

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Phänomen Franziskus



Margit Eckholt · Ein Papst des Volkes –
die lateinamerikanische Prägung

Michael Sievernich SJ · Das theologische Profil
von Pater Jorge Mario Bergoglio SJ

Franz Gruber · Franziskus' Kirchenbild und Kirchenreform

Friedhelm Hengsbach SJ · Die „Kapitalismus“-Kritik
des Papstes Franziskus

Kerstin Radde-Antweiler · Medienphänomen Franziskus

Ursula Baatz · Dalai Lama und Papst Franziskus

Thomas Schulte-Umberg · Papst – Ortskirchen –
KatholikInnen. Kirchenhistorische Erinnerungen



Walter Kirchschräger · Aggiornamento nach dem Konzil



Literatur:

Bergoglio, Jorge / Skorka, Abraham: Über Himmel und Erde (G. Langer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Kirchengeschichte, Kirchen-
recht, Liturgiewissenschaft, Spiritualität, Theologische Autoren

1

2015

163. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2015

Schwerpunktthema: Phänomen Franziskus

Ansgar Kreutzer: Editorial	2
Margit Eckholt: Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus	4
Michael Sievernich SJ: Das theologische Profil von Papst Franziskus / Pater Jorge Mario Bergoglio SJ	20
Franz Gruber: Kirchenbild und Kirchenreform von Franziskus	30
Friedhelm Hengsbach SJ: Die „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus	43
Kerstin Radde-Antweiler: Das „Medienphänomen Franziskus“. Eine mediensoziologische Analyse der deutschen Berichterstattung	54
Ursula Baatz: Dalai Lama und Papst – zu Geschichte und Person	66
Thomas Schulte-Umberg: Papst – Ortskirchen – KatholikInnen. Eine kirchenhistorische Erinnerung an die Zeit nach 1800	75

Abhandlungen:

Walter Kirchschräger: Aggiornamento nach dem Konzil. Herausforderungen der Kirche in der neuen Gegenwart (Fortsetzung)	86
---	----

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch	
Gerhard Langer: Papst Franziskus (Bergoglio, Jorge) / Skorka, Abraham: Über Himmel und Erde. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka. Das persönliche Credo des neuen Papstes	96
Besprechungen: Aktuelle Fragen (98), Bibelwissenschaft (98), Dogmatik (99), Kirchengeschichte (101), Kirchenrecht (103), Liturgiewissenschaft (104), Spiritualität (105), Theologie, Theologische Autoren (106)	
Eingesandte Schriften	108
Impressum	112

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

Anschriften der Dr.ⁱⁿ Ursula Baatz, Märzstraße 97/14, A 1150 Wien
Mitarbeiter: Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Margit Eckholt, Schloßstr. 4, D 49069 Osnabrück
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach SJ, Frankenthaler Str. 229,
D 67059 Ludwigshafen am Rhein
em. Univ.-Prof. Dr. Walter Kirchschräger, Frohburgstrasse 3, CH 6002 Luzern
Univ. Prof. Dr. Gerhard Langer, Spitalgasse 2, Hof 7.3, A 1090 Wien
Jun.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Kerstin Radde-Antweiler, Badgasteiner Str. 1/SPT,
D 28359 Bremen
Univ.-Ass. Dr. Thomas Schulte-Umberg, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
em. Univ.-Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, Offenbacher Landstr. 224,
D 60599 Frankfurt am Main

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

163. Jahrgang 2015

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

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

REDAKTION:

Dr. theol. Ansgar Kreutzer
Professor der Fundamentaltheologie; Chefredakteur

Mag. theol. Bernhard Kagerer
Redaktionsleiter

Dr. theol. 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!

„Der erste Nichteuropäer als Papst in 1200 Jahren hat die Kraft, die Welt zu verändern.“ So lautete die Begründung des Time Magazine, als es Jorge Mario Bergoglio, Papst Franziskus, 2013 zur „Person of the year“ wählte, somit zum einflussreichsten globalen „Newsmaker“. Das Time Magazine steht mit dieser Euphorie nicht allein. Der gegenwärtige Pontifex erfreut sich quer durch die politischen und weltanschaulichen Lager einer erstaunlich guten Presse. Wird nach der Faszinationskraft, die der Papst auf Menschen und Medien offenbar ausübt, gefragt, fällt immer wieder ein Stichwort: seine *Menschlichkeit*. Das View-Magazin, das die Bilder des Monats einfangen möchte, titelte in seiner Oktober-Ausgabe 2014 mit der Schlagzeile „Mensch Papst“. Der Papst, heißt es, versucht die Probleme der Menschen zu verstehen, gleichgültig wo er ihnen begegnet. Und der ehemalige Fußballstar Diego Maradona, sein argentinischer Landsmann, wird mit den Worten zitiert: „Dieser Papst ist menschlich. Man kann ihn anfassen und umarmen.“ Die Medien, auch diejenigen des Boulevards, erkennen den theologischen Gehalt, der hinter der menschlichen Ausstrahlung des Papstes steht. Er legt damit in seiner Person, in seinen Taten, Worten und Symbolen Zeugnis ab für den Glauben an einen zutiefst menschenfreundlichen Gott. „Er lebt“, wie das View-Magazin formuliert, „sein Credo.“

