mit ziemlich intoleranten Methoden versucht. Die Mu'taziliten verfochten mit aller Strenge die Lehre der Einheit Gottes (*tawhīd*), also die für die islamische Theologie immer ganz zentrale Lehre. Um dies mit zahlreichen Ausdrücken und Bildern des Korans in Einklang zu bringen, wand-

ten sie erwartungsgemäß eine weitreichende allegorische Interpretation aller anthropomorphen Ausdrücke in Bezug auf Gott an. Für die Auffassung vom Koran bedeutete diese Lehre von der unantastbaren Einheit Gottes, dass der Inhalt des Korans – also zentral die Lehre von der Einheit und Einzigkeit Allahs – zwar auf die Weisheit Gottes zurückgeführt wurde, der *Koran* selbst aber ganz auf die Seite des Hervorgebrachten gehört, also ganz konsequent als *geschaffen (mahlūq)* bezeichnet wurde. Die Gegner fragten dann: Wenn wir aber alle Bilder wegnehmen, hat die göttliche Offenbarung dann überhaupt noch einen Inhalt oder löst sie sich in Tautologien wie *Gott ist Gott und nur Gott*, oder: *als Einziger ist er der Einzige* usw. auf? Alles Konkrete wurde mit Hilfe von Allegorien weginterpretiert. Die Gegner der Mu'taziliten sahen also bei diesen eine Fortsetzung der Lehren des Ġahm ben Safwān (gest. 746), dessen Auffassung als die *Entleerung (atta'tīl)* gekennzeichnet wurde, weil sich in ihr der Gottesbegriff jeder Fassbarkeit entzog und eigentlich überhaupt keine positiven Aussagen mehr möglich schienen.¹⁸ Eigentlich sprechen können wir nicht über den Schöpfer, sondern nur über die geschaffenen Dinge. In Wirklichkeit hatten die Mu'taziliten aber versucht, einen Ausweg aus dieser Entleerung zu finden, also der Bildersprache des Korans in irgendeiner Weise doch gerecht zu werden, ohne eine Vielheit in das Wesen Gottes hinein-

logie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, weiters: *T. Winter* (Hg.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge 2008. Übertreffend, aber für die meisten Leser vermutlich zu detailliert und zu umfangreich: *J. van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 Bände, Berlin–New York 1991–1996.

¹⁶ *Scharia*, also *šar'īya*, d. h. das geoffenbarte Gesetz, bedeutet wörtlich genommen zunächst *Wasserquelle*.

¹⁷ Zu den Mu'taziliten vgl. z. B. *W. Montgomery Watt / M. Marmura*, *Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1985, 211–256.

¹⁸ Zu den Ġahmiten vgl. ebd., 140–150.

zutragen.¹⁹ Man muss jedoch anerkennen, daß die Mu'taziliten das Problem sehr scharf gesehen haben: Nimmt man im Bereich des Schöpfers irgendetwas von ihm Verschiedenes an, so ist man auf dem Weg zu einer Hypostasierung desselben. Dass dies der Weg der christlichen Logos-Lehre war, wussten sie genau. Der Koran selbst brachte hier die ständig wiederholte Warnung vor: Gesellt Allah keinen Gefährten bei! Auch der Koran durfte nichts *neben* Gott, nichts von Gott Verschiedenes sein, er gehörte seiner Form nach ausschließlich auf die rechte Seite unseres Trennungsstriches, er war etwas Geschaffenes innerhalb der Schöpfung.

Am anderen Ende des Spektrums stand eine Gruppe unter der Führung Ibn Hanbals (gest. 855), der genau zu derselben Zeit lebte und wirkte. Zur Zeit der Herrschaft al-Ma'muns und der mu'tazilitischen Staatsdoktrin musste er auch einige Zeit im Gefängnis zubringen. Ibn Hanbal und seine Gefolgschaft²⁰ lehnten Kalām, also Theologie, überhaupt ab, der Koran war für ihn und seine Anhänger im Wortlaut immer eindeutig und verständlich und bedurfte keiner Interpretation. Der Koran als die göttliche Offenbarung ist die Weisheit Gottes selbst und als solche selbstverständlich ewig und ungeschaffen. Nach Auffassung der Hanbaliten ist dies in Sure 85,22 zum Ausdruck gebracht, wo vom Koran als von einer *wohlverwahrten Tafel* gesprochen wird, ganz ähnlich in Sure 56, wo in Vers 78 und 80 von einem *wohlverwahrten/verborgenen Buch* die Rede ist, das dann vom Herrn der Welt *herabgesandt* wurde. Es geht also um eine Art *Urschrift* präexistenter Art, die schon immer bei Gott vorhanden war. Ganz wohl

war es aber selbst Ibn Hanbal bei dieser Vorstellung nicht. Zunächst sagte er, dass der Koran *nicht geschaffen* sei; erst später hatte er sich zur positiven Prädikation *ungeschaffen* durchgerungen. Dieses Prädikat wurde dann durch die gesetzliche Festlegung al-Mutawakkils (reg. 847–861) offiziell und nicht weiter diskutierbar. Warum aber hat sich der Kalif der Auffassung der Hanbaliten angeschlossen? Vereinfacht ausgedrückt: Die Auffassungen der rationalistischen, kritisch interpretierenden Mu'taziliten wurden von einer intellektuellen Elite (zu der durchaus auch der sehr gebildete Kalif al-Ma'mun gehörte, der ebenso kräftigst die Übersetzung griechischer Philosophie und Wissenschaft ins Arabische förderte) rezipiert, sie waren aber wenig geeignet, die „*Herzen der Frommen*“ im Lande zu ergreifen und zu bewegen. Wenn sich der Kalif al-Mutawakkil also den Hanbaliten zuwandte, so wandte er sich nicht primär dieser theologischen Schule als solcher zu, sondern dieser, insofern sie ziemlich genau die Haltung und die Wünsche der frommen, einfach gläubigen Muslime repräsentierte. Diese Ausprägung von Gläubigen war eben die Mehrzahl seiner Untertanen. Ein Diskutierklub über mehr oder weniger allegorisch zu interpretierende Gottesprädikate war auf die Dauer kein brauchbares Herrschaftsinstrument, hier ging es um eindeutige, nicht weiter diskutierbare, volksnahe Bestimmungen. Ein Kalif brauchte eben immer – jedenfalls auf längere Sicht hin – einen breiten gesellschaftlichen Konsens, um die Einheit und Stabilität seines Reiches zu sichern. Dies ist auch eine Frage des Machterhalts. Festzuhalten ist jedoch, dass das Dogma von der Ungeschaffenheit

¹⁹ Dasselbe gilt auch für die Negative Theologie bei den Christen.

²⁰ Zu den Hanbaliten vgl. *W. Montgomery Watt / M. Marmura, Der Islam II* (s. Anm. 17), 290–297.

des Korans *nicht das Ergebnis einer theologischen Diskussion* war – es gab zwar eine lange Diskussion, aber eben kein eindeutiges Ergebnis, keinen Sieger –, sondern als Dogma, d.h. als religiöses Gesetz für die Gläubigen, auf eine *politische Entscheidung* des Kalifen zurückging. Nochmals gesagt: Die Kalifen stützen sich zunächst auf die Mu'taziliten, also rationalistische elitäre Theologen, die die Geschaffenheit des Korans vertraten, gingen dann jedoch aus politischem Kalkül zu den volksnahen Hanbaliten über, die die Ungeschaffenheit des Korans vertraten. Die Mu'taziliten hatten in der Folgezeit keine Chance mehr und verschwanden praktisch.

Nun zur Entwicklung im frühen Christentum. Zunächst war nur die nicht sehr präzise Auffassung weit verbreitet, dass sich der göttliche Geist, von dem auch keine besonders präzise Vorstellung vorlag, auf Jesus herabgelassen habe. Hier fanden alle Formen spätantiker Logospekulationen ihren Ort. Die Annahme der Präexistenz des Logos war damit zwar noch nicht verbunden. Ihm wurde aber eine Funktion bei der Schöpfung zugeordnet. Dieser Logos blieb Gott eindeutig untergeordnet, da die Einheit Gottes unbedingt erhalten bleiben sollte. Ein beliebtes Bild, das für die *Erwählung Jesu zum Sohn Gottes* herangezogen wurde, war die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes den Täufer. Nach der Taufe öffnete sich der Himmel und der Geist schwebte wie eine Taube auf Jesus herab, worauf eine Stimme sprach: *Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich mein Gefallen gefunden* (Mk 1,9–11, und Parallelstellen): *Adoptianismus* also, d.h. Jesus wird von Gott als Sohn *ausgewählt* und *angenommen*. Dogmengeschichtlich spricht man daher von *Subordinationismus*, also *Unterordnung*, was eine negative Kon-

notation hat, die sich aber erst von Nicäa her ergibt. Genauso gut und positiv wertend könnte man jedoch von *Erwählung* sprechen, so wie das Volk der Hebräer von Gott erwählt wurde und es zum Bundeschluss kam. Dieser Subordinationismus gilt für die lateinische wie für die griechische Theologie. Tertullian und Origenes sind dafür die besten Zeugen. Im Prinzip jedoch gilt er für alle Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts. Und bei den griechischen Theologen gilt er sowohl für die platonisierenden Alexandriner, z.B. Dionysios von Alexandrien (gest. 265), der das *homooúsios* (= *gleichwesenhaft*), weil in der Bibel nicht vorhanden, ausdrücklich ablehnte, wie auch für die aristotelisch orientierten Antiochener, von denen der bekannteste Lukian von Samosata (gest. 312) war. Er bezeichnet Christus ausdrücklich als den *gewordenen Sohn*, der dem *ungewordenen Vater* gegenübergestellt wird. Die Linie des Lukian wurde dann von Arius (gest. nach 335) weiter verfolgt. Es gab somit recht verschiedene Ansichten zur Person Jesu Christi, und die einfachen Gläubigen stimmten nicht immer mit den Auffassungen der Theologen überein. Es dürften aber auch zahlreiche einfache Gläubige der Erwählungsvorstellung ziemlich nahe gestanden haben; sie passte gut zur Tradition der Erwählung der Propheten. Im Hinblick auf die Praxis der christlichen Gemeinden hätte es noch lange so weitergehen können wie bisher. Dazu einige Beispiele: Dionysios von Alexandrien sprach von der Geschöpflichkeit des Sohnes, wurde beim Bischof von Rom diesbezüglich angeklagt, der die Ewigkeit des Sohnes bestätigte, aber die Gleichwesenheit, d.h. die Göttlichkeit, nicht akzeptierte (DS 112–115). Historisch umstritten ist die Nachricht über eine Synode in Antiochien im Jahre 268, auf welcher der Ausdruck *homooúsios*

ausdrücklich verworfen wurde.²¹ Arius wurde dann allerdings wegen seiner – subordinatianischen – Auffassung 318 vom Bischof von Alexandrien exkommuniziert, d. h. er wurde nicht aus der Kirche, sondern aus der Alexandriner Gemeinde ausgeschlossen. So etwas war auch dem großen Origenes passiert, der hierauf nach Cäsarea ging und dort weiterarbeitete. Gegen die Verurteilung des Arius wurden anderenorts Gegensynoden organisiert. Auch der bedeutende Exeget und Historiker Eusebius (gest. 339) stand auf der Seite des Arius. Es begannen Verhandlungen, ein *Hin und Her* zwischen den beteiligten Seiten und den Zentralen in Alexandrien, Antiochien und Rom. Eine übergeordnete Entscheidungsinstanz für Glaubenslehren gab es damals (noch) nicht. Manche dachten, dass sich irgendwie schon ein Konsens herausbilden würde; auch bei der Kanonbildung war das so vor sich gegangen. Im zur Diskussion stehenden Punkt hätte ein solcher faktischer Konsens etwa zu den liturgischen Taufbekenntnissen kommen können. Der spätere Text von Nicäa geht auf ein solches Taufbekenntnis, nämlich jenes aus Cäsarea, zurück, das um Zusätze mit ausdrücklicher Ablehnung der Ausdrücke des Arius ergänzt wurde.

Während also von Seiten der Gemeinden und der Bischöfe keine einheitliche Regelung durch irgendeine über Lokalsynoden hinausgehende Institution angestrebt wurde, meldete sich jetzt eine ganz andere Instanz zu Wort: *Kaiser* Konstantin, der das Christentum als staatstragende Kraft aufbauen wollte. Dieser berief 325 eine *Reichsversammlung in seine Sommer-*

residenz Nikaia (in der heutigen Türkei) ein. Anlass dafür war u. a. der strittige Ostertermin – Feiertagstermine gehörten nun einmal in die Kompetenz der öffentlichen Ordnung. Der Kaiser hielt die Eröffnungsrede und ermahnte die Teilnehmer zur Einheit. Außerplanmäßig kam jedoch auch die umstrittene Frage der Christologie auf die Tagesordnung. Der Kaiser sah sehr wohl die politische Bedeutung dieser Frage. Worum es dem Kaiser ging, ist klar: „[...] dem neu zusammengeführten Reich in der einen Kirche das tragende Fundament zu geben.“²² Der Patrologe H. Campenhausen sagt dazu:

„Die Entscheidung von Nicäa war kein reiner Zufall; aber so, wie sie zustande kam, war sie im wesentlichen doch das Ergebnis taktischer Maßnahmen und des kaiserlichen Druckes gewesen. Das, woran Konstantin vor allem lag, war die Befriedung und der feste Zusammenschluß der Reichskirche, die er gegründet hatte. Dem sollte auch die Verurteilung des Arius und das nicänische Bekenntnis dienen.“²³

Das *homoousios* wurde auf ausdrücklichen Wunsch des Kaisers in den Text aufgenommen, obwohl etliche Bischöfe (17 von ca. 250) dagegen waren.²⁴ Es wurde also ein *Glaubensbekenntnis* formuliert, *ohne* dass eine *Klärung* des theologischen Problems stattgefunden hatte und *ohne* dass auch nur eine *dafür erforderliche Terminologie* zur Verfügung gestanden hätte. Das geht beispielsweise daraus hervor, dass der große Verteidiger des Nicänums, Athanasius, der seit 328 Bischof von Alexandrien war, nicht nur erst viel später, um 350 herum, also 25 Jahre nach dem Konzil, den

²¹ W. Pannenberg, Art. Christologie. II. Dogmengeschichtlich, in: RGG³ I, Sp. 1766.

²² W. Schneemelcher, Art. Arianischer Streit, in: RGG³ I, Sp. 593.

²³ H. Campenhausen, Griechische Kirchenväter, Stuttgart 1986, 73.

²⁴ W. Pannenberg, Art. Christologie (s. Anm. 21).

Begriff *homooúsios* verwendete, sondern auch „nie die Verschiedenheit der Personen (für die er keinen festen Terminus hatte), mit ihrer Wesensgleichheit logisch-systematisch verbunden“ hat.²⁵ Man wird hier an Ibn Hanbal erinnert, der ebenso lange brauchte, um sich an das vom Kalifen verordnete *ungeschaffen* (*gair mahlūq*) gewöhnen zu können, obwohl der Kalif die Lehre der Hanbaliten zum Gesetz gemacht hatte. Und auch in einer anderen Hinsicht erinnert uns Athanasius an Ibn Hanbal. Dieser lehnte jede Form von Kalām, also von islamischer Theologie, ab. Im Übergang von der Vorherrschaft der Mu‘taziliten zu jener der Hanbaliten spielte sich ein Rationalitäts- und Reflexionsverlust ab, ein Bruch. So weit konnte ein Grieche in Alexandrien freilich nicht gehen, eine Form von Bruch im Bereich der rationalen Analyse liegt jedoch bei ihm vor.

„Athanasios ist der erste griechische Kirchenvater, der in der akademischen Luft der christlichen Philosophie nicht mehr ursprünglich zu Hause ist. Er ist ein *Kirchenmann*, der sich auch auf theologische Dinge versteht, aber erzogen ist er bei den Verwaltungsstellen der alexandrinischen Hierarchie. Nicht die *Schule*, sondern der Gottesdienst und die klerikalen Büros der kirchlichen Verwaltung sind seine geistige Heimat.“²⁶

Konstantin ging es letztlich um eine klare bekennnismäßige Unterlage seiner Reichspolitik: um Einheit, nicht um rationale oder theologische Klarheit.

„Im Interesse der Einheit hat Konstantin nach 325 die theologische Diskussion verhindert.“²⁷

Der Dauerkonflikt des Kaisers mit Athanasius hatte keinerlei theologischen Hintergrund, es ging dabei ausschließlich um Machtpositionen: Athanasius beharrte auf der politischen Unabhängigkeit des Patriarchats von Alexandrien und geriet dadurch mit der Einheitspolitik des Kaisers ständig in Konflikt. In theologischer Hinsicht unterstützte er jedoch das Einheitsbekenntnis des konstantinischen Reiches, also das Nicänische Glaubensbekenntnis, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Kräften.

Warum aber hat Konstantin auf das *homooúsios* gesetzt, das zum Zeitpunkt des Konzils ziemlich umstritten war? Man kann die Vermutung aussprechen, dass er – mit sicherem politischem Instinkt – erfasste, dass auf längere Sicht hin der Glaube an einen mit Gott wesensgleichen Gründer der Staatsreligion die tragfähigere Alternative war, auch wenn er die Arianer nicht schon ausrotten wollte. Schon zwei Jahre nach dem Konzil, also 327, veranlasste Konstantin die Rehabilitierung von Arius und Eusebius. Konstantin ging also ohne Umwege den Weg des Kalifen Mutawakkil. Umgekehrt gab es aber bei Mutawakkil keinerlei Versuch, die Mu‘taziliten wieder in irgendeiner Form zu rehabilitieren. Das Ergebnis aber war in beiden Fällen dasselbe: Die Mu‘taziliten wie die Arianer verschwanden von der historisch sichtbaren Oberfläche.²⁸

Man sollte hier weniger theologisch, vielmehr politisch und argumentationsstrategisch denken. Wir haben das Schema: *Schöpfer | Geschöpf*. Wird gefragt, auf welche Seite der Koran bzw. Jesus Christus

²⁵ Ebd.

²⁶ H. Campenhausen, Griechische Kirchenväter (s. Anm. 23), 72.

²⁷ W. Schneemelcher, Art. Arianischer Streit (s. Anm. 22), Sp. 593.