Man spürt es: Auch unsere Autorinnen und Autoren können und möchten sich der Faszinationskraft, die von Franziskus ausgeht, nicht ganz entziehen. Zugleich erklären sie das Phänomen Franziskus. Sie liefern Hintergründe seiner Biografie und Theologie, seiner Kirchensicht und seiner Gesellschaftskritik; sie nehmen Einordnungen und erste Beurteilungen seines Pontifikats vor. Konzeptionell wird das „Phänomen

Franziskus“ in unserem Schwerpunktheft von theologischen Innen- wie von sozial- und kulturwissenschaftlichen Außenperspektiven her erschlossen:

Den Auftakt macht *Margit Eckholt*, systematische Theologin in Osnabrück und Expertin für die Kirche und die Theologie Lateinamerikas. Eckholt beschreibt die lateinamerikanische Prägung Bergoglios, seine Herkunft aus Kultur und Geschichte Argentinien und dem hier einflussreichen Ansatz einer „Theologie des Volkes“. Komplementär zu diesem Artikel passt der folgende, vom Frankfurter und Mainzer Pastoraltheologen *Michael Sievernich SJ* verfasste Beitrag. Sievernich, der Bergoglio aus persönlichen Gesprächen kennt, zeichnet das theologische Profil des Papstes nach und streicht die jesuitische Prägung seines Mitbruders heraus. Ein großes Thema des Pontifikats Franziskus, die Kirchenreform, wird vom Linzer Dogmatiker *Franz Gruber* behandelt. Der Autor skizziert anhand vieler aussagekräftiger Zitate die Grundlinien des Kirchenverständnisses sowie erste von Franziskus ausgehende Reformschritte, die sich vor allem in Stil- und Verfahrensformen festmachen lassen. In seinem breit rezipierten Lehrschreiben *Evangelii Gaudium* hat sich der Papst äußerst kritisch zu politischen und wirtschaftlichen Strukturen, die „töten“, geäußert. Der bekannte Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach SJ* rekonstruiert die Wirtschafts- und Gesellschaftskritik des Papstes; er zeigt deren auch verfremdende Aufnahme im medialen und politischen Diskurs und prüft Bergoglios Wahrnehmungen und Kritikpunkte im Hinblick auf ihren Sachgehalt.

Wir eröffnen den eher von außen auf das Phänomen Franziskus gerichteten Blick mit einem Beitrag der Mediensoziologin *Kerstin Radde-Antweiler* von der Universität Bremen. Sie analysiert media-

le Mechanismen, die zur Popularität des Papstes, zum „Medienphänomen Franziskus“ entscheidend beitragen. Lange Zeit galt insbesondere in unseren westlich-europäischen Gesellschaften der Dalai Lama als der charismatische religiöse Führer par excellence. Nun scheint auch dem katholischen Kirchenoberhaupt eine ähnliche Rolle zuzufallen. In ihrem instruktiven Vergleich zeigt die Wiener Religionswissenschaftlerin und Journalistin *Ursula Baatz* historische und theologische Hintergründe beider religiöser Führungsämter. Den Abschluss unseres Schwerpunktthemas bildet schließlich eine Einordnung der jetzigen Papsteuphorie in die Kirchengeschichte seit 1800. *Thomas Schulte-Umburg*, als Kirchenhistoriker an der Universität Wien tätig, zeigt die faktische Pluralität der Verhältnisbestimmungen von Papsttum, Ortskirchen und Katholiken, die für die jeweilige Gegenwart Möglichkeiten und Gestaltungsräume eröffnet.

Auch die nicht direkt zum Themenschwerpunkt gehörigen Beiträge unserer Zeitschrift fügen sich diesmal in den inhaltlichen Rahmen. Im zweiten Teil seines Artikels zum Aggiornamento des Konzils macht der Luzerner Neutestamentler *Walter Kirchschräger* auf aufschlussreiche Bezüge von II. Vatikanischem Konzil und jetzigem Pontifikat aufmerksam. In der Rubrik „Das aktuelle theologische Buch“ bespricht der Wiener Judaist *Gerhard Langer* ein Dialogbuch, das den Austausch zwischen dem Erzbischof von Buenos Aires, Jorge M. Bergoglio, und dem Leiter des ebenfalls in der argentinischen Hauptstadt ansässigen lateinamerikanischen Rabbinerseminars, Abraham Skorka, dokumentiert. Er unterstreicht damit das religionsverbindende Anliegen des Papstes.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