²⁸ Die Arianer hielten sich noch einige Zeit bei den Goten und den Vandalen, verschwanden dann aber auch.

gehören, so liefert die Antwort „*ungeschaffen*“, d. h. auf die Seite des Schöpfers gehörig, bekenntnismäßig eine klare Antwort (die Probleme tauchen erst in der Folge auf), während die Antwort „*geschaffen*“, d. h. zu den Dingen der Welt gehörig, zunächst nichts sagt, denn es gehören sehr viele Dinge und in recht verschiedener Weise zur Welt. Der Politiker zieht meist die *einfache (simple) Antwort* vor, er wirkt entschlossen und zukunftsorientiert, das *Später* wird nicht diskutiert und bis auf Weiteres hinausgeschoben. Konstantin war ein Siegertyp, der keine langen und subtilen Diskussionen wünschte. Dass die klare und beruhigende Antwort nicht immer auch die rationalere und auf lange Sicht hin sicherere ist, blieb auf der Strecke. Der Arianismus ging auf längere Sicht hin in den Untergrund, auch wenn man in Ravenna bis heute das Baptisterium der Arianer bewundern kann. Und auch die Gedanken der Mu'taziliten gingen in den Untergrund, spielten aber doch weiterhin zumindest die Rolle des *schlechten Gewissens* der islamischen Theologen. Einen Neo-Mu'tazilismus hat es jedoch nie mehr gegeben. Eine kurze Episode einer Art Neo-Arianismus hatte es allerdings bei den Christen schon gegeben. Das ist geistesgeschichtlich interessant. Der Adoptianismus tauchte im 8. Jahrhundert

im arabisch dominierten Spanien wieder auf. Dies war kein historisch verspäteter Nachfolger des wisigotischen Arianismus, sondern war eine im Grunde *progressive* und *dialogbereite Theologie*, die sich mit ihren Hauptvertretern Elipandus von Toledo (gest. nach 800) und Felix von Urgel (gest. 818) der monotheistischen Herausforderung durch den Islam stellen wollte: Jesus Christus galt bei diesen Adoptianern als von Gott anerkannter Verkünder der Wahrheit, also durch *Adoption* eingesetzt,²⁹ nicht aber als wesensgleicher Sohn Gottes. Dies wurde selbstverständlich von den Nicänischen Theologen und den sie unterstützenden Herrschern als Irrlehre gebrandmarkt. Unter jenen, die diese Irrlehre bekämpften, war auch Alkuin, der mit vielen anderen im Auftrag Karls des Großen handelte.³⁰ Wieder war ein (zukünftiger) Kaiser zur Stelle, um die Glaubenseinheit zu wahren, es ging ja in Spanien darum, al-Andalus für das Christentum bzw. für die christlichen Herrscher zurückzugewinnen, und nicht darum, mit den Muslimen ins Gespräch zu kommen.³¹

Ich habe zu Beginn von *Dialog* zwischen Christen und Muslimen gesprochen. Können wir für diesen Dialog oder zumindest für die Vorbereitung eines solchen aus dem Gesagten etwas lernen?

²⁹ Elipandus von Toledo hat trotz heftiger und auch synodaler Angriffe und Verurteilungen bis zu seinem Tod an seinen adoptianistischen Auffassungen festgehalten. Im Unterschied dazu hat Felix von Urgel sich nach einer von Karl dem Großen veranstalteten Diskussion mit Alkuin unterworfen und verbrachte seine letzten Jahre unter Aufsicht in Lyon.

³⁰ Vgl. A. Grillmeier, Art. Adoptianismus, in: LThK² I, Sp. 154f. Vgl. DS 595 und 610–615. Aufschlussreich ist der lat. Kommentar der Herausgeber zu DS 612–615, d. h. zur Synode in Frankfurt im Jahre 794: „*Carolus Magnus rex desiderans, ut hoc concilium fiat oecumenicum et aequatur cum Nicaeno II.*“ (DS, 204).

³¹ Auf die vielfältigen Fragen zur Thematik *Karl der Große* und der Islam, zu denen die provokativen Thesen J. H. Pirennes Anlass gegeben haben, kann hier selbstverständlich nicht eingegangen werden. Vgl. dazu z. B. den auch bildmäßig sehr schönen Sammelband Mohammed und Karl der Große. Die Geburt des Abendlandes, Stuttgart–Zürich 1993.

Durch die *politischen Entscheidungen* Kaiser Konstantins und des Kalifen Mutawakkil wurden *theologische Diskussionen durch Religionsgesetze abgebrochen*. In beiden Fällen war dies das erste Mal, dass so etwas in den jeweiligen Religionen bzw. Staaten geschah. Dabei wurde mit dem zentralen Ausdruck *ungeschaffen / wesensgleich* bzw. *ungeschaffen / unvergleichbar* nicht nur ein Dogma eingeführt, sondern überhaupt erst die *Vorstellung von Dogmen*, d. h. von *Gesetzen im Glaubensbereich* und damit die Ausgrenzung der *anderen* Auffassung. Diese *Anderen* mussten von der Bühne der Geschichte verschwinden; das gilt für die Mu'taziliten wie für die Arianer. Christen wie Muslime sind im 2. und 3. Jahrhundert ihrer Zeitrechnung rhetorisch sehr drastisch mit ihren Gegnern umgegangen. Diese wurden zumindest als *Häretiker*, häufig aber gleich als *Ungläubige* bezeichnet. Damals war freilich sehr viel Rhetorik mit im Spiel. Oft reichte ein Ortswechsel, um größeren Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen. Seit der Zeit Konstantins auf christlicher Seite (unterbrochen nur durch die Zeit des Kaisers Julian) und al-Ma'mūns und Mutawakkils auf der islamischen Seite wurde der Umgang mit *Häretikern* (gleich welcher Seite) wesentlich härter. Eine *mihna*, also eine Inquisition mit einer Religionspolizei wurde schon unter al-Ma'mūn eingerichtet und von Mutawakkil übernommen, nur nun auf die Gegenseite angewandt. Intoleranz hat häufig historisch sehr weit zurückliegende Ursachen. Die Methoden, die bei der Durchsetzung der Intoleranz angewandt werden, sind jedoch überall ziemlich gleich, d. h. sie sind *ideologieneutral*. Großinquisitoren haben meist selbst keine Theorie oder Ideologie, vielmehr nur eine Methode. Und

gerade diese beiden *Urdogmen*, die jeweilige *Mutter aller Dogmen*, werden bis heute wie ein Glaubenstest eingesetzt. Glaubst du an das *homooúsios*, ja oder nein? Zusätzliche Erklärungen brauchen wir nicht und diese gestatten wir daher auch gar nicht! Uns genügt ein einfaches *Ja*. Völlig parallel dazu: Glaubst du an die Ungeschaffenheit des Korans, ja oder nein? Interpretationen von Worten wie *ungeschaffen* sind weder erforderlich noch auch erwünscht. Ein Dogma als Gesetz ist einfach wahr und unfehlbar, somit undiskutierbar. Es grenzt ab von aller Unwahrheit. Man kann dies auch an der extrem gereizten Stimmung und der geradezu aggressiven Haltung sehen, die jemandem entgegenschlägt, wenn er mit diesen Urdogmen auch nur irgendwie in Konflikt zu geraten scheint oder nur auffordert, ihre Geschichte und ihren Sinn etwas näher zu erläutern. Es wäre daher schon eine wichtige Einübung in jeden Dialog mit *anderen*, wenn man einmal die *anderen* im eigenen Lager, die nicht widerlegt, sondern bloß unterdrückt wurden, wieder zu Wort kommen ließe oder sich zumindest an ihre damals unterdrückte Existenz erinnerte. Vielleicht haben sie ja doch ganz Vernünftiges und Überlegenswertes gesagt.

Der Autor: geb. 1936, von 1971 bis 1975 Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck, 1976 bis 1978 arbeitete er am Leibniz-Archiv Hannover, von 1979 bis 2002 Lehrstuhlinhaber für Philosophie an der Universität Paderborn; 2003 erschien seine rasch populär gewordene „Geschichte der Philosophie im Überblick (3 Bände); verdienstvoll sind auch die Editionen zu arabischen Philosophen (Abu-Nasr M. al-Farabi, Averroes).

Walter Kirchschräger

Aggiornamento nach dem Konzil

Herausforderungen der Kirche in der neuen Gegenwart*

Die Verwendung des Begriffs *Aggiornamento* in unserem kirchlichen Gebrauch ist untrennbar mit jenem Bischof von Rom verbunden, der vor gut 50 Jahren das Zweite Vatikanische Konzil initiiert, es vorbereitet und auf den Weg gebracht und die Feier dieser Kirchenversammlung schließlich begonnen hat. Viele von uns verbinden diesen Begriff mit der entscheidenden Passage, die Johannes XXIII. dazu in seiner Eröffnungsansprache zum Konzil am 11. Oktober 1962 formuliert hat:¹

„Wir vertrauen unerschütterlich darauf, dass die Kirche, durch dieses Konzil inspiriert an geistlichem Reichtum, wachsen und so mit neuer Kraft gestärkt mutig in die Zukunft blicken wird. Es ist unsere feste Zuversicht: Durch ein angemessenes *Aggiornamento*² und durch eine kluge Organisation der gegenseitigen Zusammenarbeit wird die Kirche erreichen, dass die

einzelnen Menschen, die Familien und die Völker mit grösserer Aufmerksamkeit die himmlischen Dinge beachten.“

1 Das *Aggiornamento* des Konzils

1.1 Der Leitgedanke des *Aggiornamento*

Mit dieser Eröffnungsansprache hat Johannes XXIII. der Kirchenversammlung nicht nur den hermeneutischen Rahmen für alle spätere Interpretation gegeben. Er hat der Kirche darüber hinaus das Grundmodell und die Methode für ihr eigenes Leben in Erinnerung gerufen und zugleich angedeutet, wie dies zu verwirklichen ist: Nicht, indem auf die Unglückspropheten gehört wird, die aus einer nach rückwärts gewandten Perspektive die Gegenwart schlecht machen,³ sondern indem sich die Kirche

* Für die Publikation überarbeiteter Gastvortrag vom 19. November 2013, veranstaltet von Katholischem Bibelwerk Linz, Linzer Kirchenzeitung und Katholisch-Theologischer Privatuniversität Linz.

¹ *Johannes XXIII.*, Ansprache *Gaudet Mater Ecclesia* [Es freut sich die Mutter Kirche] zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 11. Oktober 1962, n. 6: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, I, 1, Rom 1970, 166–175. Das Manuskript der in lateinischer Sprache gehaltenen Rede ist ursprünglich italienisch. Zur komplexen Text- und Übersetzungsgeschichte der Ansprache siehe grundlegend A. Merloni, *L'allocatione Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962). *Sinossi critica dell'allocuzione*, in: *ders.*, *Fede, Tradizione, Profezia*. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II, Brescia 1984, 223–283. Die Übersetzung ist entnommen aus *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, *Johannes XXIII. – Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg-Brig 1990, 116–150, hier 123–124; dort findet sich eine Gegenüberstellung des lateinischen, italienischen und deutschen Textes. Die Nummerierung folgt dem dort abgedruckten italienischen und deutschen Text.

² Die übliche und auch bei *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, *Johannes XXIII.* (s. Anm. 1), 124 in dieser Form gebotene Übersetzung wurde hier beibehalten. Zur Präzisierung siehe unten Abschnitt 1.2.

³ Vgl. *Johannes XXIII.*, *Gaudet Mater Ecclesia* (s. Anm. 1), n. 8; *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, *Johannes XXIII.* (s. Anm. 1), 125–126.

im Vertrauen auf das Wirken des Geistes anschickt, „einen Sprung vorwärts“⁴ zu wagen, um „in der Welt von heute“⁵ die christliche Botschaft zu verkündigen.

Damit ist das entscheidende Stichwort für die Methode nochmals benannt: Aggiornamento – Verheutigung des Lebens und damit auch der Verkündigung der Kirche. Diese Kirche ist nicht ein in sich ruhender Pol, unbeweglicher Fels in der Brandung der Zeiten, sondern sie ist als „pilgerndes Volk Gottes unterwegs“, wie das Konzil sagen wird.⁶ Dies geschieht nicht darin, dass sie jeweils ihren Glaubensinhalt neu erfindet, sondern – so der damalige Bischof von Rom – dass dieser Inhalt „mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens dargelegt wird“, und zwar – so muss wohl immer wieder erinnert werden – „im Rahmen und mit den Mitteln eines Lehramtes von vorrangig pastoralem Charakter.“⁷

Mit dieser denkwürdigen Eröffnungsrede war erkennbar: Die Signale in der Kirche sind auf grün gestellt. Die Verheutigung des Lebens der Kirche und ihre Positionierung in der Welt gehört zwar zu ihren wesentlichen Grundzügen, trotzdem ist sie nicht selbstverständlich, und sie muss immer wieder erarbeitet werden. Denn auch die Kirche unterliegt – wie jede und jeder von uns – dem Trägheitsprinzip und der Versuchung, bereits Gegebenes zu bewahren. Wenn dies noch theologisch unterlegt werden kann (etwa mit dem Hinweis auf

die notwendige Tradition), wird die Gefahr der Unbeweglichkeit noch größer.

Besonders in seinem letzten Dokument platziert das Konzil selbst die Kirche mitten in die Welt hinein, und zwar „in die Welt von heute“, und macht damit nochmals deutlich, was Johannes XXIII. beabsichtigt hatte: Eben nicht eine Beschäftigung mit Fragen der Kirche als eine Art Binnenschau, sondern die Auseinandersetzung der Kirche in und mit ihrem Lebensumfeld, also in der Welt. In dieser Pastoralconstitution sind auch die Schritte markiert, die dieses Vorgehen prägen müssen. Es ist die uneingeschränkte Solidarität mit den „Menschen von heute, besonders den Armen und Bedrängten aller Art“, und es ist die Pflicht der Kirche, jeweils „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten“.⁸

1.2 Begriffliche Klärung

Der Leitgedanke des Aggiornamento durchzieht wie ein roter Faden die Vorbereitungszeit des Konzils und führt bis zu dessen Abschluss. Schon in der ersten Ankündigung des Konzils gegenüber den Kardinälen am 25. Jänner 1959 hatte der Bischof von Rom diesen Begriff verwendet:

„Gewiss ein wenig vor Bewegung zitternd, aber zugleich mit demütiger Entschlossenheit des Vorsatzes spreche ich zu euch die Bezeichnung und den Vorschlag der doppelten feierlichen Veranstaltung

⁴ Johannes XXIII., *Gaudet Mater Ecclesia* (s. Anm. 1), n. 15; Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein, Johannes XXIII. (s. Anm. 1), 136.

⁵ Vgl. den Titel des letzten und wegweisenden Dokuments des Konzils: Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 1965.

⁶ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Art. 9.

⁷ Johannes XXIII., *Gaudet Mater Ecclesia* (s. Anm. 1), n. 15; Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein, Johannes XXIII. (s. Anm. 1), 135–136, Zitate 136.

⁸ *Gaudium et spes* (s. Anm. 5), Art. 1 und 4.

aus: einer Diözesansynode für Rom und eines allgemeinen Konzils für die Weltkirche.

Für euch, verehrte Brüder und geliebte Söhne, ist es nicht notwendig, die historische Bedeutung dieser beiden Vorhaben ausführlich zu erklären. Sie tragen erfolgreich zum in Aussicht genommenen und erwarteten Aggiornamento des Kirchenrechts bei, das diese beiden Projekte der praktischen Anwendung der beabsichtigten kirchlichen Lebensweise begleiten und krönen muss – der Lebensweise, die der Geist des Herrn uns entlang des Weges nahelegen wird.“⁹

Am 8. Mai 1962 nimmt Johannes XXIII. in einer Audienz für die Gläubigen seiner früheren Erzdiözese Venedig auf den Beginn des Jahres 1959 Bezug. Seine Ansprache bei diesem Anlass ist die ausführlichste Reflexion über die Spuren und Anfänge des Gedankens an ein Konzil, die erhalten ist. Darin greift der Bischof von Rom nochmals auf diesen Leitbegriff zurück:

„In eben dieser Stunde, so kann man sagen, wurden auch die Initiativen, welche die Synode von Rom und das Aggiornamento des Kirchenrechts betrafen, zusammengeführt: Wir konnten die dreifache Ankündigung am Morgen des 25. Jänner 1959 in der Abtei St. Paul vor den Mauern an das Heilige Kollegium richten.“¹⁰

Was Johannes XXIII. hier wiedergibt, ist ein Gespräch mit seinem Staatssekretär Kardinal Domenico Tardini vom Jänner 1959. Im Rückblick auf dieses Gespräch macht der Bischof von Rom auch deutlich, dass der Gedanke an ein Konzil sich nicht aus einer Reflexion über den Zustand der Kirche ergab, sondern auf die im Gespräch mit Tardini markant hervortretende desolante Lage der Welt und die Sorge um diese Welt zurückzuführen war:

„Aus einer Fragesituation in einer Unterredung mit dem Staatssekretär Kardinal Tardini ergab sich eine Lagebeurteilung der Welt, die in bedrohlichen Engpässen und Bedrängnissen versunken ist. Wir stellten unter anderem fest, wie man den Willen zum Frieden und zur Eintracht proklamierte, dies aber insgesamt mit zunehmenden Unstimmigkeiten und wachsender Bedrohung ende. Was war da die Aufgabe der Kirche? Muss das mystische Schiff Christi im Spiel der Fluten bleiben und in den Gefahren driften? – Aber ist es nicht gerade dieses Schiff, von dem nicht nur eine neue Warnung erwartet wird, sondern auch das Licht eines großartigen Beispiels? Was könnte dieses Licht sein? Der Gesprächspartner hörte mit aufmerksamem Respekt zu. Plötzlich erhellte Unser¹¹ Denken eine große Idee, sich in diesem Augenblick erschließend und be-

⁹ Johannes XXIII., Ansprache *Questa festiva ricorrenza* an die Kardinäle am 25. Januar 1959 in St. Paul vor den Mauern: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando I, I*, Rom 1960, 5; Übersetzung nach *Giuseppe Alberigo*, Die Ankündigung des Konzils, in: *ders./Klaus Wittstadt* (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils I*, Mainz 1997, 1 [Absatz 1], und Arbeitsübersetzung WK [Absatz 2].

¹⁰ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando II, I*, Rom 1964, 237 [Arbeitsübersetzung WK].

¹¹ Der Bischof von Rom spricht im Majestätsplural. Gemeint ist also das Denken von Johannes XXIII.; siehe dazu die folgende Episode: „Er [Johannes XXIII.] verfiel immer wieder in die Ichform und fügte einmal hinzu: ‚Man sagt mir immer, ich soll ‚Wir‘ sagen; die göttliche Vorsehung hat es ebenso gefügt, dass ich bescheidene Gestalt Papst geworden bin.“ [Audienz der deutschen Bischöfe bei Johannes XXIII. am 24. November 1962. (Vertraulicher Bericht für die deutschen Bischöfe): Kardinal König Archiv Wien, S. 3].

gleitet von unaussprechbarem Vertrauen auf den göttlichen Meister. Und auf Unser Lippen stieg ein Wort, feierlich und einprägsam. Unsere Stimme sprach es zum ersten Mal aus: ein Konzil! Um die Wahrheit zu sagen: Sogleich war da die Angst [...] Aber die Antwort ließ nicht auf sich warten. Eine offensichtliche Rührung verbreitete sich über das Gesicht des Kardinals. Seine Zustimmung war unmittelbar und begeistert.¹²

In der friedlosen Lage der Welt erkannte es Johannes XXIII. als Verantwortung der Kirche, selbst die Initiative zu ergreifen, um *der Welt* den Weg zu Frieden und Rettung zu weisen. Die Kirche sollte also selbst nicht „im Spiel der Fluten bleiben und in den Gefahren driften.“ Die Assoziation zum Schiff mit den Jüngerinnen und Jüngern im Sturm drängt sich auf (vgl. Mk 4,35–41 par). Die Kirche sollte auch nicht einfach nur wiederum warnen, sondern selbst „das Licht eines großartigen Beispiels“ sein. „Was könnte dieses Licht sein?“ – Als Antwort auf *diese* Frage ergab sich die Idee eines Konzils.¹³ Diese auslösende Akzentsetzung ist zu beachten, weil sie typisch für das pastoral ausgerichtete theologische Denken des Bischofs Johannes ist und weil sie prägend bleibt für jene

Jahre der Vorbereitung und sodann für das Konzil.