in die dominierende Papsteuphorie mischen sich inzwischen skeptische Untertöne. Nicht zu Unrecht wird moniert, dass sich der „Franziskus-Effekt“ nicht nachhaltig auf die Kirchenstatistik auswirke. Wegen Franziskus treten offenbar weder weniger Leute aus der katholischen Kirche aus, noch mehr wieder ein. Freilich verkennt eine auf Mitgliedschaft fixierte Kirchensicht die vielschichtige Bedeutung, die der Papst und auch die gesamte Institution Kirche für die Menschen auch jenseits formeller Mitgliedschaft einnehmen kann. Worte, Taten, Gesten und Symbole von Repräsentantinnen und Repräsentanten des Glaubens können etwas bei Menschen bewegen, was sich nicht oder kaum statistisch erfassen, messen und rubrizieren lässt. Beeindruckt von der Symbolhandlung, die Franziskus durch das gemeinsame Gebet um Frieden mit Palästinenserpräsident Abbas und Israels Staatschef Peres gesetzt hat, beschreibt der kirchenkritische Liedermacher Konstantin Wecker die Wirkkraft des Franziskus-Effekts auf ihn: „Dieses Treffen erfreut mich wie mich dieser Papst immer wieder erstaunt. Er wird mich nicht zum Wiedereintritt in die katholische Kirche bewegen. Aber er bewegt mich.“ In dieser Hinsicht ist Papst Franziskus mit seiner beeindruckenden Persönlichkeit, seiner warmherzigen Menschlichkeit und seinen sprechenden Symbolhandlungen tatsächlich ein bewegendes Zeichen der Hoffnung – der Hoffnung auf eine reformfähigere Kirche und eine gerechtere und friedfertigerere Welt.

Ich darf Ihnen, geschätzte Leserinnen und Leser, im Namen der Redaktion ein gutes und hoffnungsfrohes Jahr 2015 wünschen.

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

Margit Eckholt

Ein Papst des Volkes

Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus

♦ Papst Franziskus knüpft in Gesten und Worten an den Aufbruch des II. Vatikanischen Konzils an – und das wirkt: Er belebt die Kirche, notwendige Auseinandersetzungen werden kontrovers geführt und er gewinnt für die Kirche Autorität im Außen zurück. Bei all dem spielt seine befreiungstheologische Prägung eine große Rolle. Der Mann „vom Ende der Welt“ steht für einen Richtungswechsel und ermutigt alle in der Kirche, es ihm nachzutun: „Verlasst eure Sakristeien, eure Pfarrbüros, euren VIP-Bereich! Geht hinaus!“

1 „Kirche im Aufbruch“ – der Option für die Armen verpflichtet

Gerade in den Basisbewegungen und der Befreiungstheologie nahestehenden Kreisen in Lateinamerika ist die Wahl von Kardinal Jorge Mario Bergoglio zum Papst mit besonderer Freude aufgenommen worden. „Vuelve a renacer una primavera eclesial“ („der Frühling in der Kirche ist zurückgekehrt“) schreibt der Jesuit und in Bolivien ansässige Befreiungstheologe Victor Codina¹. Dies ist eine Formulierung, die auf eine von „Amerindia“, der Vereinigung lateinamerikanischer Theologen und Theologinnen, vorgelegte Publikation „La primavera interrumpida“² anspielt, einen Band zur Erinnerung an den Weg der

lateinamerikanischen „Kirche der Armen“ nach dem 2. Vatikanischen Konzil, dessen Aufbruch bereits in den 1970er-Jahren in Zeiten der Militärdiktaturen in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern und dann Mitte der 1980er-Jahre auf dem Höhepunkt des innerkirchlichen Konfliktes um die Befreiungstheologie mehrfach unterbrochen worden ist. Leonardo Boff, 1991 von Papst Johannes Paul II. wegen seines Buches „Kirche – Macht und Charisma“ gemäßregelt, 1992 dann aus dem Priesteramt und dem Franziskanerorden ausgeschieden, gehört in Lateinamerika zu den ersten, die Publikationen zum neuen Pontifikat von Franziskus vorlegten.³ Ein großes Aufatmen ist spürbar – in Lateinamerika, aber auch weltweit – seit den ers-

¹ Victor Codina, Los gestos simbólicos del Papa Francisco (10.4.2014), in: <http://blog.cristianis-meijusticia.net/?p=10856&lang=es> (Abruf: 28.8.2014); vgl. auch: Eduardo de la Serna, Un año de Francisco, in: <http://blogeduopp.blogspot.de/2014/03/un-ano-de-francisco.html> (Abruf: 28.8.2014).

² Vgl. Alberto da Silva Moreira / Michael Ramminger / Alfonso Maria Ligorio Soares (Hg.), A primavera interrompida. O projeto Vaticano II num impasse (Livros digitais koinonia 2), 2006, in: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK2.pdf> (Abruf: 30.7.2014).

³ Vgl. Leonardo Boff, Franziskus von Assisi und Franziskus von Rom, in: Concilium 49 (2013), 360–364.

ten Worten und Gesten des neuen Papstes: „Ihr wisst, es war die Aufgabe des Konklaves, Rom einen Bischof zu geben. Es scheint, meine Mitbrüder, die Kardinäle, sind fast bis ans Ende der Welt gegangen, um ihn zu holen [...]. Aber wir sind hier. [...] Und jetzt beginnen wir diesen Weg – Bischof und Volk [...], einen Weg der Brüderlichkeit, der Liebe, des gegenseitigen Vertrauens. Beten wir immer füreinander. Beten wir für die ganze Welt, damit ein großes Miteinander herrsche!“⁴