Der Aspekt einer vorrangigen Ausrichtung auf die Welt kann hier nicht weiter verfolgt werden. Stichwortartig sei an zwei gedankliche Entwicklungslinien erinnert, in denen diese für die Kirchenversammlung beabsichtigte Perspektive erkennbar wird:

(1) Johannes XXIII. hat den Gedanken vom „Licht“ als Orientierungspunkt für die Welt in der Vorbereitungszeit des Konzils mehrfach, insbesondere in seiner Rundfunkansprache am 11. September 1962 aufgegriffen. Bei dieser Gelegenheit hat er dieses Licht mehrfach benannt:

„Lumen Christi [Licht Christi], Deo gratias, gleichsam als ob sie [die Kirche] sagte: ja, Licht Christi, Licht der Kirche, Licht der Völker.“¹⁴

Unschwer ist der Bezug zur Liturgie der Osternacht als *der* christlichen Gedächtnisfeier für die Rettung des Menschen schlechthin zu erkennen. Ebenso kann eine assoziative Verbindung zum Eröffnungssatz der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* hergestellt werden, die das Konzil zwei Jahre später (also 1964) verabschieden wird: *Lumen gentium cum sit Christus*. Der fundamenta-

¹² *Johannes XXIII.*, Ansprache bei der Audienz für die Gläubigen aus Venedig am 8. Mai 1962: Acta et Documenta II, I (s. Anm. 10), 236–238, hier 236–237 [Arbeitsübersetzung WK].

¹³ Siehe dazu auch den Eintrag in das Geistliche Tagebuch vom 15. September 1962: „Ohne zuvor daran gedacht zu haben, habe ich in einem ersten Gespräch mit meinem Staatssekretär [Kardinal Domenico Tardini] am 20. Januar 1959 die Worte: Ökumenisches Konzil, Diözesansynode und Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches ausgesprochen, ohne je zuvor daran gedacht zu haben und entgegen allen meinen Ahnungen und Vorstellungen über diesen Punkt.“, in: *Johannes XXIII.*, Geistliches Tagebuch, hg. v. *Loris Capovilla*, Freiburg i. Br. ¹⁰1966, 349–350, Zitat 350.

¹⁴ *Johannes XXIII.*, Radioansprache *Ecclesia Christi lumen gentium* [„Die Kirche Christi – Licht der Völker“]: Acta et Documenta II, 1 (s. Anm. 10), 348–355, hier 349–350. Deutscher Text der Radiobotschaft in Herder Korrespondenz 17 (1962/63), 43–46, jetzt auch in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 5, Freiburg i. Br. 2006, 476–481, hier 477, vgl. auch 481.

le Begründungscharakter dieses Satzes bildet die Grundlage jeglichen Handelns der Kirche: „Weil Christus das Licht der Völker ist“, kann und muss sie das Evangelium in die Welt verkündigen –, dies gleichsam als das „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ – wie es das Konzil in Art. 1 dieses Dokuments formulieren wird.¹⁵ Auch in der an Kardinal Franz König gerichteten Botschaft von Johannes XXIII. an die beim Katholikentag 1962 in Salzburg versammelten Menschen nimmt der Bischof von Rom diese metaphorische Sprechweise auf. Im Blick auf die „Verwirklichung des großen Anliegens des bevorstehenden Konzils“ bringt er die Hoffnung zum Ausdruck, „dass die Kirche, gestärkt durch den Geist der Wahrheit (Joh 15,26) den Menschen *aufleuchte* als mystischer Leib des Herrn, verklärt, rein, heilig (vgl. Eph 5,27).“¹⁶

(2) In der genannten Radioansprache vom 11. September 1962 hat Johannes XXIII. auch erstmals einen zweigestaltigen Zugang zur Reflexion über die Kirche öffentlich vorgestellt und benannt. Er sprach von einer Vertiefung des Selbstverständnisses der Kirche als Vorausset-

zung dafür, dass sie ihr Wirken gegenüber der Welt präsentieren könne. In diesem Zusammenhang gebrauchte er die Unterscheidung zwischen einer Kirchen-Reflexion *ad intra* und sodann *ad extra* – nach innen und nach außen also.¹⁷ Es ist nicht nur festzuhalten, dass das Konzil diesem Konzept mit der Erarbeitung von zwei Kirchendokumenten Rechnung trug, die jeweils schwerpunktmäßig einen dieser Reflexionswege verfolgten. Auch in den Dokumenten selbst kommt diese doppelte Blickrichtung von Kirche verschiedentlich zum Ausdruck.¹⁸

Aber kehren wir zum Leitbegriff dieser Überlegungen zurück. Dabei muss ich Ihre Aufmerksamkeit auf die Frage lenken, *worauf* sich das Wort *Aggiornamento* bezieht: Der Bischof von Rom verbindet in der Vorbereitungszeit des Konzils den Begriff mehrfach mit der Revision des Kirchenrechts. Dieses soll „aufdatiert“, auf den heutigen Stand gebracht werden – um den italienischen Begriff auf seine ursprüngliche Bedeutung und Herkunft aus der Sprache der Finanzbuchhaltung zurückzuführen.¹⁹ Frau oder man darf diese Beobachtung nun sicher nicht einseitig

¹⁵ *Lumen gentium* (s. Anm. 6), Art. 1.

¹⁶ Johannes XXIII., Botschaft vom 26. Mai 1962 an Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien, und an alle Gläubigen von Österreich, die zum Katholikentag in Salzburg versammelt sind, in: *Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII.* IV, Rom 1963, 1012–1014, Zitat 1014 [Original deutsch; Hervorhebung WK].

¹⁷ Johannes XXIII., Radioansprache *Ecclesia Christi lumen gentium* (s. Anm. 14), hier 350 (deutscher Text, 477).

¹⁸ Siehe z. B. *Gaudium et spes* (s. Anm. 5), Art. 2: „(Wen das Konzil anspricht). Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht. Vor seinen Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt. [...]“ Vgl. dazu *Hanjo Sauer*, Die Kirche als das pilgernde Volk Gottes, in: *Hanjo Sauer / Winfried Haunermann*, Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes (Kardinal König Bibliothek 3), Wien 2013, 10–62, hier bes. 55–62.

¹⁹ Siehe so *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, Johannes XXIII. (s. Anm. 1), 59.

engführen. Aber es ist festzuhalten, dass der damalige Bischof von Rom Diözesansynode und Konzil als Voraussetzungen dafür erachtete, um die *Ordnung* der Kirche *à jour* zu bringen.²⁰ Im Blick auf diesen Vorgang hielt er in der schon zitierten Ansprache vom 8. Mai 1962 fest:

„Es geht darum, die kirchliche Gesetzgebung an die neuen Formen des christlichen Apostolats [will heißen: an die heutige Verkündigung] und der sozialen Gegebenheiten anzupassen.“²¹

Wie die eingangs zitierte Passage aus der Eröffnungsrede zum Konzil zeigt, bezog Johannes XXIII. bei jenem Anlass das Leitwort *Aggiornamento* insgesamt auf die Vorgangsweise und Aufgabe dieser Kirchenversammlung. Damit nimmt er einen Grundgedanken wieder auf, den er bereits im Einberufungsdekret für die Diözesansynode von Venedig im Jahr 1957 verwendet hatte.²² Vor allem fällt auf, dass Johannes XXIII. im ursprünglichen italienischen Manuskript der Eröffnungsansprache zum Konzil den Begriff im Plural geschrieben hat und von „opportuni aggiornamenti“ spricht.²³

Dies ist – nach gegenwärtigem Wissensstand – der einzige Pluralbeleg des Wortes *Aggiornamento* im Kontext der Konzilsvorbereitung und des Konzils. Der Bischof von Rom ist sich offensichtlich

im Klaren, dass der angepeilte Weg der Kirche in das Heute seiner Zeit ein sozusagen modularer Prozess sein wird, der von dieser Kirchenversammlung (und darüber hinaus) viele einzelne Schritte erforderlich macht. Mit einem Kirchenereignis, selbst mit einem Konzil ist das *Desiderat* *Aggiornamento* nicht ein- für allemal abgehandelt. Die Feier des Konzils ist dafür allerdings als gleichsam identifizierbarer Initialimpuls zu verstehen. Damit kommt die Gesamtperspektive jedoch keinesfalls aus dem Blick. Am 1. August 1962, also etwas mehr als zwei Monate vor Eröffnung des Konzils, betont der Bischof von Rom gegenüber den Teilnehmenden an einer internationalen Wallfahrt von Ministranten:

„Unter diesem Gesichtspunkt macht ihr euren Beitrag zum guten Ausgang des Ökumenischen Konzils, das ein Konzil des *Aggiornamento* sein möchte – vor allem hinsichtlich der tieferen Kenntnis und Liebe zur geoffenbarten Wahrheit, hinsichtlich des Eifers in der Frömmigkeit, hinsichtlich der Reinheit des Lebens.“²⁴

Ein „Konzil des *Aggiornamento*“ also – wobei Johannes XXIII. zugleich verdeutlicht, in welche Richtung diese Verheutigung zu gehen hat: Es ist die Vertiefung im Glauben (also der geoffenbarten Wahrheit), in der Spiritualität und (in der Folge) in einer entsprechenden Lebensführung. Gegen-

²⁰ Siehe dazu *Walter Kirchschläger*, *Kirche im Aufbruch. Der Weg zum Konzil* (Kardinal König Bibliothek 1), Wien 2012, hier 23.24.97–99.

²¹ *Acta et Documenta* II, I (s. Anm. 10), 238.

²² Beleg bei *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, *Johannes XXIII.* (s. Anm. 1), 59 mit Anm. 58. Im lateinischen Text ist der Begriff nicht enthalten, sondern mit der Wendung „*opportunis inductis emendationibus*“ – also auch im Plural – umschrieben. Siehe *Walter Kirchschläger*, *Kirche im Aufbruch* (s. Anm. 20) 98.

²³ *Johannes XXIII.*, *Gaudet Mater Ecclesia* (s. Anm. 1), n. 6; *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, *Johannes XXIII.* (s. Anm. 1), 124.

²⁴ *Johannes XXIII.*, *Ansprache an die Ministranten am 1. August 1962: Acta et Documenta* II, I (s. Anm. 10), 304 [Arbeitsübersetzung WK].

über den österreichischen Gläubigen hatte der Bischof von Rom im Mai 1962 dieses Anliegen ähnlich konkretisiert:

„Wirkt daher ein jeder von euch mit zur Verwirklichung des großen Anliegens des bevorstehenden Ökumenischen Konzils durch echte innere Erneuerung eurer selbst, durch Vertiefung wahrhaft christlichen Lebens im Geiste Jesu Christi in eurer Familie, in eurer Pfarrei, im Bereich eurer beruflichen Tätigkeit, [...]“²⁵

All dies geschieht nicht als innerkirchlicher Selbstzweck, sondern als lebendiges Glaubenszeugnis in die Welt. Dies kommt bei einer privaten Begegnung des Bischofs von Rom mit den deutschen Bischöfen während der ersten Session des Konzils am 24. November 1962 erneut zum Ausdruck. Im Protokoll zu dieser Begegnung wird Johannes XXIII. in folgender Weise zitiert:

„[...] das Konzil sei zugleich eine glückliche Gelegenheit, dass hier die Gemeinschaft aller Oberhirten zu einer noch tieferen Übereinkunft über die Art der Verkündigung der Frohbotschaft gelange und *ihre Anwendung auf die Erfordernisse der Menschen, insbesondere auch in ihrem gesellschaftlichen Leben* am besten erfüllt werden können.“²⁶

Das Konzil ist Johannes XXIII. auf diesem Weg einer Verheutigung hinein in die Welt gefolgt. Die Väter „waren überzeugt, dass ihr Anliegen, die äußere Gestalt der Kirche und die Art der Verkündigung der alten geoffenbarten Wahrheiten der neuen Zeit

anzupassen, bei Papst Johannes in besten Händen ruhte.“²⁷

1.3 Biblische Grundlegung

Johannes XXIII. hat die Bedeutung von Aggiornamento also erneut in das Bewusstsein der Kirche gerückt. Dabei nimmt er eine Methode auf, welche die Kirche bereits in ihren Anfängen geprägt hat. Schon die frühe Kirche hat versucht, sich in immer neue Umstände ihres Lebensumfeldes und damit eines neu adjustierten Selbstverständnisses – durchaus in einem sehr weit ausholenden Sinn – einzuordnen und sich darin zurecht zu finden.

In den Schriften der Bibel können in zweifacher Weise theologische Perspektiven nachverfolgt werden, die als methodisches Grundrepertoire eines Aggiornamento zu verstehen sind:

(1) Verheutigung als Lebensrichtlinie für das Leben von Kirche leitet sich theologisch von der entsprechenden Vorgangsweise Gottes ab. In seiner Zuwendung zum Menschen spricht dieser Gott kontinuierlich, zugleich immer neu, immer auf andere Weise zum Menschen. Diese Rede spitzt sich bekanntlich zu, wenn Jesus von Nazaret in diese Welt eintritt – die Gottesrede in Jesus Christus also inkarniert wird, so dass sie Person/Mensch wurde. Gott führt diese seine Rede in gewissem Sinn in der Kirche, insbesondere in ihrer sakramentalen Wirklichkeit, fort bis zu einem Leben in Überfülle (vgl. Joh 10,10) jenseits dieser Welt. In Inhalt, Gestalt und Intensität ist

²⁵ Johannes XXIII., Botschaft vom 26. Mai 1962 an Kardinal Franz König (s. Anm. 16), 1014.

²⁶ Audienz der deutschen Bischöfe bei Johannes XXIII. (s. Anm. 11), 4 [Hervorhebung WK].

²⁷ Josef Frings [(1887–1978), Kardinal 1946, Erzbischof von Köln 1942–1969, Mitglied des Konzilspräsidiums. Ausführlicher dazu Clemens Carl, Art. Frings, Josef, in: Michael Quisinsky / Peter Walter, Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i.Br. 2012, 110–111], Nachruf auf Johannes XXIII., in: Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. (Herder-Bücherei 157), Freiburg i.Br. 1963, 7–10, Zitat 9.

sie den jeweiligen Menschen angepasst, sodass im Zeugnis der Bibel diesbezüglich eine inkulturierte Vielfalt vorliegt.

Diese Rede an den Menschen geschieht in dessen unmittelbarem Lebenskontext, also im Heute des Menschen. So trifft der Ruf Gottes den Abraham in Ur in Chaldäa und motiviert ihn dazu, sich auf den Weg zu machen (vgl. Gen 12). Mose wird im Kontext der Unterdrückung der Mosesippe in Ägypten berufen (vgl. Ex 2–3). Jeremia muss seine Tätigkeit angesichts des drohenden Endes des Südreiches Juda und der Zerstörung Jerusalems aufnehmen (vgl. Jer 1). Nehemia macht sich vom Hof des Artaxerxes auf den Weg zurück nach Jerusalem (vgl. Neh 2,1) usw. Nur nebenbei beachten wir, dass es sich nicht immer, aber des Öfteren um Aufbruchs- und Weggeschichten handelt, und dass diese Anrede Gottes zumeist mit entsprechenden Heilszusagen Gottes verbunden sind: Zahlreiche Nachkommenschaft, Befreiung aus der Sklaverei, Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem ...

Unter den neutestamentlichen Verfassern hat Lukas dieser Grundidee eine eigene sprachliche Gestalt gegeben. In seiner Evangelienchrift spricht er mehrfach vom „Heute des Heils“, das sich im Christusgeschehen und aufgrund dessen immer neu ereignet – und zwar in je verschiedener Entfaltung. Die Verkündigung des Evangelisten ist daher nicht Erinnerung, sondern

Gegenwärtigsetzung von Gottes Heil in Jesus Christus.²⁸ Es ist das jeweils gegebene *Heute* als der Augenblick der je spezifischen Rettungsabsicht Gottes, auf das Lukas seine Adressatinnen und Adressaten anhand der Jesusbotschaft einstimmen möchte.

(2) Gerade am lukanischen Vorgehen bei der Niederschrift der Apg kann eine zweite Perspektive erkannt werden: Es ist das Prinzip der *normativen Relektüre*.²⁹ Lukas verfolgt in der Apg nicht in erster Linie ein berichtend-historisches Interesse. Er unterzieht in seinem „Blick zurück“ einzelne Punkte des Lebens der ersten zwei Generationen nach Ostern einer reflektierten Sichtweise. Diese ist „nach vorn“, auf seine Kirche also, ausgerichtet und hat zum Ziel, die Anfänge von Kirche von Ostern her als paradigmatische Wirklichkeit für Kirche auch in seiner Zeit zu präsentieren.³⁰ Das Erzählte wird also aus dem Blickwinkel einer *Brille für die Gegenwart* an die gegenwärtigen Adressatinnen und Adressaten dargestellt. (Als Beispiel können die Sammelberichte über die Kirche in Jerusalem herangezogen werden: Anhand der Stichworte *Lehre der Apostel, Gemeinschaft, Teilen, Gebet, Brechen des Brotes* – und dies alles in *Beharrlichkeit* – wird eine Grundstruktur kirchlichen Lebens entwickelt, die Lukas ohne Zweifel als normativ für jene Kirche erachtet, für die er Jahrzehnte nach den Anfängen um 80–90 n. Chr. schreibt [vgl. Apg 2,42–47; 4,32–37; 5,12–16]).³¹

²⁸ Siehe dazu Lk 2,11: „Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren [...]“; Lk 4,21: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.“; Lk 5,26: „Heute haben wir etwas Unglaubliches [ein Paradoxon] gesehen.“; Lk 19,9: „Heute ist diesem Haus das Heil geschenkt worden.“; Lk 23,43: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.“

²⁹ „Relektüre“ bedeutet dem Wortsinn nach, dass ich etwas (eine Schrift, eine Erzählung, ein Ereignis) nochmals thematisiere und es dabei in meine Gegenwart transferiere, also zu dieser Gegenwart in Bezug setze.