Der Papst „vom Ende der Welt“ ruft fünfzig Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil den Geist des Konzils und den Aufbruch der Konzilskirche in Erinnerung, wenn er die Kirche als „Volk Gottes“ in das Zentrum rückt, in welcher der Papst als Bischof von Rom und das Volk Gottes gemeinsam beten, um Brüderlichkeit, Liebe und Vertrauen, und wenn er der Kirche genau das wieder ins Herz schreibt, was das 2. Vatikanische Konzil als Grundauftrag der Kirche benannt hat: Jesus Christus ins Zentrum zu stellen und im Dienste der Christusbegegnung aufzubrechen an alle „Peripherien“ der Welt, geografische, ökonomische und existenzielle. Das erste umfangreiche Apostolische Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ ist eine Programmschrift, in welcher der „Pastoralista“ Jorge Mario

Bergoglio – so ein lateinamerikanischer Ausdruck für einen auf die Pastoral ausgerichteten Priester, Bischof und Theologen – das „pastorale Konzil“ und seine Erneuerung der Kirche auf den konkreten Wegen der Evangelisierung würdigt und als Maß für den notwendigen „Aufbruch der Kirche“ (EG 20–23) herausstellt.⁵

Genau damit öffnet er dem lateinamerikanischen Weg der Konzilskirche eine – in den letzten Jahren in den Hintergrund getretene – weltkirchliche Bedeutung, ein Weg, der besonders auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), dem „lateinamerikanischen Konzil“, ausgeprägt worden ist, und dessen „roter Faden“, die „Option für die Armen“ und die „Inkulturation“ des Evangeliums in den lateinamerikanischen Kulturen, sich auf unterschiedliche Weise auf den Konferenzen in Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und zuletzt in Aparecida (2007) ausfaltete.⁶ Jorge Mario Bergoglio ist Kind dieser bewegten Jahrzehnte, seine Studienjahre in Philosophie und Theologie waren in die Umbrüche des 2. Vatikanischen Konzils eingeschrieben. Die neuen Optionen der lateinamerikanischen – vor allem argentinischen – Kirche und ihre spannungsreiche Umsetzung prägten die Jahre, in denen

⁴ Erster Gruß des Heiligen Vaters Franziskus, Segen „*Urbi et Orbi*“ vom 13. März 2013, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html (Abruf: 28.8.2014).

⁵ *Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Bonn 2013 (im Folgenden zitiert: EG).

⁶ Vgl. die Dokumentation der Konferenzen durch den CELAM, Las cinco conferencias generales del Episcopado latinoamericano. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida, Bogotá 2014; unter der Vielzahl der Analysen des Weges der lateinamerikanischen Kirche vgl. Johannes Meier/ Veit Straßner, Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Eine Einführung, in: dies. (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, Paderborn u. a. 2009, 1–28; Sergio Silva, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, in: ebd., 29–58; Enrique D. Dussel, Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979), in: Hans-Jürgen Prien (Hg.), Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie. Bd. 1: Aufbruch und Auseinandersetzung, Göttingen 1981, 71–113.

er als Jesuitenprovinzial, dann als Weihbischof und Erzbischof von Buenos Aires für die Kirche Verantwortung übernommen hatte. Und er selbst hat wiederum durch seine Entscheidungen auf den Weg der argentinischen und lateinamerikanischen Kirche Einfluss genommen. Einen Höhepunkt stellt die 5. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) dar, bei der er von den versammelten Bischöfen zum Vorsitzenden der Redaktionskommission für die Abfassung des Schlussdokumentes gewählt wurde. Der neue missionarische Impuls dieses Dokumentes knüpft an die wegweisende Enzyklika von Paul VI. „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) an, erinnert an den zentralen Auftrag der Konzilskirche, Räume für die Begegnung mit dem Evangelium zu öffnen, und die von der lateinamerikanischen Kirche getroffene „Option für die Armen“: Inkulturation des Glaubens und Befreiung des Menschen, Kritik an Strukturen, die Menschenrechte und Menschenwürde verletzen, gehören zusammen, das sind die Wege, auf denen Jesus Christus begegnet werden kann. Dabei ist jeder Christ, ist jede Christin zur Verantwortung gerufen, auf diesen Wegen zu entdecken, was es heißt, Jünger und Missionarin zu sein. Das heißt: „[...] unsere fixen Vorstellungen von ‚draußen‘ und ‚drinnen‘ aufzubrechen, mit allen Menschen guten Willens auf Augenhöhe in Dialog zu treten, – letztendlich aufzubrechen, um dem oder der Anderen zu begegnen: Wir müssen Hoffnung säen, wir müssen auf die Straße hinausgehen!