³⁰ Siehe dazu den geglückten Buchtitel von *Thomas Söding*, *Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1997.

³¹ Die Methode ist angewendet bei *Walter Kirchschläger*, *Ortskirchen im Neuen Testament. Bestandsaufnahme und Folgerungen für morgen*, in: *ders. / Anneliese Hecht / Leo Novak*, *Kirchen-*

In diesem Zusammenhang könnte auch generell auf die paulinischen Schriften verwiesen werden. Nur schon der unterschiedliche Themenkatalog seiner Briefe lässt erkennen, wie sehr er die Botschaft jeweils konkret „verheutigt“.

Dies bedeutet: Die gesamte Offenbarung Gottes, wie sie in der Bibel bezeugt ist und vorliegt, ist grundlegend vom Prinzip des Aggiornamento bestimmt. Dies gilt sowohl für die Gottesrede selbst, und es könnte gar nicht anders sein, wenn Gott jeweils in den geschichtlichen Augenblick hineinspricht und -handelt – ist doch Geschichte ein sich stets verändernder Prozess. Und das gilt auch für das entsprechende biblische Zeugnis als Relektüre des ursprünglichen Geschehens oder der ursprünglichen Überlieferung, das von den Verfassern der Schriften auf ihre Adressatinnen und Adressaten hin formuliert wird: Aggiornamento also als eine Methode, die dem Sprechen Gottes und damit seinem Wort zugrunde liegt.

1.4 Mögliche Beispiele des Aggiornamento

Aus diesem Bestreben, die Botschaft über Jesus Christus ins Heute zu verkündigen, ergibt sich für die ersten nachösterlichen Generationen der Imperativ einer kreativen Entwicklung. Die frühe Kirche hat die Jesusworte und die Jesuspraxis weder unverändert wörtlich übernommen noch buchstäblich imitiert, sondern sie hat sie nach dem Bedarf ihres je neuen Umfeldes weiterentwickelt, um sie so zu „verheutigen“. Nur so konnte die Kirche die Menschen erreichen, konnte sie den Gegebenheiten

ihres vielfältigen Umfelds und ihrem Auftrag gerecht werden. Natürlich galt es dafür das jeweils gegenwärtige Umfeld zu analysieren – eine Aufgabe, die schon damals nicht einfach war und auch nicht immer konfliktfrei gelöst werden konnte.

Nur in Stichworten nenne ich einige Bereiche, in denen im Neuen Testament selbst Aggiornamento aufgezeigt werden kann. Jedes der genannten Beispiele müsste in einer eigenen Studie behandelt werden:

- Die Vielfalt und Verschiedenheit der Strukturformen in den Kirchen am Ort.
- Die Ausweitung der Binde- und Lösevollmacht im MtEv (also die Entwicklung von Mt 16,19 zu Mt 18,18).
- Der lehrmäßige Umgang mit der Trennung von Ehen in 1 Kor 7,12–16 und Mt 5,27–32; Mt 19,9.
- Die Entwicklung verschiedener Formen (und Auffassungen) zur Feier des Herrenmahls, wie sie sich in den Einsetzungsberichten (Mk 14,22–25 und Parallelen; 1 Kor 11,23–26) und in der joh Deutung des Herrenmahls (Joh 6) spiegeln.
- Die Formulierung der Jesusrede in so genannten „Herrenworten.“

Vor allem darf nicht übersehen werden, dass die frühen Kirchen nicht nur die Gestalt und Sprache, sondern selbst in Kernbereichen ihrer Verkündigung auch die inhaltlichen Nuancen einem steten Aggiornamento unterzogen haben, sie also eingepasst haben in die Umstände ihres Lebensumfeldes. Deshalb ist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die neutestamentliche Rede von Gott hinzuweisen; und ebenso ist die unterschiedliche Formulierung der Christusbotschaft und der Botschaft über Jesus Christus zu beachten.

visionen. Biblische Perspektiven für eine zukunftsfähige Kirche, 15–51, sowie *ders.*, „Die Kirchen Gottes (die in Judäa sind) in Christus Jesus“ (1 Thess 2,14). Anmerkungen zur Präambel einer Kirchenverfassung (Luzerner Universitätsreden 23), Luzern 2012 [= Schweizerische Kirchenzeitung 180 (2012), 403–407.432.437–439].

Zu keiner Zeit ist Verheutigung ein willkürlich vorgenommener Prozess. Er muss sich an den Gegebenheiten der konkreten Welt ausrichten, in die hinein gesprochen, bzw. gelebt wird – was also eine Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit erforderlich macht.

Der Autor: geb. 1947; Studium der Theologie und Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana und an der Universität Wien, Promotion 1972 in Wien; 1981 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien für Exegese des Neuen Testaments habilitiert; im gleichen Jahr erhielt er den Kardinal-Innitzer-Preis; von 1980–1982 leitete er die Wiener Theologischen Kurse

und den Fernkurs für theologische Bildung; Kirchschläger war 1982 bis zu seiner Emeritierung ordentlicher Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, von 1990 bis 1993 war er Rektor der Theologischen Fakultät Luzern, die unter seiner Amtszeit zur Hochschule Luzern mit zwei Fakultäten (Theologie, Geisteswissenschaften) umstrukturiert wurde; von 1997 bis 2000 leitete er als Rektor die Hochschule Luzern, von 2000 bis 2001 war er Gründungsrektor der Universität Luzern. Publikationen: *Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung*, Graz 1990; *Kleiner Grundkurs Bibel, Neuauflage* Kevelaer 2002; *Kleine Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 2012.

(Fortsetzung im nächsten Heft)

Das Konzil heute

JOHANNES SCHELHAS

Das Zweite Vatikanische Konzil heute

Geschichte – Themen – Ertrag

Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die heutige Theologie und kirchliche Praxis. Anhand ausgewählter Themen bringt der Autor die Texte des Konzils neu ins Bewusstsein und stellt ihr Potential für heute heraus. Denn aus der soliden Kenntnis der Texte können Christen von heute die Kirche und Welt von morgen dem Evangelium gemäß gestalten.

232 S., kart., ISBN 978-3-7917-2622-9
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Hanspeter Schmitt

Hans Küng und Sterben im „Aktivmodus“

Ein theologisch-ethisches Statement

Im Herbst 2013 hat Hans Küng den dritten Band seiner Memoiren¹ vorgelegt und führt seither begleitende Interviews.² Seine Äußerungen zur Legalisierung der Sterbehilfe werden breit diskutiert, zumal er auch wissen ließ, einer schweizerischen Suizidhilfeorganisation beigetreten zu sein. Brisant erscheint das nicht zuletzt vor dem Hintergrund der diesbezüglich besonders im deutschsprachigen Raum aktuell laufenden politischen Debatten.

Obschon ich Kungs Schaffen schätze und sein Anliegen kirchlicher Reformen unterstütze,³ bewerte ich diese jüngsten Aussagen kritisch. Sie sind authentisch, erreichen jedoch nicht die ethische Umsicht und theologische Kraft, die man in einer zentralen Sache wie dieser erwarten muss. Gerade wegen seiner Prominenz trägt Küng aber eine besondere inhaltliche wie öffentliche Verantwortung, wobei er Anspruch darauf hat, nicht allein am jetzt Gesagten gemessen zu werden, sondern

auch mit Blick auf einschlägige Passagen seiner früheren Werke.⁴

1 Das humane Anliegen

Küng bewegt ein zutiefst humanes Anliegen. Wie viele andere treibt ihn die aktuelle Lage von Krankheit, Leid und Sterben um. Was bedeutet in diesem Feld mit Qualität zu handeln? Wie kann die unbedingte Würde menschlichen Lebens angesichts der Möglichkeiten wie der Effekte und Unwägbarkeiten medizinischen Könnens gesichert werden? Dabei leiten Küng persönliche dramatische Eindrücke: Er verweist auf Schwäche und steigende Angewiesenheit in Alter und Pflege, schildert Prozesse leidvollen Sterbens sowie Situationen, die durch Demenz, verminderte Urteilsfähigkeit und Unsicherheit belastet sind – und die er tendenziell als menschenunwürdig und als für sich nicht akzeptabel bewertet.⁵

¹ *Hans Küng*, *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*, München 2013.

² Vgl. *ders.*, „Weil ich an ein ewiges Leben glaube“, in: <http://www.kipa-apic.ch/k247622> (Abruf: 29.06.2014).

³ Vgl. z. B. *Hanspeter Schmitt*, *Charisma als Pflicht? Zur Ambivalenz der Zölibatsnorm*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 62 (2011), 278–287.

⁴ Vgl. besonders *Hans Küng*, *Menschenwürdig sterben*, in: *Walter Jens / Hans Küng* (Hg.), *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München 1994, Neuausgabe 2009, 38–84. Vgl. auch *Hans Küng*, *Ewiges Leben?*, München ³1983, 200–223. Vgl. exemplarisch zur Kritik an Kungs jüngsten Äußerungen: *Markus Zimmermann-Acklin*, „Ein Gelehrter, der nicht mehr schreiben und lesen kann? Was dann?“ *Hans Küngs Plädoyer zugunsten der Sterbehilfe*, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 182 (2014), 52–54, 59; *Simon Peng-Keller*, *Suizid aus Gottvertrauen? Zu einem folgenreichen Argument Hans Küngs*, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014), 413–417.

⁵ Vgl. *Hans Küng*, *Erlebte Menschlichkeit* (s. Anm. 1), 611 f., 616 f., 649 f.; *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 44 f., 54–57, 61 f.

Jeder weiß, dass es solche Situationen gibt. Die erwünschten Potenziale der High-Tech-Medizin (Therapie, Regenerierung, Überlebenssicherung, Stützung von Vitalfunktionen) können bei Alter oder akuter Krankheit in prekäre Lagen der Abhängigkeit von dieser Medizin führen. Wenn Körper-, Seelen- und Geisteskräfte rapid abbauen oder Leben wie „auf der Kippe“⁶ steht, weil keiner genau vorhersagen kann, ob und welche Aussichten bestehen bzw. wohin medizinische Eingriffe führen, erheben sich zudem existenzielle Zweifel: Was soll das Ganze? Wo sind Grenzen, was bleibt zu tun? Lässt sich bei stark verminderter Lebensqualität und Schwäche sinnvoll von Würde und humanem Dasein sprechen?

An Küng ist zu kritisieren, dass sich seine Sicht solcher Situationen defizitär gestaltet. Hier wirkt das Selbstbild des unabhängigen, geistig einsatzklaren Gestalters, der für sich strikt ablehnt, wie der an Parkinson leidende Mohammed Ali zu enden, mit einer Demenzerkrankung zu leben, als „Schatten seiner selbst“ zu vegetieren⁷ oder als „Dorftrötel durch Tübingen“⁸ zu laufen, wo er Professor war. Mir liegt fern, den leidvollen Abbau physischer, kognitiver oder anderer Fähigkeiten zynisch zu beschönigen. Aber menschenrechtlich

ist festzuhalten, dass dieser Abbau weder theoretisch noch praktisch als Verlust von Menschlichkeit und Würde definiert werden darf. Der Sinn des Würdebegriffs liegt gerade darin, einander in solcher Lage die soziale Anerkennung und Zuwendung nicht abzusprechen oder zu verweigern.⁹

Was Küng – in Spiegelung eigener Schwäche – medial nahelegt, straft jene Lügen, die mit Behinderung, Bedürftigkeit und Passivität leben, dabei aber an der Bedeutung ihres Personseins festhalten und auf kulturelle Solidarität und Güte hoffen. Es trifft auch jene, die diese Solidarität gewährleisten und so die Würde der Schwachen und Leidenden bewahren – wider den gnadenlosen Druck ewiger Perfektion und Schönheit, unterbrechungsloser Schaffenskraft und Mobilität. Dabei fällt auf, dass Küng diesen Standard unverlierbarer Personalität und Solidarität zwar verbal propagiert, sein konkretes Werturteil über Lage und Leben derart belasteter Menschen aber durchgehend negativ ausfällt: „Mir soll Ähnliches nicht geschehen.“¹⁰

Zuzustimmen ist Küng, dass alles getan werden muss, um Würde, Wohl und legitime Rechte von Patienten zu fördern. Er tritt ein für den Ausbau hospizlicher Strukturen, die Stärkung palliativer Medizin, die rechtliche Wirksamkeit schriftlicher Verfügungen

⁶ Hanspeter Schmitt, Grenzziehung am Ende des Lebens. Theologisch-ethische Wegmarken im Umgang mit dem Sterben, in: *Stimmen der Zeit* 230 (2012), 23–34, hier 29.

⁷ Vgl. Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit* (s. Anm. 1), 649 f. Hier finden sich auch stark zweckrationale, wenn nicht zynisch tönende Anmerkungen zu „Überbevölkerung und Überalterung“. Hierzu kritisch: Simon Peng-Keller, *Suizid aus Gottvertrauen?* (s. Anm. 4), 414.

⁸ Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit* (s. Anm. 1), 615.

⁹ Hierzu umfassend: Wilfried Härle, *Würde. Groß vom Menschen denken*, München 2010; Regina Annmicht-Quinn, *Würde als Verletzbarkeit. Eine theologisch-ethische Grundkategorie im Kontext zeitgenössischer Kultur*, in: *Theologische Quartalschrift* 184 (2004), 37–48.

¹⁰ Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit* (s. Anm. 1), 649; vgl. ebd., 611 f., 616 f., 649 f.; *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 44 f. Vgl. hingegen Passagen über das Personsein von Leidenden und Sterbenden bzw. die Solidarität mit ihnen: *ders.*, *Ewiges Leben* (s. Anm. 4), 200–203; *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 42 ff., 57; *ders.*, *Sterbehilfe? Thesen zur Klärung*, in: *Walter Jens / Hans Küng* (Hg.), *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 213–235, hier 214–217.

gen¹¹ – und unterstützt damit, was fachlich schon lange nahegelegt wird und auf der politischen Agenda vieler europäischer Länder steht.¹² Dass er das „selbstbestimmte Sterben“ auch zugunsten einer Legalisierung von Suizidbeihilfe und Tötung auf Verlangen verstanden wissen will, erfordert freilich eine gründliche ethische Reflexion.¹³

2 Ethische Reflexion

Küng deutet Selbstbestimmung als Recht, über die Beendigung seines Lebens frei und nach eigenem Willen zu verfügen und dafür ärztliche Hilfe zu nutzen. Damit ist vorausgesetzt, dass ein solcher Wille durch ruhige Überlegung und nicht durch ungebührlichen Druck oder aufgrund mangelnder Hilfe entsteht. In Situationen der Angst, Not und Resignation ist das aber höchst fraglich, so dass man zunächst umfassend sorgen muss, dem Leidenden spürbare Linderung, Nähe und mentale wie fachliche Unterstützung zukommen zu lassen.

Angenommen, dieser freie rational begründete Wille zur eigenen (Selbst-)Tötung läge vor, so wäre er dennoch nicht frei von Verantwortung! Daher schränkt auch Küng die Reichweite von Selbstbestimmung deutlich ein:¹⁴ er will Suizid- und Sterbehilfe nur jenen erlauben, die sterbenskrank oder von Demenz, dauerhaftem Koma und schwersten Einschränkungen ohne Aussicht auf Besserung betroffen sind. Das ihn leitende Prinzip stammt wohlgermerkt aus der klassischen Philosophie der Autonomie als Freiheit: Selbstbestimmung bedeutet hier nicht direkte Durchsetzung des Willens, sondern dessen freie Bindung an ein Handeln, das sich nachweislich für alle human auswirken kann.¹⁵

Damit ist klar, dass Tötungsakte am Lebensende nicht unbedenklich sind. Zudem verletzen sie das aus guten Gründen kulturell gewachsene Tabu des Tötens, können daher nicht einfach Teil der bewährten, allgemein triftigen Moral sein. Unbenommen davon erhebt sich aber die Frage, ob wegen schwerwiegender Situationsmerkmale dem

¹¹ Vgl. *Hans Küng*, *Erlebte Menschlichkeit* (s. Anm. 1), 215 ff., 220 ff.

¹² Vgl. *Klaus Strasser* u. a. (Hg.), *Begleitet sterben – Leben im Übergang. Aspekte guter Sterbebegleitung*, Gütersloh 2013; *Hanspeter Schmitt*, *Human sterben – wie geht das? Ein Gestaltungskonzept wider das Töten am Lebensende*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 56 (2010), 187–202; *ders.* u. a. (Hg.), *Seelsorge in Palliative Care*, Zürich 2012.

¹³ Vgl. zum Folgenden: *Markus Zimmermann-Acklin*, *Der gute Tod. Zur Sterbehilfe in Europa*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft B23–24 (2004), 31–38; *ders.*, *Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung*, Fribourg ²2002; *Euthanasie. Bd. 2: Nationale und europäische Perspektiven*. Hg. in Zusammenarbeit mit dem Europarat (Straßburg), Münster 2005; *Hanspeter Schmitt*, *Leben – Freiheit – Würde. Ethische Analyse der organisierten Selbsttötungshilfe*, in: *Ethica* 18 (2010), 129–159; *ders.*, *Grenzziehung* (s. Anm. 6); *Adrian Holderegger* (Hg.), *Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht*, Fribourg 1999. Umfassend: *Eberhard Schockenhoff*, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Mainz ²1998, 27–209.

¹⁴ Vgl. *Hans Küng*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 51 f., 61.

¹⁵ Vgl. aus medizinethischer Sicht: *Günther Pöltner*, *Grundkurs Medizin-Ethik*, Wien 2002, 89–112; *Dietmar Mieth*, *Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender*, Düsseldorf 2008; *Giovanni Maio*, *Mittelpunkt Mensch. Ethik in der Medizin*, Stuttgart 2012, 23–35, 122 f.; *Christoph Holzem*, *Patientenautonomie. Bioethische Erkundungen über einen funktionalen Begriff der Autonomie im medizinischen Kontext*, Münster 1999. Grundlegend: *Arno Anzenbacher*, *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 1992, 50–80, 97–109.

unabänderlichen Sterbewunsch des Leidenden – gegen die Gesetzeslage – durch Beihilfe und Tötung entsprochen werden darf. Das liefe auf einen „übergesetzlichen Notstand“ hinaus, bei dem im Einzelfall kraft unvertretbarer Pflicht und Gewissensarbeit geurteilt und gehandelt würde.

Die organisierte Sterbe- und Suizidhilfe stellt dieses Geschehen auf breite, auch ärztliche Basis, will es öffentlich etablieren und routiniert anbieten. Viele wünschen das, weil es ihnen Sicherheit verspricht, einem vielleicht unerträglichen Leidensweg nicht ausgeliefert zu sein. Es herrscht offenbar wenig Vertrauen, dass eine ausgebauten Palliative-care-Struktur verbunden mit konsequentem Verzicht auf prekäre Medizin jedem ein behütetes Sterben in spürbarer Würde und Achtung ermöglicht. Andere jedoch sehen sich durch das Bestehen solcher Institutionen gesellschaftlich schwer unter Druck gesetzt, ihre Lage daraufhin bedenken und klären zu sollen, was ihre Freiheitsrechte beeinträchtigt. Überdies erweckt die Legalisierung bestimmter Tötungswege den fatalen Anschein, es sei „gleich-gültig“¹⁶, ob man leben oder lieber sterben will, was der Grundwertigkeit demokratischer Verfassungen widerspräche.

An der Argumentation von Hans Küng ist auf dieser Ebene kritikwürdig,

dass er mögliche Folgen einer solchen Legalisierung zwar benennt, aber entgegen wichtigen anderslautenden Erfahrungen für kontrollierbar oder irrelevant hält: etwa den erwähnten Entscheidungsdruck, unter den bereits heute viele durch Suizid- und Sterbehilfe geraten; die Unwägbarkeiten ihrer Durchführung bzw. der davor liegenden Einschätzungen; die prekäre Lage, in welche Ärzte, Pflegende und deren Institutionen gebracht sind.¹⁷ Vor allem blendet er – gegen aktuelle Literatur¹⁸ – die ungut fortschreitenden Effekte aus. Dabei macht die jetzt in Belgien eingeführte Sterbehilfe für Minderjährige wie auch das aktuelle Bestreben von EXIT Deutsche Schweiz, eine Ausweitung ihres Suizidhilfeangebotes auf alle Sterbewilligen zu erreichen,¹⁹ einmal mehr deutlich, dass bestimmte Akteure gezielt auf die schleichende Veränderung kultureller Mentalitäten setzen: Was als eng umgrenzte Erlaubnis gedacht war, wird durch Gewöhnung zur Basis immer weiter reichender Bestimmungen.

3 Theologische Deutung

Der 86-jährige Küng sagt, dass er nicht lebensmüde, wohl aber „lebensatt“²⁰ sei und sterben könne: mit Dankbarkeit und im Vertrauen auf eine Zukunft in Gott.²¹ Die-

¹⁶ Hanspeter Schmitt, *Leben – Freiheit – Würde* (s. Anm. 13), 149.

¹⁷ Vgl. Hans Küng, *Sterbehilfe* (s. Anm. 10), 226 ff., 231 ff.; *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 68. Hingegen Markus Zimmermann-Acklin, *Gelehrter* (s. Anm. 4), bes. 54, 59.

¹⁸ Vgl. exemplarisch: Oliver Tolmein, *Keiner stirbt für sich allein. Sterbehilfe, Pflegenotstand und das Recht auf Selbstbestimmung*, München 2006, bes. 202 ff.; Alfred Simon, *Die Praxis der aktiven Sterbehilfe in Belgien und in den Niederlanden*, in: Dietrich Kettler u. a. (Hg.), *Selbstbestimmung am Lebensende*, Göttingen 2006, 115–123.

¹⁹ Vgl. <http://www.exit.ch> [Abruf: 29.06.2014].

²⁰ Vgl. Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit* (s. Anm. 1), 657.

²¹ Vgl. ebd., 653 ff.; *ders.*, *Ewiges Leben* (s. Anm. 4), 218–223; *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 34–42. Vgl. hingegen zur Ambivalenz in Küngs diesbezüglicher Vertrauensstheorie: Simon Peng-Keller, *Suizid* (s. Anm. 4).

ses persönliche Zeugnis spiegelt das Ideal einer – dezidiert praktisch verstandenen – christlichen „ars moriendi“²² und verdient Respekt. Darüber hinaus betont Küng, dass der Glaube an Gott keinen Widerspruch bilde zu seiner Absicht, den Zeitpunkt seines Todes selbst zu bestimmen. Menschliches Leben sei Gabe Gottes, damit aber Aufgabe, was die aktive Gestaltung eigenen Sterbens einschlieÙe.²³ Man solle daher endlich das traditionelle Denken überwinden, dass Gott als Herr seiner Schöpfung und die daraus resultierende Heiligkeit des Lebens gegen den selbstverfügbten Tod und folglich für das Dahinvegetieren so vieler Menschen stehe.²⁴

Zunächst ist festzuhalten, dass heute kein ernstzunehmender Theologe oder Ethiker diese oder andere theologische Chiffren in der so demonstrierten platten, ja verächtlich wirkenden Weise einsetzt. Es gibt zentrale andere theologische Deutungen von Sterben und Tod, die Küng jedoch nicht erwähnt.²⁵ Künigs Theologie ist auf jene zugeschnitten, die sich wie er im „Aktivmodus“ verabschieden und dabei Erfahrungen des Leidens wie der passiven Annahme vermeiden wollen. Was aber ist

mit denen, die das nicht können oder beabsichtigen, weil sie mit ihrem Leid, ihrer Behinderung und Schwäche bewusst leben und dabei um Anerkennung ringen? Was ist mit Angehörigen und Pflegenden, die schwer kranke oder belastete Menschen nicht fallen lassen, sondern solidarisch und mit Hingabe begleiten, weil sie das bei aller Herausforderung als menschlich und der Liebe geschuldet verstehen. Gibt es für sie Theologie nur als Ausweg oder Rückzug, nicht aber als Zusage eines inwendigen Sinnes, sprich keine Theologie der Hoffnung und Sozialität *inmitten und nicht jenseits* von Bedrängnis, Kummer, Grenzen? Gibt es keinen Gott, der sich wirklich in ihre Lage hineinbegäbe, sich auf sie einlieÙe – auf ihre zu bewältigende Aufgabe, ihre Versuche und Wege täglicher Compassion – und der sich genau darin zeigte: berührbar, selbst mitleidend, tröstend, tragend, befreiend ... ?

Zweifellos schildert Künigs Theologie in persönlich wie fachlich respektablen Worten die feste Zuversicht, jenseits des Todes dank der Liebe Gottes Sinn und Heimat zu finden, so dass es möglich erscheint, tapfer und selbstbestimmt zu

²² Hans Küng, *Ewiges Leben* (s. Anm. 4), 218. Vgl. *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 23 f. Grundlegend: Harald Wagner (Hg.), *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1989.

²³ Vgl. Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit* (s. Anm. 1), 613 f., 651; *ders.*, *Ewiges Leben* (s. Anm. 4), 214 f.; *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 61, 73 ff.

²⁴ Vgl. *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4) 55 ff.; *ders.*, *Sterbehilfe* (s. Anm. 10), 214.

²⁵ Vgl. für den Überblick: Erwin Discherl, Art. Sterblichkeit, in: Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 610 f.; Eva-Maria Faber, Art. Tod, ebd., 644 ff. Exemplarische Modelle: Ladislaus Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1966; Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958; Gisbert Gresake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; Eberhard Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971; Eugen Biser, *Dasein auf Abruf. Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe*, Düsseldorf 1981; Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985; *ders.* (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004; Jürgen Moltmann, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003.

sterben.²⁶ Diese Form der Jenseitstheologie bedarf aber aus Sicht der konkret lebenden bzw. um ihr Lebensgut und um Zukunft ringenden Menschen einer entscheidenden Erweiterung, die bereits biblisch grundgelegt ist:²⁷ Gewiss verheißt und vermittelt die biblisch-christliche Auferstehungsbotschaft letztgültig und auf Ewigkeit hin die Befreiung aus Versehrtheit, Trennung, Unterdrückung und Leiden. Im gleichen Zug aber richtet sich diese Botschaft auf die geschichtlichen, sich herausfordernd stellenden, oftmals nüchternen wie mühsamen Prozesse des Alltags und inspiriert ihre Hörer, dort die göttliche Befreiung und Verankerung des Lebens – in seiner Fülle wie an Grenzen – wahrzunehmen und zu glauben, aber auch zu riskieren und zu tun.

Nicht zuletzt Paulus wirbt beispielsweise im fünften und sechsten Kapitel des Römerbriefs für eine solche, auf eine diesseitige Lebensbewältigung zielende Praxis und Spiritualität christlicher Befreiung.²⁸ Der dafür tragende Grund ist das in Christi Sterben und seiner Auferstehung manifeste unbedingt gültige Handeln Gottes, dessen der Mensch kraft Taufe und Glauben teilhaftig wird. Dieses Geschehen wird zum Anhalt menschlicher Hoffnung auf das künftige Sein bei Gott, zugleich aber zum Horizont der im Hier und Heute gewandelten Existenz: In glaubender Anbindung an Christus leben wir nun als „neue Menschen“ (Röm 6,4), weil wir selbst „vom Tod zum Leben gekommen

sind“ (Röm 6,13) und so der Gerechtigkeit dienen können. Gewiss: Die „Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christus Jesus“ (Röm 6,23), jedoch sind wir durch sie schon heute gerecht gemacht und haben „Zugang zu der Gnade, in der wir stehen“ (Röm 5,2) und Leben vollziehen: mitten in Bedrängnis, auf Hoffnung hin, daher in wachsender Gelassenheit und Geduld, weil Gottes Geist als Liebe uns erfüllt (vgl. Röm 5,1–5).

In dieser Perspektive betont Leonardo Boff: „Dem christlichen Glauben eignet eine gewaltige anthropologische Relevanz; denn er behauptet nicht nur, dass Christus auferweckt wurde, sondern kündigt auch die Auferweckung alles sterblichen Fleisches an [...]. Wann aber wird diese Auferweckung stattfinden? In der klassischen Theologie hieß es, die Auferstehung sei ein eschatologisches Ereignis, das darum am Ende der Geschichte stattfinde. Indessen weiß man heute aufgrund eingehender Untersuchungen zur Theologie des Paulus und des Evangelisten Johannes, dass die Auferstehung ein schon jetzt gegenwärtiges Geschehen ist. Wer mit Christus in Einheit lebt, hat auch Teil an seinem Auferstehungsleben. Auferstehung ist etwas, was in jedem heranwächst, der den Anrufen des Geheimnisses, und das heißt Gottes, treu nachkommt. Im Tode gelangt dann diese Dynamik des neuen und aufgeweckten Lebens zu ihrer Fülle.“²⁹

Wohlgermerkt lösen sich mit diesen oder anderen Konzepten der Theologie

²⁶ Vgl. Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit* (s. Anm. 1), 652–657; *ders.*, *Ewiges Leben* (s. Anm. 4), 218–223; *ders.*, *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 61, 74f.; *ders.*, *Auferweckung zu neuem Leben*, in: *Walter Jens / Hans Küng* (Hg.), *Menschenwürdig sterben* (s. Anm. 4), 237–248.

²⁷ Vgl. Hans Kessler, *Sucht den Lebenden* (s. Anm. 25); *Leonardo Boff* u.a., *Leben, Tod und Auferstehung*, Düsseldorf 1988.

²⁸ Vgl. exemplarisch: *Michael Theobald*, *Römerbrief. Kapitel 1–11* (SKK NT 6/1), Stuttgart 1992, 139–189.

²⁹ *Leonardo Boff*, *Leben* (s. Anm. 27), 25 f.

nicht die ethischen Probleme der Sterbe- und Suizidhilfe, wie überhaupt der eigentliche Sinn von Theologie nicht darin liegt, normative Fragen – so oder so – zu entscheiden. Aber für die humane Gestaltung des Lebens – zumal in Krise, Leiden und Sterben – gewinnt man kraft eines solchen Auferstehungsglaubens den rechten Blick wie auch Ermutigung und solidarische Gemeinschaft.

Der Autor: Prof. Dr. Hanspeter Schmitt ist habilitierter Moralthologe und hat den Lehrstuhl für Theologische Ethik an der Theologischen Hochschule Chur (Schweiz) inne. Seine Schwerpunkte liegen u. a. in der Grundlagenforschung sowie in medizin-ethischen Fragen. Einige Veröffentlichungen: *Empathie und Wertkommunikation* (Freiburg i.Br. 2002); *Sozialität und Gewissen* (Berlin 2008); *Seelsorge in Palliative Care* (hg. zusammen mit M. Belok und U. Länzlinger, Zürich 2012); *Jesus von Nazaret: Anstoss, Ärgernis, Zumutung?* (zusammen mit B. Acklin Zimmermann und F. Annen, Zürich 2013).

Vom Wert des Lebens

BISCHOF KLAUS KÜNG

Damit sie das Leben haben

Leben mit Gott – Ehe und Familie
– Lebensschutz

Bischof Küng liefert wichtige Impulse zu einem christlichen Leben in der Familie. Fragen der Bioethik und des Lebensschutzes betrachtet er als die größte Herausforderung des 21. Jahrhunderts. Mit überzeugenden Argumenten gelingt es ihm, seine Gesprächspartner für eine anspruchsvolle Debatte zu gewinnen.

216 S., geb. mit SU, ISBN 978-3-7917-2617-5
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Heidi Lexe

Auch die Kinderseele ist ein weites Land

Überlegungen zu religiöser Literatur für Kinder und Jugendliche

„Seele sitzt unter der Haut.“¹ Dies ist eine von vielen kindlichen Assoziationen zur Seele, die Christina Röckl in ihrem großformatigen Debut-Bilderbuch „Und dann platzt der Kopf“ aufgreift. Grundlage dafür bieten ihr zahlreiche Gespräche mit Vor- und Volksschulkindern, die sowohl im Kontext des Klassenverbandes, als auch in Betreuungsgruppen oder im Umfeld der Pfarrarbeit stattgefunden haben. Was ist die Seele und wo im Körper wohnt sie? Dieserart mögen die Fragen gelautet haben; im Buch selbst ist eine kunstvoll arrangierte Auswahl an Antworten zu lesen: „Abends fliegt die Seele aus einem raus und deshalb schläft man auch ein. Man ist wie tot, stirbt aber nicht.“²

Christina Röckl bleibt nicht beim Überraschungseffekt stehen, der aus der naiven Liebenswürdigkeit des Kindermundes resultiert. Vielmehr dienen ihr die kindlichen Assoziationen als Grundlage einer expressiven künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Geheimnis der Seele. Jenes „weite Land“, von dem Arthur Schnitzler in seinem Drama spricht, wird hier mit wildem Strich und üppigen Figurationen erforscht. Gerade indem Christina Röckl die Gegenständlichkeit der kindlichen Vorstellungen aufgreift, gelingt es ihr, sich der unbestimmten Bestimmtheit dessen zu nähern, was wir als Seele zu begreifen versuchen.

Für Viele, deren Verständnis vom Bilderbuch an Leo Lionnis „Frederik“³ oder Mira Lobes „Das kleine Ich bin Ich“⁴ gebunden ist, mag „Und dann platzt der Kopf“ eine provokative ästhetische Herausforderung darstellen; und damit die Frage nach der Vermittelbarkeit einer Literatur für Kinder und Jugendliche aufwerfen, die sich auch – oder gerade – religiösen

und religiös relevanten Fragestellungen mit zeitgenössischen künstlerischen Mitteln nähert. Die daran gebundenen Unsicherheiten jedoch gründen zumeist in Vorbehalten der Erwachsenen und nicht in jenen der Kinder, die sich in ihrem Forscherdrang durchaus gerne auf neues Terrain begeben. (Auch dann, wenn das Ritual der Wiederholung zum integrativen Bestandteil des kindlichen Lese-Alltags gehört.) Erwachsene jedoch übertragen ihre eigenen Irritationen über thematische oder ästhetische Grenzüberschreitungen gerne auf das Kind – und stellen aus pädagogischer Sorge die Frage nach der Zumutbarkeit einzelner Bücher. Insbesondere dann, wenn diese Bücher nicht in der eigenen Lesebiografie verankert sind. Der Struwwelpeter? Der hat mir nicht geschadet, also wird er auch meinem Kind nicht schaden. Nikolaus Heidelbach? Viel zu düster, viel zu abgründig.

Längst schlägt sich auch in der Literatur für Kinder und Jugendliche die Tatsache nieder, dass Erwachsene und Kinder in nur einer gemeinsamen Welt leben – vor deren Unwägbarkeiten Kinder und Jugendliche gerade in einer konsumorientierten Medienwelt nicht bewahrt werden können. Aus christlicher Sicht stellt sich vielmehr die Frage, wie Kinder – gerade vor dem Hintergrund rasanter gesellschaftlicher Veränderungen – selbstbestimmt und dennoch auf ihre Mitmenschen hin orientiert aufwachsen können, wie sie den Wert und Sinn des Lebens begreifen und in ihr Handeln integrieren können. Im Folgenden soll (unterstützt von einigen Beispielen) überlegt werden, welche Rolle Literatur für Kinder und Jugendliche dabei spielen kann.

¹ Christina Röckl, *Und dann platzt der Kopf*. Mannheim 2014, o.S.

² Ebd., o.S.

³ Leo Lionni, *Frederik*, Weinheim¹⁰2013.

⁴ Mira Lobe, *Das kleine Ich bin Ich*. Illustriert von Susi Weigel, Wien³⁹2013.

Religiöse Alltagsvollzüge zu erlernen, ermöglicht nur die familiäre und pfarrliche Praxis. Was aber steckt gedanklich hinter diesen Alltagsvollzügen? Wie lassen sich solche Verständnis- (oder gar Erkenntnis-)fragen formulieren und hin zu ganz existenziellen Fragestellungen erweitern?

An diesem Punkt treffen die Möglichkeiten des Hineinwachsens in Glaubenszusammenhänge auf die Einstiegsfunktion der Literatur für Kinder und Jugendliche. Gemeint ist damit nicht der konkrete Leselernprozess im Sinne des Buchstabenlesens, sondern vielmehr ein Moment der Enkulturation: Bereits lange vor dem eigentlichen Erlernen der Buchstaben soll durch Buchbegegnungen das Einüben in Sprache ebenso wie das Einüben in Geschichten ermöglicht werden. Die Leseforschung verwendet dafür den Begriff der Literalität und damit den Erwerb literarischer Kompetenz. Diese impliziert auch Fähigkeiten, die wesentlich für ein vertieftes Glaubensverständnis sind: das Erkennen und deuten von (sprachlichen, motivischen etc.) Symbolen zum Beispiel, das Erkennen des Beispiel- (oder gar Gleichnis-)Charakters einer Erzählung, die Fähigkeit, narrative und thematische Zusammenhänge herzustellen.

Darüber hinaus ermöglicht Literatur ihren Leserinnen und Lesern, über ihren eigenen Tellerrand zu blicken: Sie öffnet den Blick für unterschiedliche Lebensbedingungen und soziale Voraussetzungen, für geopolitische Gegebenheiten ebenso wie für diskursive ethische Standpunkte. Literatur erweitert den Erfahrungshorizont, stellt im Dialog zwischen Text und Leser die Erfahrungen literarischer Figuren in Beziehung zu den Erfahrungen der Rezipientinnen und Rezipienten.