Wir müssen uns auf die Suche machen!“⁷ So hat Erzbischof Bergoglio diese neue missionarische Dynamik bei einem Treffen mit pastoralen Mitarbeitern und Katechetinnen in Buenos Aires ausgedrückt. Sie sind Ausdruck für ein neues missionarisches Bewusstsein der lateinamerikanischen Kirche, wie es die Konferenz von Aparecida formuliert und dem Papst Franziskus in „*Evangelii Gaudium*“ einen weiteren Ausdruck geben wird. Christsein heißt, sich immer wieder neu auf den Weg zu machen, aufzubrechen, weil nur dort, in der steten Suche, Jesus Christus, dem Auf-erstandenen, begegnet werden kann; und diese Begegnung bedeutet, zum Zeugen der Hoffnung zu werden. Das ist Auftrag der Kirche, dem ist das Amt des Papstes verpflichtet, und darum geht ein Aufatmen durch die Kirche, weltweit, darum ist von der Rückkehr des Frühlings die Rede, weil das der Quellgrund für jeden wahren Aufbruch und jede wirkliche Erneuerung ist. Wenn von einer lateinamerikanischen Prägung von Papst Franziskus gesprochen werden kann, so ist es dieser neue missionarische Geist, verwurzelt in einer Kirche, die es gelernt hat, die „*Zeichen der Zeit*“ zu interpretieren, den Weg der Inkarnation in die vielen Lebensfelder des Menschen zu gehen und sich dabei an einem Kriterium und einer Option zu orientieren: dem Weg zu den Armen. P. Victor Manuel Fernández, Rektor der Päpstlichen Universität Santa María de los Buenos Aires und kurz nach seinem Amtsantritt von Papst Franziskus zum Titularerzbischof von Tiburnia

⁷ Nancy Raimondo, Franziskus, der Papst vom Ende der Welt für die Welt. Zwei Pinselstriche seines Denkens und seiner Pastoral in Argentinien, in: *Magdalena M. Holztrattner*, Innovation Armut. Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?, Innsbruck–Wien 2013, 29–40, hier: 32; Raimondo zitiert aus einer Predigt von Erzbischof Bergoglio: „*Conviértanse y crean en la buena noticia*“. Homilia a los catequistas, EAC, marzo 2000, in: *Jorge Mario Bergoglio*, El verdadero poder es el servicio, Buenos Aires 2007, 11.

ernannt, hat in seiner Analyse der missionarischen Jüngerschaft von Aparecida gerade diese, an der Option für die Armen orientierte „pastorale Umkehr“ herausgearbeitet.⁸ Genau das hat Franziskus vom Beginn seines Pontifikats an in das Zentrum gestellt: „Ach, wie möchte ich eine arme Kirche für die Armen“⁹.

So ist die Wahl von Papst Franziskus fünfzig Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil ein „Ereignis des Geistes“. Mit dem Papst aus Lateinamerika melden sich die Konzilskirche und ihr Geist der Erneuerung im Dienst des Evangeliums. „Verlasst eure Sakristeien, eure Pfarrbüros, euren VIP-Bereich! Geht hinaus!“¹⁰ –, um den Auferstandenen zu entdecken, in Freude

und Leid, im Schmerz und in den Wunden des Alltags. Hier ist die Kraft zur Erneuerung zu finden, und sie wächst der katholischen Kirche in Zeiten der Globalität gerade aus dieser weltkirchlichen Perspektive zu, von einem der vielen „Enden“ der Welt.

2 „... ponerse la patria al hombro“ – „... sich das Vaterland auf die Schultern laden“¹¹ – Unterscheidung der Geister in spannungsreichen Zeiten in Argentinien¹²

Die lateinamerikanische Prägung erwächst bei Papst Franziskus aus dem

⁸ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, Bonn 2007; dazu: *Victor Manuel Fernández*, *Conversión pastoral y nuevas estructuras. ¿Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires 2010, 96: „No cabe duda de que, tanto ‚conversión pastoral‘ como ‚estructuras caducas‘, en Aparecida hacen referencia a una transformación que nos vuelva mucho más misioneros en la pastoral ordinaria.“

⁹ *Papst Franziskus*, Audienz für die Vertreter der sozialen Kommunikationsmittel, Ansprache von Papst Franziskus am 16. März 2013 in der Aula Paul VI., zitiert nach: *Nancy Raimondo*, Franziskus, der Papst vom Ende der Welt für die Welt (s. Anm. 7), 38. Vgl. auch: EG 198.

¹⁰ *Papst Franziskus*, „Después subió a la montaña y llamó a su lado a los que quiso. Ellos fueron hacia Él“. Homilía a los catequistas, EAC, marzo 2005, in: *Jorge M. Bergoglio*, *El verdadero poder es el servicio*, Buenos Aires 2007, 79, zitiert nach: *Nancy Raimondo*, Franziskus, der Papst vom Ende der Welt für die Welt (s. Anm. 7), 33; zur Bedeutung des neuen „missionarischen Bewusstseins“ bei Papst Franziskus vgl. auch: *Mariano Delgado*, Die Kirche als „fruchtbare Mutter“. Wie Papst Franziskus „die Freude der Evangelisierung“ wiedergewinnen möchte, in: *eúangel. Magazin für missionarische Pastoral* 2 (2014) [<http://www.euangel.de/ausgabe-2-2014/veraenderung-in-der-organisation-kirche-und-die-freude-des-evangeliums/die-kirche-als-fruchtbare-mutter/>] (Abruf: 28.8.2014)].

¹¹ *Jorge Mario Bergoglio*, *Ponerse la patria al hombro. Memoria y camino de esperanza*, Buenos Aires 2005.