Der Prozess der Befragung eines Textes durch seine Leserinnen und Leser wird fortgesetzt in einer Textbefragung durch Kritik,

Wissenschaft und Vermittlung. Dabei spielt der jeweilige Standpunkt, von dem aus die Textbefragung vorgenommen wird, eine wichtige Rolle. Als religiöse Literatur für Kinder und Jugendliche⁵ werden längst nicht mehr nur jene Bücher begriffen, die sich explizit als konfessionell deklarieren. Vielmehr wird aus einer christlichen Lesart heraus nach der Relevanz von Literatur in unterschiedlichen Glaubenszusammenhängen gefragt: Welche Gesichtspunkte greift Literatur auf, die relevant für die Herausbildung ethischer oder religiöser Grundhaltungen sind? Welche Erfahrungshorizonte fächert Literatur auf, vor deren Hintergrund pastorale und caritative Kompetenzen entstehen und in weiterer Folge gefestigt werden können? Welche Möglichkeiten eröffnet Literatur, in Inhalt und Form eine Rückbindung an eine umfassendere, transzendente Wirklichkeit aufzuzeigen? Wie schreibt Literatur sich in einen Dialog zwischen den Weltreligionen ein?

Sichtbar an diesen Fragestellungen wird: Der Erwerb literarischer Kompetenz kann parallel geführt werden mit einem Einüben in Verständnisebenen, die sich in weiterer Folge zum Gegenstand der Theologie verdichten. Das Spannungsfeld zwischen Literatur und Theologie⁶, die „produktive Kollision“ der beiden⁷, eröffnet sich bereits in der Literatur für Kinder und Jugendliche als Erfahrungs- und Diskursfeld. Und zeigt sich dabei umso herausfordernder und reizvoller, je ungewöhnlicher die literarische Annäherung an zentrale christliche Fragen erfolgt.

„Ich kann Mama nirgendwo sehen. Vielleicht jätet sie Unkraut im Paradies, sagt Anna. Gott freut sich bestimmt über eine Gärtnerin. Er kann im Garten Hilfe gebrauchen, wo er doch an so viele andere Dinge denken muss.“⁸

⁵ Siehe dazu *Heidi Lexe*, Koffer-Befragungen. Was ist religiöse Kinder- und Jugendliteratur? Und wenn ja wie viele?, in: 1000 und 1 Buch. Das Magazin für Kinder- und Jugendliteratur, Heft 3/2014, 4–8.

⁶ Siehe dazu *Brigitte Schwens-Harrant*, Erlebte Welten – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart, Innsbruck–Wien 1997.

⁷ *Dietmar Mieth*, Literarische Bildungsarbeit als Herausforderung für die Theologie, in: *Johann Holzner / Erika Schuster* (Hg.), Moderne Literatur – Herausforderung für Theologie und Kirche, Innsbruck–Wien 1992, 54–74, hier: 58.

⁸ *Stian Hole*, Annas Himmel. Aus dem Norwegischen von Ina Kronenberger, München 2014, o.S.

Anna, Protagonistin in Stian Holes neuem Bilderbuch „Annas Himmel“, wird gemeinsam mit ihrem Papa einer großen Leere ausgesetzt. Kontrastiert wird diese Leere illustratorisch durch eine Fülle an kleinen tier- und blumenhaften Bildassoziationen, die den Weißraum der Bildseiten umso bedeutender macht. Nach und nach kristallisiert sich erzählerisch heraus, wer diese Leere hinterlassen hat: Annas Mutter. Der Tod erscheint wie der Verlust eines paradiesischen Urzustandes, denn nach und nach lässt sich Annas Nachdenken darüber, wo die Mutter jetzt sein könnte, als Wiederherstellung eben dieses paradiesischen Zustandes lesen. Der titelgebende Himmel wird dabei nicht nur als Paradiesgarten, sondern als ein aus Zeit und Raum gefallener „Ort“ begriffen, der eine Begegnung von Menschen nicht nur aus unterschiedlichen Generationen, sondern vielmehr aus ganz unterschiedlichen kulturellen und historischen Zusammenhängen begreift. Grundiert wird der Streifzug durch diese transzendenten, im Titel als *himmlisch* benannten Welten, mit dem Motiv des Trostes.

In die *Hölle* hingegen gerät man in „Mehr als das“, dem zuletzt erschienenen Jugendroman von Patrick Ness. Der Roman setzt mit dem Tod des jugendlichen Seth Wearing ein – beginnt aber eigentlich erst in den Augenblicken danach, als Seth in seinem einstigen Kinderzimmer in einem Sarg erwacht:

„Das Vergessen ist fegefeuerhaft und grau. Er ist kaum bei Bewusstsein, irgendwo zwischen Schlafen und Wachen, als wäre er von allem getrennt, unfähig, sich zu bewegen, zu denken oder etwas aufzunehmen, gerade einmal fähig, zu existieren.“⁹

Patrick Ness stellt Seth in eine menschenleere, apokalyptische, vom Staub vieler Jahrzehnte bedeckte Welt und lässt ihn in Träumen und Erinnerungen seine bisherige Biografie nochmals durchleben. Zum Leitmotiv werden unterschiedliche Schuldverstrickungen, die in Seths Kindheit zum Tod seines jüngeren Bruders und später zu seinem eigenen Selbstmord geführt haben. Seth selbst stellt fest, dass er in

der *Hölle* gelandet sein muss; der Begriff des fegefeuerhaften Vergessens verweist dabei auf das Moment radikaler Selbsterkenntnis, welches das Erzählen von Patrick Ness bestimmt. Dieser spezifische Erkenntnisprozess inkludiert eine Absolution auf unterschiedlichen Ebenen, denn im weiteren Erzählverlauf wird Seths persönlicher Blick zu einem Gesamtbild familiärer und sozialer Konditionierungen erweitert.

Mit dem Auftauchen von zwei weiteren Jugendlichen in der seltsamen Welt des Danach wird vor diesem Hintergrund auch die Frage nach dem Wesen dieser eigenartigen *Hölle* gestellt (und beantwortet).

Spannungsreich führt Patrick Ness seinen Roman über in ein Miteinander unterschiedlicher Realitäts- und Wahrnehmungsebenen und macht ihn gerade dadurch aus religiöser Sicht interessant: Im Kontext von Erzählvarianten, die filmischen Traditionen entnommen sind, werden zentrale existenzielle Fragen in den Actionplot eingewoben.

Würde man nur die Themen aufzählen, die in „Mehr als das“ angesprochen werden (Entführung und Mord eines Kindes, Kindesmissbrauch, Krieg, soziale Ausgrenzung, unerlaubte Liebe, Selbstmord), würde man dem geschickt konstruierten Roman nicht gerecht werden. Und dennoch sofort jenen in die Hände spielen, die an der aktuellen Literatur für Kinder und Jugendliche nicht die Vielfalt der Formen sehen, sondern den Verlust einer „heilen“ Welt. Doch nur das Erzählen entlang von unterschiedlichen Bruchlinien – gemeint sind damit Brüche im Erleben fiktionaler Figuren ebenso wie sprachliche, gattungspoetologische und erzähltheoretische – macht Literatur interessant. Das muss nicht gegen ein evasorisches Eintauchen in leicht zugängliche Buch-Welten sprechen, sondern soll dieses im Sinne der literalen Entwicklung klug ergänzen.

Nicht jedes thematische Detail, das jenseits von Wohlfühlsujets liegt, muss Voraussetzung für einen problemorientierten Charakter von Kinder- und Jugendbüchern sein. Ein wunderbares Beispiel dafür ist der schwedische Kinder-

⁹ Patrick Ness, *Mehr als das*. Aus dem Englischen von Bettina Abarbanell, München 2014, 16.

roman „Mein glückliches Leben“¹⁰ von Rose Lagercrantz und Eva Eriksson:

Statt Schäfchen zählt die sechsjährige Dunne abends Glücksmomente. Gesteigert wird dieses Glück durch eine neue Schulfreundin. Als Ella Frida jedoch wegzieht, zeigt sich, dass der Verlust der neuen Freundin auch einen anderen Verlust an die Oberfläche holt: Jenen von Dunnes Mutter, die an Krebs gestorben ist. In ihrer einfachen, poetischen Sprache gelingt es Rose Lagercrantz auf herzerwärmende Weise, vom geglückten Kinderleben zu erzählen; vom Heil-Sein im biblischen Sinn, das Einsamkeit und Trauer nicht ausschließt, sondern als integrativen Bestandteil des Lebens und – auch kindlichen – Erlebens zeigt.

Als seelenvoll könnte man „Mein glückliches Leben“ bezeichnen – und damit den Kreis zu „Und dann platzt der Kopf“ schließen. Es zeigt sich, dass dieser Kreis im Sinne einer Lektüre aus christlicher Perspektive ganz unterschiedliche thematische und motivische Aspekte umfasst. Und dabei eine Fülle an Ge-

staltungsmöglichkeiten aufzeigt: Von der experimentellen Emotionalität der Illustrationen von Christina Röckl bis hin zu einer Kinderliteratur im klassischen Stil, die mit viel Sprachwitz, Humor und Ernsthaftigkeit auf das ganz selbstverständliche Miteinander von Freude und Sorge im Kinderleben blickt.

Die Autorin: Jg. 1968, Studium der Germanistik und Theaterwissenschaften in Wien. Seit 1992 wissenschaftliche Mitarbeiterin der STUBE – Studien- und Beratungsstelle für Kinder- und Jugendliteratur der Erzdiözese Wien (www.stube.at), seit 2007 deren Leiterin. Lehrbeauftragte für Kinder- und Jugendliteratur am Institut für Germanistik der Universität Wien. Redaktionsmitglied und Rezensentin der österreichischen Fachzeitschrift 1000 und 1 Buch, Rezensentin der *bn-bibliotheksnachrichten* und der Wochenzeitung *DIE FURCHE*. Mitglied der Jury zum Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreis der Deutschen Bischofskonferenz.

¹⁰ Rose Lagercrantz, *Mein glückliches Leben*. Illustriert von Eva Eriksson, Frankfurt a. Main 2012.

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten wie Verlage elektronische Belege (PDF).

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Zwickel, Wolfgang / Egger-Wenzel, Renate / Ernst, Michael (Hg.): *Herders neuer Bibelatlas*. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (400, zahlr. Abb., Tabellen u. Karten) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-451-32350-8.

Mit seinen unzähligen Abbildungen, Tabellen und äußerst anschaulichen Karten führt Herders Neuer Bibelatlas tief in die Geschichte und Kultur der biblischen Welt ein. Ein erstes Kapitel führt in die Landeskunde ein, ehe der Vordere Orient einer genaueren Betrachtung unterzogen wird. Altes und Neues Testament gliedern das umfangreiche Werk in der Folge. Der Anhang enthält einen aufschlussreichen methodischen Teil sowie ein Register, in dem besonders das Ortsnamenregister (annähernd 2.800 Einträge) hervorzuheben ist.

In Gestalt und Gehalt erinnert der Atlas an „Herders Neues Bibellexikon“ [Besprechung dazu in: *ThPQ* 157 (2009), 205f.], als dessen Fortschreibung bzw. Ergänzung er gedacht ist. Dieses Ziel wurde bestens erreicht!

Rutzenmoos

Bernhard J. Kagerer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Heidemann, Astrid: *Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie*. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2013. (337) Kart. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 57,80. ISBN 978-3-506-77620-4.

Mit ihrer Dissertation „Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie“ greift Astrid Heidemann ein aktuelles Thema auf: Zen(-Buddhismus) fasziniert derzeit viele spiritueller suchende Menschen und nicht wenige Christinnen und Christen üben sich in der Zen-Meditation. Heidemann reagiert auf dieses Phänomen

und reflektiert es, indem sie, wie der Untertitel ankündigt, „Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie“ unternimmt. Sie zeigt dabei inspirierende Impulse aus dem Zen für die gelebte christliche Religiosität und Theologie auf und kommt u. a. zu dem Schluss: „Die Übernahme von geistlicher Übung und Gedankengut aus dem Zen bedeutet nicht notwendig eine Verfremdung des Christentums; vielmehr kann das Christentum darin erneuert und vertieft werden“, denn es gehe nicht darum „etwa die christliche Glaubenspraxis durch jene des Zen zu ersetzen“ (319).

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert, die jeweils mehrere Kapitel beinhalten. Der erste Teil arbeitet „Erfahrung“ als Phänomen des Glaubens und dessen theologischen Stellenwert (14–101) aus. Im zweiten Teil werden vorerst religionstheologische Grundlagen eines Dialogs zwischen Zen-Buddhismus und Christentum dargelegt sowie das „Selbstverständnis des Zen“ (125) vorgestellt (102–147). Der dritte Abschnitt (148–317) umfasst „Studien zur Integration des Zen in christliche Theologie“ (148), die sich einmal auf kulturelle Reflexionen zum Dialog zwischen Zen und Christentum, weiteres auf Zen-Buddhismus und abendländische Philosophie und Zen und christliche Theologie konzentrieren. Das Themenfeld Zen und christliche Theologie wird exemplarisch an einem Teilgebiet der theologischen Anthropologie, der „Bedeutung des Todes in Zen und Christentum“ (270), anschaulich konkretisiert.

Die Rahmenteile der Arbeit, also Einleitung (10–13) und Ergebnis (318–320), sind sehr kurz gehalten. Aufgrund der detailreichen Ausarbeitung wäre eine ausführlichere Einführung in die Gliederung der Arbeit dem Leseprozess dienlich.

Anhand der Kategorie Offenbarung wird im ersten Kapitel die theologische Relevanz von (Glaubens-)Erfahrungen erörtert. Offenbarung als Reflexionsschema mag zwar das ursprüngliche Erlebnis nicht allumfassend einholen, deutet allerdings darauf hin, wie bedeutsam erlebte religiöse Erfahrungen, neben inhaltlich-theoretischer Vermittlung, für den persönlichen Glauben sind.

(Religiöse) Erfahrung inkludiert wesentlich die Dimension der Deutung von Erlebnissen und Widerfahrnissen. Unterschiedliche theologische Erfahrungsmodelle werden verständlich vorgestellt. In kritischer Auseinandersetzung schließt sich Heidemann vorrangig

den Erfahrungsmodellen von Karl Rahner und William Alston an, wo die Ebene der Deutung gegenüber dem Erleben bzw. der Wahrnehmung keine zu hohe Gewichtung erfährt. An dieser Stelle bleibt kritisch anzufragen, ob zur Analyse der Zen-Praxis nicht ebenso der Begriff „Wahrnehmung“ eingehender zu schärfen wäre, um sich eben der „(unge deuteten) Erfahrung“ noch differenzierter anzunähern. Heidemann betont beim Erfahrungsbegriff v. a. die Prozesshaftigkeit, den Widerfahrnischarakter sowie die Notwendigkeit, Erfahrungen für weitere Erlebnisse und Erfahrungen offen zu halten. Mystische Erfahrungen sind zudem v. a. durch die Einheit von Subjekt- und Objektpol zu kennzeichnen, welche auch mit „Leere“ beschrieben werden können. Derartige religiöse Einheits-erfahrungen sind, der Autorin zufolge, in der theologischen Reflexion noch nicht eingehend bedacht und zum christlichen Glauben ins Verhältnis gesetzt worden. Die Arbeit reagiert auf dieses Desiderat, indem sie „das im Mahayana-Buddhismus beheimatete Zen auf seinen möglichen Beitrag zu einer Theologie der Erfahrung hin beurteilt“ (100) und „die im Rahmen dieser Meditationsformen auftretenden Erfahrungen dezidiert christlich-theologisch“ (101) auswertet. Hinführend zu diesen Untersuchungen wird – m. E. zu ausführlich – dem christlich-(Zen-) buddhistischen Dialog eine inklusivistische Religionstheologie zu Grunde gelegt. Die darauf folgende Einführung in das „Selbstverständnis des Zen“ (125–147) verknüpft in besonderer Weise wissenschaftliches Reflexionswissen mit lebenspraktischen Weisheiten.

Im Kapitel „Zen und Christentum? Perspektiven für eine Inkulturation“ (148–166) plädiert die Autorin dafür, das „Verhältnis von Zen und Christentum als dialektische Bezogenheit aufeinander zu verstehen und zu verwirklichen; als eine Einheit in Unterschiedenheit, eine Symbiose bei bleibender Eigenständigkeit“ (165). Obwohl dem Zen kein theoretisches System zugrunde liegt und dessen „eigentliche Botschaft“ das „Nicht-Anhaften an jedweden Konzepten“ (184) betreffe, vollzieht Heidemann den Dialog mit der (westlichen) Philosophie. Es werden einerseits Positionen von östlichen Denkern wie Kitaro Nishida, Daisetz Teitaro Suzuki u. a. dargelegt (dabei wird deutlich, wie aufschlussreich eine Beschäftigung mit dieser Tradition für die christliche Theologie sein kann). Andererseits werden äußerst differenziert philosophische und theologiegeschichtliche Positionen und de-

ren Relevanz für eine Auseinandersetzung mit Zen – unter Berücksichtigung der Kategorie „Erfahrung“ – vorgestellt. Diese Konfrontation mit Zen bietet dem „abendländischen“ Denken Anstöße, beispielsweise die Bekräftigung einer Absage an den Restbestand einer dualistischen Trennung von Geist und Körper (vgl. 297).

Im letzten Kapitel wird der Fokus von der Verbindung zwischen Zen und philosophisch-theologischen Reflexionsmodellen vorrangig auf den Dialog zwischen Zen und christlicher Spiritualität gelenkt. Beim Themenbereich Tod und Sterben zeigt Heidemann unter praktisch-soteriologischer Perspektive starke Analogien zwischen Zen-Buddhismus und Christentum.

Dieser detailreichen und differenzierten Annäherung an (den) Zen(-Buddhismus) sowie an den buddhistisch-christlichen Dialog (unter kulturwissenschaftlicher, philosophischer, theologischer und spiritueller Perspektive) noch weitere inhaltlich-konzeptionelle Ergänzungen anfügen zu wollen, scheint überzogen – dennoch: es wäre sehr interessant gewesen, von einer Gegenüberstellung des Zens mit der christlichen Praxis der Kontemplation zu lesen.

Linz

Sibylle Trawöger

PÄDAGOGIK

◆ Braches-Chyrek, Rita / Röhner, Charlotte / Sünker, Heinz / Hopf, Michael (Hg.): Handbuch Frühe Kindheit. Barbara Budrich Verlag, Leverkusen 2013. (746) Geb. Euro 83,00 (D) / Euro 85,40 (A) / CHF 103,00. ISBN 978-3-86649-431-2.

Bei einem Handbuch handelt es sich um ein Nachschlagewerk, das bestimmte Themen eines Gegenstandsbereichs in systematischer Absicht wissenschaftlich aufbereitet bzw. in Form von unterschiedlichen Beiträgen planvoll geordnet darbietet. Das Ziel des Handbuchs Frühe Kindheit „ist es, den theoretischen und empirischen Entwicklungsstand der frühen Kindheitsforschung zu repräsentieren und auf der Grundlage eines interdisziplinären Blicks eine systematische Zusammenfassung relevanter theoretischer Ansätze und systematischer Felder und Disziplinen der frühen Kindheitsforschung zu geben“ (11). Frühe Kindheit meint im Kontext dieses Handbuchs die Zeitspanne von der Geburt bis zur Einschulung (präziser: bis zum Übergang zur gesetzlich geregelten

„Bildungspflicht“), womit im Wesentlichen die Altersgruppe der unter 6-jährigen Kinder fokussiert wird.

Insgesamt ist das Handbuch in acht größere Kapitel untergliedert: In einem ersten Kapitel (acht Beiträge) wird die Frühe Kindheit im Kontext der Begriffe „Kindheit, Bildung und Gesellschaft“ verortet, sodann werden im zweiten Kapitel (neun Beiträge) „interdisziplinäre Perspektiven auf Entwicklung und Lernen“ gegeben, während das dritte Kapitel (vier Beiträge) „frühpädagogische Theorien und Handlungskonzepte“ behandelt. Es folgt das Kapitel 4, in dem wiederum vier Beiträge einen Einblick in die (spezifischen) „Methoden der frühen Kindheitsforschung“ geben. Im Anschluss an dieses Kapitel thematisieren insgesamt zwei Beiträge die Ergebnisse von „frühpädagogische[n] Studien und Forschungsbefunde“. Das Kapitel „Lebenslagen und Kindeswohl“ (zehn Beiträge) ist sowohl empirisch als auch normativ orientiert, das siebte Kapitel „Professionalisierung und institutionelle Anforderungen“ steht mit seinen insgesamt 11 Beiträgen offensichtlich als Platzhalter für unterschiedlichste Themen und Diskurse. Das achte Kapitel geht auf die „Bildungs- und Erziehungsbereiche in der frühen Kindheit“ ein (zwölf Beiträge), wobei der Bereich der religiösen Bildung keinerlei Erwähnung findet. Das Verzeichnis der Autorinnen und Autoren und ein (für ein Handbuch unverzichtbares) Register rahmen neben dem Inhaltsverzeichnis und der – von den Herausgeberinnen und den Herausgebern verfassten – Einleitung die acht Kapitel bzw. 60 Beiträge des Handbuches.

Wenn auch nicht die acht Teile des Handbuches mit Blick auf den Umfang ausgeglichen gestaltet sind, so kann das aber von den Artikeln behauptet werden. Diese haben in der Regel einen Umfang von ein wenig mehr als 10 Seiten. Zudem gilt für fast alle Beiträge, dass im Kontext der zumeist umfangreichen Literaturverzeichnisse ein Angebot zur vertiefenden Lektüre unterbreitet wird.

Wer von dem Handbuch tatsächlich die in der Einleitung angekündigte systematische Zusammenfassung des Gegenstandsbereichs Frühe Kindheit erwartet, der wird enttäuscht: Weder die Benennung der einzelnen Kapitel, noch die Zuordnung der einzelnen Beiträge zu den unterschiedlichen Kapiteln wird von den drei Herausgeberinnen und dem Herausgeber eigens plausibilisiert. Deutlich aber wird

die Pluralität der thematischen Abhandlungen und der unterschiedlichen Zugänge zur Frühen Kindheit. Wer die Vielstimmigkeit von wissenschaftlichen Diskursen schätzt, der wird in diesem Handbuch einen großen Fundus vorfinden. Einerseits wird ein gutes Überblickswissen über die unterschiedlichen Zugänge zur Frühen Kindheit offeriert, andererseits zur vertiefenden Auseinandersetzung eingeladen.

Berlin

Axel Bohmeyer

PASTORAL

◆ Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung Freising (Hg.): *Wo Worte ihre Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge*. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2013. (116) Pb. Euro 14,99 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-7867-2983-9.

Für Menschen „einfach DA-Sein“, wenn ihre eigene Welt zusammenzubrechen droht, war und ist biblischer Auftrag für die christlichen Kirchen. Die Notfallseelsorge ist das „neue“ Gewand ihres ureigensten Auftrags, für Menschen in Not zur Verfügung zu stehen. Ziel dieser spezifischen Seelsorge in Akutsituationen ist eine psychosoziale Notfallversorgung: eine erste emotionale Stabilisierung von Betroffenen, Vermittlung von Orientierung (Abläufe erklären), Normalisierung der Situation und auch die Aktivierung eigener Kräfte und des sozialen Netzes. Auf Wunsch werden die zu betreuenden Angehörigen dabei unterstützt, sich von der/dem Verstorbenen zu verabschieden. Das System der Notfallseelsorge hat sich etabliert und wertvoll integriert in die vorfindbaren Einsatzstrukturen. Und wie verstehen sich NotfallseelsorgerInnen, die zu Unfällen oder einem Einsatz nach einer Katastrophe gerufen werden? Wie gehen sie mit der Situation vor Ort und den betroffenen Menschen um? Was treibt sie an, so zu handeln, wie sie handeln?

Dieses Buch eröffnet mit Beiträgen profilierter Autoren Zugänge zu den theologischen Quellen der Notfallseelsorge und ermöglicht durch ihren fachspezifischen Blickwinkel die theologische Standortbestimmung der Notfallseelsorge, die sich in den vergangenen Jahren professionalisiert und ein eigenständiges Profil entwickelt hat. *Bernhard Klinger* schreibt in seinem Beitrag über die Relevanz des Buches *Ijob* für die Arbeit der Notfallseelsorge und will an-

regen, diese Arbeit damit zu reflektieren. Schritt für Schritt führt er mit diesem biblischen Buch durch die Rolle, die NotfallseelsorgerInnen im Ernstfall einnehmen. *Walter Kirchschräger* widmet sich in seinem Artikel der Zuwendung Jesu zu Menschen in Not, *Wolfgang Beinert* setzt sich mit dem Tod als Teil unserer Existenz auseinander und erläutert christliche Antworten, die sehr komplex und auf dem Boden einer langen Tradition stehen. *Ulrich Kropač* schreibt über Notfallseelsorge bei traumatisierten Kindern und stellt Überlegungen dazu aus religionspädagogischer und pastoraler Perspektive an, sucht Zugänge zur Kindertheologie und den „Kinderfragen“ nach Leid und Gott.

Notfallseelsorge kann aus theologischen Gründen nicht auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse verzichten, um für die Menschen heilsam zu sein. Notfallseelsorge ist „Tatsprache des Evangeliums“ und ein Zeichen der Nähe Gottes. Notfallseelsorge legt ein lebendiges Zeugnis für den christlichen Glauben ab, auch wenn sie manchmal nicht mehr sein kann als ein „Zeugnis ohne Worte“ – ein „DA-Sein“ für Menschen in Not.

Nach den Jahren des „Wahrnehmens“, des „Adaptierens“ und des „Implementierens“ säkularer Forschens war es für die Verantwortlichen der Notfallseelsorge in den bayrischen Diözesen wichtig, dass die Rückvergewisserung in die Theologie hinein, die „Neuverwurzelung“ in die Botschaft Jesu Raum gewinnt. Somit bietet dieses Werk eine wichtige und sehr praktisch orientierte Fundierung für alle, die sich tagtäglich der Aufgabe stellen, „Retter und Retterin vor Ort“ zu sein, und für alle, die an der theologischen Verortung der Notfallseelsorge interessiert sind und sich vertiefen möchten.

Linz

Michaela Helletzgruber

THEOLOGIE

◆ Verweyen, Hansjürgen: *Der Gekreuzigte als Weltenrichter. Zum Tympanon im Freiburger Münsterurm*. Kunstverlag Josef Fink, Lindenberg 2013. (60, 11 farb. Abb.) Geb. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-89870-840-1.

Stimmt die – mit all ihren Konsequenzen ernst genommene – neutestamentliche Aussage vom stellvertretenden, sühnenden Kreuzestod Jesu eigentlich überein mit einer Darstellung Christi

als unerbittlichem Weltenrichter, der am Ende der Tage wiederkommt, um Gute und Böse voneinander zu scheiden? Der Fundamentaltheologe H. Verweyen, durch dessen Lebenswerk sich wie ein roter Faden die Kreuzestheologie zieht, ergründet die Botschaft der ab 1270 entstandenen Weltgerichtsdarstellung am Freiburger Münster vor allem im differenzierten Schauen.

Einleitend führt Verweyen die Lesenden durch biblisch-geschichtliche Wegstationen, die zur apokalyptisch überformten Vorstellung Jesu Christi als Allherrscher beigetragen haben. So wird plausibel, wie sich bereits im frühen Mittelalter die Ikonographie des eher abschreckenden denn Trost vermittelnden Weltenrichters herausbildete. Wie geht der Freiburger Künstler mit dieser Motivgeschichte um?

Der Autor widmet sich zuerst der Gesamtanlage des dreigliederten Tympanons und verfolgt dann vom Gekreuzigten im Zentrum aus, welche Dynamik von den Körperhaltungen der einzelnen Figuren ausgeht. Dieses Studium der im Bild entstehenden Achsen fördert erstaunliche Erkenntnisse zutage. So zeigen sich Petrus zum einen und der Papst zum anderen in einem dominierenden Machthunger. Da Verweyen die damals aktuelle kirchenpolitische Lage heranzieht, kann er das kritische Potenzial des Freiburger Künstlers aufweisen.

Denn die Gegenbewegung wird von diesem nicht weniger deutlich markiert: Jesus als auferstandener Richter wie auch als Neugeborener ist der Marter des Kreuzes unauflösbar verbunden. An wem sich sein Erlösungswerk vollzieht, stellt der Künstler anhand verschiedener zu enträtselnder Gestalten dar. Mit seinen Interpretationen gibt Verweyen hier einen Anstoß für den kunsthistorisch-theologischen Dialog.

Diejenigen Menschen, die in der Spur von Jesu Proexistenz Anderen zur Seite stehen, nämlich die zum Leben auferweckten Gerechten und die fürbittenden Heiligen, werden wie der Gekreuzigte selbst zu einem Licht der Hoffnung. So zeichnet sich auch für Judas, den Sünder schlechthin, ein Weg zur Befreiung ab.

Wer sich anhand der zahlreichen, qualitativ hochwertigen Abbildungen und des verständlich geschriebenen Texts von Hansjürgen Verweyen ins Schauen mitnehmen lässt und die Mühe des Hin- und Herblätterns im Büchlein nicht scheut, bekommt anregende theologische Impulse und kann das eigene Jesus- bzw. Gottesbild neu beleben lassen.

Freiburg i. Br.

Sr. Jeremia Kraus OSB

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Studienjahr 2013/14

Rektorat

Rektor:

Dr. theol. Ewald Volgger OT
Professor für Liturgiewissenschaft

Prorektor:

Dr. theol. Michael Rosenberger
Professor für Moralthologie

A. THEOLOGISCHE FAKULTÄT

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2013/14

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Magisterium

Ecklbauer Claudia Maria: Der Herr segne euch. Die Bewertung nichtehelicher Partnerschaften aus moralthologischer Sicht (Moralthologie)

Eder Günter, Dr. phil.: Philosophische Überlegungen zum Thema Hirnforschung (Philosophie)

Gumpenberger Iris, Mag.^a phil.: „Es sprach zu ihm aber Gott“. Eine synchrone und diachrone Untersuchung zu Lk 12,16–21 und ein intertextueller Vergleich mit Hugo v. Hofmannsthals Drama „Jedermann“ (Neues Testament)

Hanl Elke: Die bleibende Bedeutung der Geschichte. Das theologische Anliegen des Ignaz von Döllinger (1799–1890) als Beitrag für eine gegenwärtige Fundamentalthologie (Fundamentalthologie)

Hinterberger Barbara: Jugendcursillo. Eine Bewegung in Bewegung (Pastoraltheologie)

Kübelböck Evelyn: Drohen, schlagen, stehlen und andere quälen ... Gewalt und Gewaltprävention an Schulen (Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik)

Mayer-Edloeyi Andrea: Digital Natives und kirchliche Kommunikation. Netzinkulturation als Pastoral in einer medial vermittelten Lebenswelt (Pastoraltheologie)

Rothammer Christian: Der brennende Dornbusch – Versuch einer phänomenologischen Betrachtung (Philosophie)

Stockinger-Dollhäupl Dominik: Die Parabel vom Richter und der Witwe. Eine synchrone und diachrone Auseinandersetzung mit dem Gleichnis aus dem lukanischen Sondergut (Lk 18,1–8) (Neues Testament)

Wagner Eva Maria: „Aber da half Alles nichts, ich predigte es doch.“ Eine Analyse der Theologie Martin Boos' (1762–1825) anhand seiner Predigten in Gallneukirchen (Kirchengeschichte)

Wegerer-Aglas Erika: „Was liest du?“ (Lk 10,26). Impulse zu einer Theologie des Lesens (Fundamentalthologie)

b. Bakkalaureus / Bakkalaurea der Religionspädagogik

Ebner Martina
Kaineder Stefan
Küblböck Andrea

B. INSTITUT FÜR KUNSTWISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE AD INSTAR FACULTATIS

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2013/14

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Magisterium

Janetschko Raffaella: Street Art zwischen Vandalismus, Kunst und Ware (Kunstwissenschaft)

Koblmüller Markus: Der Gerechtigkeitsbegriff Michael J. Sandels unter besonderer Berücksichtigung der philosophiegeschichtlichen Hintergründe (Philosophie)

Rödhamer M.A. Gertraud Gisela: Das Naturschöne als eine ausgezeichnete Lebensmöglichkeit des Menschen. Eine Auseinandersetzung mit Martin Seels Ästhetik der Natur (Philosophie)

Rois Stefan: In Verteidigung des Lebens. Vitalistische Ethik im Spätwerk Nietzsches (Philosophie)

b. Master of Arts:

Bereczki BA Sára: Antinomie der Repressionsfreiheit. Liebe, Individuum und Kultur. Sozialphilosophie im Spannungsfeld Marcuse – Freud (Philosophie)

Bindreiter BA Nicole: Stildifferenzierung des Barock anhand profaner Fassadendekoration am Beispiel der Innenstadthäuser in Freistadt (Kunstwissenschaft)

David BA Jasmin Maria: [Zeit]. Macht und Ohnmacht des erschöpften Menschen inmitten der Zeit. Eine anthropologisch-gegenwartsphilosophische Diagnose (Philosophie)

Pilz BA Victoria: Enhancem ent. Verbesserung und Perfektionierung des Menschen durch genetische Eingriffe und Veränderungen (Philosophie)

Stummer Christa, Dipl.-Päd.ⁱⁿ Bakk.^a phil.: Grenzraum Kunst. Im Dialog mit Andres Serranos Fotografie „Piss Christ“ (Kunstwissenschaft)

c. Bachelor of Arts:

Bauer Eva-Maria

Klemm Ines

Prokopowski Peter, Dr. techn.

Gindlstrasser Theresa Luise

Stadler Sophie Anna

Stiermayr Petra, Mag. arch.

Windtner Victoria

Zwettler Julia

C. VERANSTALTUNGEN

1. Dies Academicus

Der Dies Academicus der KTU Linz (21. November 2013) befasste sich unter dem Titel „Europa und die Religionen“ damit, welche Rolle Religionen als Faktoren europäischer Identität künftig spielen sollten. Die Frage wurde aber auch umgekehrt gestellt: Wie europaverträglich sind die Religionen?

Vortragende waren Ao. Univ.-Prof. Dr. Franz Höllinger, Graz, DDR. Severin Reindner, Linz, Jun.-Prof. Dr. Erdal Toprakyan, Tübingen, und Univ.-Prof. DDR. Herbert Kalb, Linz.

2. Thomas-Akademie

Im Rahmen der Thomas-Akademie am 21. Jänner 2014 im Linzer Priesterseminar refe-

rierte Dr. Benno Elbs, Bischof der Diözese Feldkirch zum Thema: „Seid Hirten mit dem Geruch der Schafe“. Die Gesellschaft ist geprägt von einem epochalen Wandel, einem Prozess ständiger und immer rascherer Veränderung und Entwicklung. Wie damit umgehen? In Anlehnung an die Wirtschaftswissenschaften und die Organisationspsychologie definierte Bischof Elbs die Ziele pastoralen Handelns anhand von drei Grundfragen: What? How? Why? Was machen wir, wie und vor allem warum? Den Wunsch und Auftrag von Papst Franziskus an die im vergangenen Jahr neu ernannten Bischöfe, der jetzt auch in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii gaudium*“ angeführt ist – „Seid Hirten mit dem Geruch der Schafe“ – bezeichnet Benno Elbs als Grundprinzip einer nachgehenden Pastoral. Gemeint sei damit, hinauszugehen zu den Menschen, ihre Ängste und Nöte wahrzunehmen. Das Evangelium werde nicht nur durch Worte verkündet, sondern ganz besonders durch das konkrete und gelebte Zeugnis.

3. Ringvorlesung

Von März bis Juni 2014 fand die dreizehnteilige Ringvorlesungsreihe „Ästhetische Kategorien. Kunstwissenschaft und Philosophie im Diskurs“, statt. Für die öffentliche Ringvorlesung konnten neben den Lehrenden der Kunstwissenschaft und Philosophie an der KTU Linz eine Reihe von international renommierten Fachleuten gewonnen werden. Dass sich Isabella Ganzini (Mailand/Wien), Cornelia Klinger (Tübingen), Christian Spies (Basel) und Ruth Sonderegger (Wien) gerne bereit erklärt haben, an diesem Projekt teilzuneh-

men, zeigt nicht nur das Thema, sondern auch die Konzeption als anregenden Diskurs der Disziplinen.

4. Ökumenische Sommerakademie

Von 9. bis 11. Juli 2014 beleuchteten WissenschaftlerInnen und KirchenvertreterInnen das Thema „Gewalt im Namen Gottes“ im Rahmen der 16. Ökumenischen Sommerakademie Kremsmünster. Im Zentrum stand die reflexive Auseinandersetzung mit der Verantwortung der Religionen für Krieg und Frieden. Insbesondere den monotheistischen Religionen wird immer wieder der Vorwurf gemacht, ihnen seien Intoleranz und Gewalt immanent.

Folgende Persönlichkeiten konnten als ReferentInnen gewonnen werden: *Prof. Dr. Franz Josef Wetz* (Schwäbisch Gmünd), *Prof. Dr. Rolf Schieder* (Berlin), *Prof. Dr. Hans G. Kippenberg* (Bremen), *Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Gerlinde Baumann* (Marburg), *Dr.ⁱⁿ Mariella Ourghi* (Freiburg i. Br.).

D. PUBLIKATIONEN

Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Bd. 26: Hanjo Sauer, *Wie von Gott reden? Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert.*

Bd. 27: Severin J. Lederhilger (Hrsg.), *Des Menschen Leben ist wie Gras. Tabu Lebensende.* 14. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2012.