¹² Zur (jüngeren) Geschichte der Kirche in Argentinien: *Fortunato Mallimaci / Verónica Giménez Béliveau*, Argentinien, in: *Johannes Meier / Veit Straßner* (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*. Bd. 6: Lateinamerika und Karibik (s. Anm. 6), 409–432. – Mittlerweile liegt eine Vielzahl an Publikationen zu Papst Franziskus vor. Im Folgenden wird Bezug genommen auf: *Jürgen Ebacher*, *Papst Franziskus. Aufbruch und Neuanfang. Mit Eindrücken deutschsprachiger Konklave-Kardinäle*, München 2013; *Heiko Haupt*, *Franziskus. Der Papst der Armen*, München 2013; sowie aus lateinamerikanischer Perspektive: *Marcelo Larraquy*, *Recen por él. La historia jamás contada del hombre que desafía los secretos del Vaticano. La puja interna de la Curia romana ante el fenómeno llamado Francisco*, Buenos Aires 2013; *Elisabetta Piqué*, *Francisco. Vida y revolución*, Buenos Aires 2014; *Mariano de Vedia*, *Francisco. El Papa del pueblo. La primera biografía del hombre que quiere cambiar la Iglesia*, Buenos Aires 2014.

spezifischen Kontext Argentiniens – einer gerade in den Jahren zwischen den Konferenzen von Medellín und Puebla zutiefst angespannten Kirche. Wenn Erzbischof Bergoglio einem 1999 veröffentlichten Band von Predigten den Titel gibt: „Sich das Vaterland auf die Schultern laden“, so steht dies auch für die besondere Nähe zwischen argentinischer Kirche bzw. Episkopat und der „patria“, dem Vaterland bzw. Mutterland. In Argentinien, so hat es der Politologe Veit Straßner formuliert, „der *Nación Católica*, hat der Katholizismus eine zentrale und identitätsbildende Funktion“¹³. Genau diese stand in den Jahren, in denen Jorge Mario Bergoglio mit jungen Jahren 1973 Verantwortung als Provinzial übernommen hatte, auf dem Prüfstand. 1973 kam Perón wieder an die Macht, 1976 putschen die Militärs, und ein blutiges Militärregime herrschte bis 1983, eine Zeit, in der 30.000 Menschen verschwanden und vom Regime gefoltert und umgebracht wurden – eine Zeit massivster Spannungen in einem sozial und politisch gespaltenen Land. Die gesellschaftlichen und politischen Polarisierungen reichten hinein in die Provinz der Jesuiten und den argentinischen Episkopat. Immer wieder hat Erzbischof Bergoglio gefordert, „das soziale und politische Band zwischen den ArgentinierInnen zu erneuern“¹⁴, und auch in „*Evangelii Gaudium*“ betont er die Wichtigkeit eines Ringens um die

Einheit, die „Verpflichtung gegenüber den anderen“ (EG 177) und die Bedeutung der „gesellschaftlichen Eingliederung der Armen“ (EG 185).¹⁵ Dahinter stehen die Erfahrungen eines Mannes, der als Verantwortlicher für den Orden – und dann ab 1992 nach seiner Bischofsweihe für die argentinische Kirche – den schwierigen Weg einer neuen Positionierung der katholischen Kirche Argentiniens und ihres Aufbruches aus den jahrhundertealten kolonialen Strukturen einer „*cristiandad*“ gerade in Zeiten des gesellschaftlichen und politischen Konfliktes mitgetragen hat.

Die 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), die der chilenische Bischof Manuel Larraín bereits einen Monat vor Beginn der vierten Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils angeregt und die Paul VI. den lateinamerikanischen Bischöfen in einer Audienz am 23. November 1965 empfohlen hatte, hatte mehr als Zeichen für diese neue Positionierung gesetzt. Das Dokument der Konferenz ist eine Charta für eine Kirche, die sich den in „*Gaudium et Spes*“ aufgegriffenen Dreischritt des „Sehens – Urteilens – Handelns“ zur Analyse der lateinamerikanischen Realität zu eigen macht, die ungerechten sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen anprangert und eine neue Pastoral entwirft, die „eine signifikante ‚*acción social*‘ für die jeweiligen Regionen beinhalten

¹³ Veit Straßner, Der argentinische Papst. Zur Ambivalenz von Kirche und Macht in Lateinamerika, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 58 (2013), 103–112, hier: 105.

¹⁴ Papst Franziskus, „Dejar la nostalgia y el pesimismo y dar lugar a la sed de encuentro“. Homilía en la Catedral de Buenos Aires 25 de mayo de 1999, in: *ders.*, Ponerse la patria al hombre (s. Anm. 11), 20; zitiert in: Nancy Raimondo, Franziskus, der Papst vom Ende der Welt für die Welt (s. Anm. 7), 34.

¹⁵ Juan Carlos Scannone weist darauf hin, dass für Kardinal Bergoglio das „Gemeinwohl“ immer ein Anliegen war, was bedeutet, dem „Ganzen“ einen Vorrang zu geben gegenüber den Teilen, der „Einheit“ gegenüber dem „Konflikt“: *ders.*, El papa Francisco y la teología del pueblo, in: Mensaje 63 (2014), 14–21.

solle“¹⁶. Die auf diesem Hintergrund sich ausbildende Theologie der Befreiung formulierte den „intellectus fidei“ – wie Jon Sobrino es später ausdrücken wird – als „intellectus amoris“, als Reflexion auf die Praxis an der Seite der Armen, eine in den Schrei der Armen eingebettete Gott-Rede, die auf die Analysen der Sozialwissenschaften zur Beurteilung der lateinamerikanischen Realität zurückgriff.¹⁷