Bd. 28: Günther Wassilowsky / Ansgar Kreutzer (Hrsg.), *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie.*

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE PRIVATUNIVERSITÄT LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A 4020 LINZ

DIES ACADEMICUS
DONNERSTAG, 18. NOVEMBER 2014
14.00 – 19.30 UHR

Lebensformen

Zum veränderten Verhältnis von Gott und Liebe im 21. Jahrhundert

Menschen leben in Beziehungen. Das ist nicht neu. Neu ist jedoch die gelebte und öffentlich sichtbare Vielfalt der Beziehungs- und Lebensformen. Das lässt auch die katholische Kirche nicht unberührt, denn ihre (An)Gebote entlarven sich im Spiegel der Realität eben auch als utopisch, nicht lebbar, ausgrenzend oder gar belanglos. Umso beachtlicher ist es, dass von höchster lehramtlicher Stelle nach dieser schmerzlichen Realität gefragt wird und eine Bischofssynode zu diesem Thema geplant ist.

Der Dies Academicus stellt sich ebenfalls diesem Thema. Aus unterschiedlichen Perspektiven soll der Blick auf tatsächliche Realitäten gelenkt werden. Die Entwicklungen der Lebensformen werden aufgezeigt und damit ihr Ort in der Gesellschaft markiert. Dies bildet den Hintergrund für eine moraltheologische, pastoraltheologische und kirchenrechtliche Auseinandersetzung, um einen inspirierenden Dialog über Gott und die Liebe zu eröffnen.

14.00 Uhr

Begrüßung und Einführung

14.15 Uhr

**Familie im 21. Jahrhundert –
Zwischen Patchwork, Regenbogen,
Transnational und Global**

Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Helma Lutz, Frankfurt a. M.

15.00 Uhr

Fragen aus dem Auditorium

15.10 Uhr

**Gott und die Liebe – die Kirche regelt's!
Die gottgewollte Ordnung der Liebe
und die Regelungsmacht des
kirchlichen Gesetzgebers**

Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Sabine Demel, Regensburg

Perfekt in der Irrelevanz.

**Die katholische Kirche und die
Lebensformen des 21. Jahrhunderts**

Prof. Dr. Rainer Bucher, Graz

Liebe auf Abwegen?

Neue Formen der Beziehungsethik

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Freiburg i. B.

16.30 Uhr

Pause

17.00 Uhr

Workshops

18.00 Uhr

Plenum mit Schlussrunde

18.30 Uhr

Buffet

Mitveranstalter:

Forum St. Severin, Institut für Fortbildung an der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 12. November 2014 wird gebeten:

Tel. 0732/784293-4139, E-Mail: rektorat@ktu-linz.ac.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 162. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktt Themen:

Wenn der Glaube Worte findet

Ansgar Kreutzer: Editorial	2–3
Michael N. Ebertz: Milieuspezifische Kommunikation	4–14
Michael Hofer: Wozu haben die Menschen schließlich die Sprache! Philosophische Hinweise	15–21
Hildegund Keul: „Doch mit Gott ist man nie fertig.“ Poetische Erkundungen in Gottesfragen der Gegenwart	22–30
Klaus Müller: Neue Medien und die Sprache der Verkündigung	31–39
Gunda Brüske: „Du bist der Schrei, der die Ruhe stört.“ Anmerkungen zur Sprache der Liturgie	40–48
Adrian Schenker OP: Welche Sprache für die Übersetzung der Bibel? Die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift im Vergleich mit den deutschen Bibeln des 20. Jahrhunderts	49–57

Wir bitten zu Tisch

Ansgar Kreutzer: Editorial	113–114
Ralf Miggelbrink: Essen als Realsymbol der Fülle	115–122
Susanne Gillmayr-Bucher: Essen – Ausdruck einer Lebenshaltung	123–131
Gunther Hirschfelder / Barbara Wittmann: Zwischen Fastfood und Öko-Kiste. Alltagskultur des Essens	132–139
Ilsebill Barta / Peter Parenzan: Die Ästhetisierung des Speisens – Ahnenkult als Tafelfreude	140–147
Felicitas Schneider / Marion Huber-Humer: Containern und Waste Cooking – Das Unbehagen an der Überflussgesellschaft	148–157
Michael Rosenberger: Füttern und gefüttert werden. Tierethische Aspekte menschlicher Ernährung	158–165

Religion in Osteuropa

Ansgar Kreutzer: Editorial	225–226
Olaf Müller: Religiöser Wandel in Ostmittel- und Osteuropa. Ein vergleichender Abriss der Entwicklung seit 1989/90	227–237
Martin Zückert: Konfession und nationale Staatlichkeit. Ein vergleichender Blick auf die Kirchen in Tschechien und der Slowakei	238–248
Rudolf Prokschi: Im Osten etwas Neues? Orthodoxie in Osteuropa	249–257
Tomáš Halík: Zur religiösen Lage in Tschechien	258–264
Józef Niewiadomski: „Kampf um die Seelen.“ Polnische Kirche nach dem Umbruch	265–275
János Wildmann: Das Verhältnis von Religion und Politik in Ungarn	276–286
László Vencser: OsteuropäerInnen bei uns	287–297

Kinder, Kinder

Ansgar Kreutzer: Editorial	337–338
Doris Bühler- Niederberger: Kindheit heute – ein soziologischer Blick	339–348
Georg Langenhorst: Gegen „Gottesvergiftung“ und „Gottesentzug“, Notwendigkeit und Wege religiöser Erziehung in der Postmoderne	349–358
Silvia Habringer- Hagleitner: Spiritualität von Kindern und was sie zu denken, forschen und tun aufgibt	359–369
Redaktion: Kinder fragen – Kinderfragen?	370

Paloma Fernández		
de la Hoz / Magdalena	Zwischen Perspektivenlosigkeit und Ausgrenzung.	
M. Holztrattner:	Kinderarmut aus der Sicht der Katholischen Soziallehre	371–379
Klaus von Stosch:	Gott wird Kind. Das Gottes- und Menschenbild der Inkarnationstheologie	380–389
Andreas Kunz-Lübcke:	Kindheitskonzepte der Hebräischen Bibel	390–400

Abhandlungen:

Franz Segbers:	Schuld und Schulden. Erinnerungen an den biblischen Schuldenerlass zur Lösung der Schuldenkrise	58–66
Hermann Hold:	Profane Todes-Gläubigkeit oder religiöse Sterbe-Kultur?	67–73
Edmund Arens:	Novum und Skandalon. Die Pastoralkonstitution <i>Gaudium et spes</i> und ihre postkonziliare Rezeption	166–181
Gerd Theißen:	Paulus als ökumenischer Kirchenpolitiker. Sein Erfolg und sein Scheitern	182–191
Otto Schwankl:	„Wer bringt es fertig, Soldat Christi zu sein?“ Franz Jägerstätter und die Bibel	192–205
Robert Nęcek:	Fides et Ratio. Ein Portrait des Lubliner Erzbischofs Józef Życiński (1948–2011)	298–303
Stefan Gärtner:	Das Eigene kennen und das Fremde verstehen. Die niederländische <i>geestelijke verzorging</i> als Avantgarde spätmoderner Seelsorge?	304–313
Stefan Altmeyer / Bernhard Grümme:	Gerechtigkeit durch religiöse Bildung. Drei Frage- und ein vorsichtiges Rufzeichen	314–324
Franz Schupp:	Der <i>ungeschaffene Sohn Gottes</i> – der <i>ungeschaffene Koran</i> . Religionsgeschichtliche Bemerkungen zur Frühgeschichte der Lehrentwicklung im Christentum und im Islam	401–415
Walter Kirchschräger:	Aggiornamento nach dem Konzil. Herausforderungen der Kirche in der neuen Gegenwart	416–425
Hanspeter Schmitt:	Hans Küng und Sterben im „Aktivmodus“. Ein theologisch- ethisches Statement	426–432

Rezensionen:

Alkier, Stefan:	Neues Testament. (<i>Michael Zugmann</i>)	81
Ambrosius von Mailand:	Über das Paradies. (<i>Hilda Steinhauer</i>)	97
Appel, Kurt / Metz, Johannes Baptist / Tück, Jan Heiner (Hg.):	Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie (<i>Franz Gruber</i>)	88
Arnet, Samuel:	Wortschatz der Hebräischen Bibel. 2500 Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet, mit Register deutsch-hebräisch. (<i>Werner Urbanz</i>)	79
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“. (<i>Helmut Wagner</i>)	211
Beinert, Wolfgang / Kühn, Ulrich:	Ökumenische Dogmatik. (<i>Walter Raberger</i>)	84
Berndt, Sebastian:	Gott haßt die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum. (<i>Georg Winkler</i>)	87
Beutel, Albrecht:	Gerhard Ebeling. Eine Biographie. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	83
Bitter, Gottfried / Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.):	Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft. (<i>Nicole Stockhoff</i>)	101
Bollig, Michael (Hg.):	Christ sein in einer Kirche der Zukunft. (<i>Philipp Thull</i>)	77
Braches-Chyrek, Rita / Röhner, Charlotte / Sünker, Heinz / Hopf, Michael (Hg.):	Handbuch Frühe Kindheit. (<i>Axel Bohmeyer</i>)	438
Büchele, Herwig:	Der Seher von Patmos. (<i>Franz Gruber</i>)	96
Büchele, Herwig:	Zum Gleichnis vom barmherzigen Vater. (<i>Franz Gruber</i>)	96
Dietrich, Walter / Arnet, Samuel (Hg.):	Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament. (<i>Werner Urbanz</i>)	80
Egger, Wilhelm / Wick, Peter:	Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen. (<i>Michael Zugmann</i>)	210

Ezumezu, Nwokedi Francis: Freedom as responsibility. The social market economy in the light of Catholic social teaching for the Nigerian society. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	105
Fritz, Elisabeth / Rieger, Rita/ Kasper, Nils / Köchel, Stefan (Hg.): Kategorien zwischen Denkform, Analysewerkzeug und historischem Diskurs. (<i>Sibylle Trawöger</i>)	91
Fritz, Martin / Fritz, Regina (Hg.): Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven. (<i>Elisabeth Pernkopf</i>)	209
Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Gesamtausgabe. Bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner. (<i>Werner Urbanz</i>)	80
Gruber, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource. (<i>Michael Nausner</i>)	333
Häußling, Angelus Albert: Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. (<i>Christoph Freilinger</i>)	330
Heidemann, Astrid: Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie. (<i>Sibylle Trawöger</i>)	437
Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2014. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 8. Sonntag. (<i>Bernhard J. Kagerer</i>)	92
Heinzlmaier, Bernhard: Performer, Styler, Egoisten. Über eine Jugend, der die Alten die Ideale abgewöhnt haben. (<i>Ilse Kögler</i>)	92
Heither, Theresia: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: David. (<i>Franz Hubmann</i>)	94
Hofer, Markus: Franziskus für Männer. Was uns der Mann aus Assisi zu sagen hat. Mit einem Geleitwort von Richard Rohr. (<i>Markus Himmelbauer</i>)	219
Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung Freising (Hg.): Wo Worte ihre Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge. (<i>Michaela Helletzgruber</i>)	439
Jędraszewski, Marek / Słowiński, Jan Zbigniew (Hg.): Quod iustum est et aequum. (<i>Ewald Volgger OT</i>) ..	327
Kiechle, Stefan: Jesuiten. Zwischen Klischee und Realität. (<i>Michael Meßner SJ</i>)	213
Kreutzer, Ansgar: Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags. (<i>Wolfgang Palaver</i>)	102
Kreutzer, Ansgar / Gruber, Franz (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie. (<i>Magnus Striet</i>)	206
Kunzler, Michael: Ein Laien-„Messbuch“. Eine Einführung in das Wertvollste der katholischen Christen: die heilige Messe. (<i>P. Pius Maurer OCist</i>)	216
Lüdecke, Norbert / Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. (<i>Markus Graulich SDB</i>)	215
Marböck, Johannes: Faszination Bibel. Herausgegeben von Franz Kogler, Irtraud Fischer und Franz Hubmann. (<i>Hanjo Sauer</i>)	328
Matuschek, Dominik: Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners. (<i>Hilda Steinhauer</i>)	106
Möde, Erwin (Hg.): Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz. (<i>Eugen Schweiger</i>)	99
Niedetzky, Georg: Athos. Annäherung an den Heiligen Berg. (<i>Bernhard J. Kagerer</i>)	99
Ouellet, Marc: Die Familie – Kirche im Kleinen. Eine trinitarische Anthropologie. (<i>Hilda Steinhauer</i>) ..	78
Sauer, Hanjo: Wie von Gott reden? Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert. (<i>Martina Resch</i>)	103
Schreijäck, Thomas u. a. (Hg.): Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	325
Stecher, Reinhold: Mit gläubigem Herzen und wachem Geist. Begegnungen mit Land und Leuten. Herausgegeben von Klaus Egger im Auftrag der Diözese Innsbruck. (<i>Josef Kagerer</i>)	217
Uhl, Florian: Gott, Glück und Solidarität. Philosophische Spurensuche zwischen Religion und Gesellschaft. (<i>Ansgar Kreutzer</i>)	95
Verweyen, Hansjürgen: Der Gekreuzigte als Weltenrichter. Zum Tympanon im Freiburger Münstersturm. (<i>Sr. Jeremia Kraus OSB</i>)	440
Vigil, José Maria (Hg.): Theologie des religiösen Pluralismus. Eine lateinamerikanische Perspektive. Herausgegeben von Ulrich Winkler. Übersetzt von Helene Büchel. (<i>Elisabeth Zierler</i>)	104
Welte, Paul H.: Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen. (<i>Josef Kern</i>)	329
Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie. (<i>Gudrun Becker</i>)	218
Wrogemann, Henning: Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	331
Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu. (<i>Michael Zugmann</i>)	74
Zinnhobler, Rudolf: Aus meinem Leben. (<i>Maximilian Liebmann</i>)	89
Zwickel, Wolfgang / Egger-Wenzel, Renate / Ernst, Michael (Hg.): Herders neuer Bibelatlas. (<i>Bernhard J. Kagerer</i>)	437
Eingesandte Schriften	109, 221, 334

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Phänomen Franziskus
Margit Eckholt:	Ein Papst des Volkes. Seine lateinamerikanische Prägung
Friedhelm Hengsbach SJ:	Zur Kapitalismuskritik von Papst Franziskus
Michael Sievernich SJ:	Das theologische Profil von Papst Franziskus

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland 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
 Postgiro Nürnberg: IBAN: DE35 7601 0085 0006 9698 50
 BIC: PBNKDEFF
 Sparkasse Regensburg: IBAN: DE37 7505 0000 0000 0002 08
 BIC: BYLADEM1RBG

In Österreich Theologisch-praktische Quartalschrift
 Kath.-Theol. Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz,
 Tel. 0732/784293-4142, Fax -4155, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder
 Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg (s. o.),
 oder über den Buchhandel

Einzahlung
 Sparkasse Oberösterreich: IBAN: AT06 2032 0186 0000 1211
 BIC: ASPKAT2L

Im Ausland Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg (s. o.),
 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)

Einzahlung
 Postfinanz Basel: IBAN: CH52 0900 0000 8004 7046 7
 BIC: POFICHBE

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

Verandkosten 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 GmbH & Co. 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 Rutenmoos
 Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
 Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich 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:

Religion in Osteuropa Heft 3/2014

Müller, *Religiöser Wandel in Osteuropa* ♦ Zückert, *Konfession und nationale Staatlichkeit* ♦ Prokschi, *Orthodoxie in Osteuropa* ♦ Halik, *Zur religiösen Lage in Tschechien* ♦ Niewiadomski, *Polnische Kirche nach dem Umbruch* ♦ Wildmann, *Religion und Politik in Ungarn* ♦ Vencser, *OsteuropäerInnen bei uns* ♦ Neček, *Józef Życiński – ein Porträt* ♦ Altmeyer / Grümme, *Gerechtigkeit durch religiöse Bildung* ♦ Gärtner, *Avantgarde spätmoderner niederländischer Seelsorge*

Wir bitten zu Tisch Heft 2/2014

Miggelbrink, *Essen als Realsymbol der Fülle* ♦ Gillmayr-Bucher, *Essen – Ausdruck einer Lebenshaltung* ♦ Hirschfelder / Wittmann, *Zwischen Fastfood und Öko-Kiste* ♦ Barta / Parenzan, *Die Ästhetisierung des Speisens* ♦ Huber-Humer / Schneider, *Containern und Waste Cooking* ♦ Rosenberger, *Füttern und gefüttert werden* ♦ Arens, *Gaudium et spes und die postkonziliare Rezeption* ♦ Theißen, *Paulus als Kirchenpolitiker* ♦ Schwankl, *Franz Jägerstetter – Soldat Christi*

Wenn der Glaube Worte findet Heft 1/2014

Ebertz, *Milieuspezifische Kommunikation* ♦ Hofer, *Wozu haben Menschen die Sprache!* ♦ Keul, *»Doch mit Gott ist man nie fertig.«* ♦ Müller, *Neue Medien und Verkündigungssprache* ♦ Brüske, *Zur Sprache der Liturgie* ♦ Schenker, *Welche Sprache für die Bibelübersetzung?* ♦ Segbers, *Schuld und Schulden* ♦ Hold, *Todes-Gläubigkeit oder Sterbe-Kultur?*

Gutes Leben Heft 4/2013

Islam – mitten unter uns Heft 3/2013

Faszination Stadt Heft 2/2013

Katholisch. Festgelegt, umstritten, nachgefragt Heft 1/2013

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

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Neuerscheinungen



OTTO WEISS

Kulturkatholizismus

Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur (1900–1933)

Mit einem Vorwort von Hans Maier

Über die Wege, Anschluss an die ›deutsche Nationalkultur‹ zu finden, tobten zwischen den Katholiken erbitterte Grabenkämpfe. Otto Weiß zeichnet den Weg der katholischen Intellektuellen in die deutsche Kultur von der Jahrhundertwende bis zum Beginn des Dritten Reichs nach und stellt die Protagonisten und Wortführer vor. Das faszinierende Porträt einer spannenden Epoche!

312 S., kart., ISBN 978-3-7917-2615-1

€ (D) 29,95 / € (A) 30,80

auch als eBook

DOMINIK BURKARD / NICOLE PRIESCHING (HG.)

Katholiken im langen 19. Jahrhundert

Akteure – Kulturen – Mentalitäten

Festschrift für Otto Weiß

Die AutorInnen stellen Akteure des ›langen 19. Jahrhunderts‹ vor – John Henri Newman, Blaise Pascal, Alfred von Reumont, Clemens Maria Hofbauer u. a. – und beleuchten kultur- sowie geistesgeschichtliche Phänomene. Zu den renommierten Autoren zählen Claus Arnold, Karl Hausberger, Martin Leitgöb, Peter Neuner, Albert Raffelt, Alkuin Schachenmayr, Hermann H. Schwedt u. v. m.

480 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2616-8

€ (D) 44,- / € (A) 45,30



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de