Die in Medellín versammelten Bischöfe hatten die Gewalt und Ausgrenzungen, unter denen der Großteil der lateinamerikanischen Bevölkerung litt, beim Namen genannt. Bei vielen Kirchenmitgliedern, so die Historikerin und Lateinamerika-Expertin Silke Hensel, führten „die Reformdebatten und die Hinwendung zu den Armen durchaus zu einer neuen Sicht gesellschaftlicher Verhältnisse [...], die nun die Bedingungen, die viele Menschen zu einem Leben in Armut zwangen, als den Ursprung von Gewalt bewerteten.“¹⁸ Es waren Jahre, in denen Priester, Ordensleute und Laienmissionare begannen, mit den Armen zu leben, neue Formen der Pastoral begründeten; zu den „curas vileros“, den Priestern, die in den Armenvierteln lebten, gehörten viele Jesuiten, für die Jorge Mario Bergoglio als Provinzial Verantwortung trug. 1967 wurde in Argentinien auf das im Anschluss an die Enzyklika „Populorum Progressio“ von Paul VI.

veröffentlichte „Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo“ hin die Bewegung der Priester für die Dritte Welt (Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo) gegründet; 1968 gab es bereits über 500 Unterstützer, und zeitweilig waren 10 % der argentinischen Priester dieser – auch den Arbeiterpriestern nahestehenden – Vereinigung verbunden. Das brachte für eine konservative Kirche, wie die argentinische eine war, immense Herausforderungen mit sich. Bereits 1973 kam es – vor allem angesichts der Positionierung der Bewegung zur Gewalt – zur Spaltung, 1974 bzw. 1976 zu ihrer Auflösung. Carlos Mugica, eine der Leitfiguren der „Sacerdotes del Tercer Mundo“, wurde 1974 in dem sich zuspitzenden Klima der Gewalt ermordet. Die „inserción“ in die Welt der Armen hat in der politisch radikalisierten Situation der 1970er-Jahre zu massiven Polarisierungen in der Kirche geführt. Während die einen sich – auch in gewaltfreier Form – der revolutionären Bewegung anschlossen, verurteilten die anderen diese als Verrat an der Nation. Dabei rechtfertigten diese durch ihr Schweigen nach dem Putsch 1976 die von den Militärs ausgeübte Gewalt, die sich auch gegen für die Rechte der Armen kämpfende Ordensleute, Laien, Priester und Bischöfe richtete. Die französische Ordensfrau Alice Domon zählt zu den Verschwundenen und Ermordeten;¹⁹ am

¹⁶ Johannes Meier, *Justitia et Pax. Beispiele aus der Menschenrechts- und Friedensarbeit der Katholischen Kirche in Lateinamerika seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Silke Hensel/Hubert Wolf (Hg.), *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Köln–Weimar–Wien 2013, 327–338, hier: 330.

¹⁷ Vgl. Jon Sobrino, *Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como „intellectus amoris“*, in: ders., *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, San Salvador 2012, 47–80.

¹⁸ Silke Hensel/Hubert Wolf, *Einleitung: Die katholische Kirche und Gewalt in Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, in: dies. (Hg.), *Die katholische Kirche und Gewalt* (s. Anm. 16), 11–28, hier: 28.

¹⁹ Vgl. dazu die Studie von Diana Viñoles, *Las Religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937–1977)*, Buenos Aires 2014.

4. August 1976 kam aus über Jahrzehnte nicht geklärten Gründen der Bischof von La Rioja Enrique Angelelli bei einem – fingierten – Autounfall ums Leben. Am 4. Juli 2014 wurden in einem Gerichtsverfahren die noch lebenden Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen und zu einer lebenslangen Gefängnisstrafe verurteilt.²⁰ Sicher hatten die argentinischen Bischöfe 1981 ein viel beachtetes Dokument zur „Kirche und nationalen Gemeinschaft“ („Iglesia y Comunidad Nacional“) veröffentlicht, das die Gewalt in jeder Hinsicht anprangerte und angesichts der Zerrissenheit des Landes für Versöhnung plädierte. Erwartet wird von vielen bis heute immer noch eine weitere und klare Stellungnahme der argentinischen Bischöfe zur von den Militärs ausgeübten Gewalt.

Es waren „bleierne Jahre“, Leidensjahre, in denen Jorge Mario Bergoglio Verantwortung im Orden übernommen hatte, in denen „Unterscheidung der Geister“ unter höchster Anspannung stand. Aber ihre Vergegenwärtigung kann deutlich machen, was es für Papst Franziskus heißen kann, „ponerse la patria en el hombro“ und sich für das „Band“ in der Gesellschaft einzusetzen. Wenn der lateinamerikanischen Prägung von Papst Franziskus nachgespürt wird, so müssen auch diese Jahre erinnert werden und die Gewalt, die alle Nischen der Gesellschaft besetzt hatte. Verantwor-

tung zu tragen für eine Gemeinschaft in einer solchen Zeit bedeutet, jeden Tag neue Entscheidungen zu treffen, abzuwägen, Kompromisse einzugehen, zu verhandeln im Dienste des Schutzes von Leben, dabei doch eingewoben zu sein in die Schuld, die auf der ganzen Gesellschaft lag, und gerade darum ganz auf die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes zu vertrauen.²¹ Wir können es nicht unterlassen, ständig füreinander zu beten. Das war eines der ersten Worte des neu gewählten Papstes: „Betet für mich.“

Der argentinische Friedensnobelpreisträger Adolfo Pérez Esquivel war einer der ersten, der nach Amtsantritt Papst Franziskus vor falschen Beschuldigungen in Schutz genommen hat, vom römischen Sitz von Serpaj, dem Servicio Paz y Justicia, sagte er: „Franziskus hatte nichts zu tun mit der Diktatur und er war kein Komplize. Vielleicht hat er es vorgezogen, eine stille Diplomatie auszuüben, um für die Gefangenen und Verschwundenen zu bitten.“²² Papst Franziskus war einer der ersten, der der Vorsitzenden der Vereinigung Abuelas de Plaza de Mayo, Estela de Carlotto, gratulierte, als sie nach 36 Jahren ihren Enkel in die Arme schließen konnte, den Sohn ihrer Tochter, die in den Folterkammern der Militärs 1978 umgekommen war. „Ich weiß, dass es eine Freude ist für die Großmutter, die einen langen Weg des

²⁰ Vgl. die Nachricht in: <http://accionesocialenaccion.blogspot.de/2014/07/enrique-angelelli-la-justicia-llego.html> (Abruf: 30.7.2014).

²¹ Auf die breite Diskussion zum Verhältnis von P. Bergoglio zur Militärdiktatur kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Sicher sind Positionen wie die von *Fortunato Mallimaci*, der sich auf die am 11. und 18. April 2010 in der argentinischen Zeitung „Página“ veröffentlichten Beiträge des Journalisten Horacio Verbitsky bezieht, zu relativieren (*ders.*, Katholizismus und Militarismus: Die Gewalt und das Heilige in dem vom Staatsterror regierten Argentinien, in: *Silke Hensel / Hubert Wolf* [Hg.], Die katholische Kirche und Gewalt [s. Anm. 16], 123–144, hier: 135). In den zitierten Biografien von Elisabetta Piqué, Marcelo Larraquy und Mariano de Vedia wird ein differenziertes Bild vertreten.

²² Zitiert in: *Mariano de Vedia*, Francisco (s. Anm. 12), 77.

Leidens durchschritten ist. Ein Leiden, das sie nicht gelähmt hat, sondern das sie im Kampf stark gemacht hat. Und heute, angesichts dieser Beharrlichkeit im Kampf, ist es nicht nur ihr Enkel, der Sie begleitet, sondern auch die anderen 114, die ihre Identität wiedergefunden haben.“²³

3 „An der Seite des Volkes“ – die implizite Theologie des Papstes

Papst Franziskus war und ist kein Wissenschaftler – im Unterschied zu Papst Benedikt –, auch wenn er 1980–1986 Rektor der Jesuitenhochschule Colegio Máximo San José in San Miguel/Buenos Aires war und 1986 mit dem Projekt einer möglichen Promotion nach Frankfurt an die Jesuitenhochschule St. Georgen aufgebrochen war. Und doch ist er ein faszinierender Theologe, seine Ansprachen und Predigten sind von einer impliziten Theologie geprägt, die aus dem spezifisch argentinischen Weg der Rezeption der Impulse des 2. Vatikanischen Konzils erwächst und die der von den „curas villeros“ gelebten „Option für die Armen“ verbunden ist.

„Es war ganz natürlich, dass er mit uns zusammen gefeiert hat, und das bereits vom Vorabend an. Er nahm die Beichte ab, er trank Mate, er war einer von uns“, so ein Jugendlicher aus der Villa 21 in Buenos Aires,²⁴ die Erzbischof Bergoglio mehr-

fach aufsuchte, wie andere Armenviertel der Millionenstadt Buenos Aires, Viertel, die in den 1990er-Jahren weiter wuchsen und viele Migranten und Migrantinnen aus anderen lateinamerikanischen Ländern, vor allem aus Bolivien und Paraguay, anzogen. Als Erzbischof von Buenos Aires legte Jorge Mario Bergoglio einen großen Schwerpunkt auf die „pastoral de villas“ und hatte ein Gespür für die neuen Kulturen, die sich in den Großstädten ausbildeten, und wo es gilt, die neue Ansage christlichen Glaubens mit traditionellen Formen der Volksreligiosität zu verbinden, und wo die Verkündigung des Wortes Gottes den Finger in die Wunde einer Welt von Gewalt, Drogenkriminalität, fehlender Bildung, Diskriminierung von Frauen und Migranten legt.²⁵ Jorge Mario Bergoglio wurde am 17.12.1936 im Viertel Flores in Buenos Aires als Sohn einer italienischen Einwandererfamilie geboren, er war und blieb auch als Erzbischof ein „barriero“, seinem Viertel, den Menschen verbunden, einer, der es verstand, die Sprache des Volkes zu sprechen und der um dessen Freude und Leid wusste.

Diese Pastoral an der Seite des Volkes, den „curas villeros“ verbunden, ist von einem theologischen Aufbruch begleitet worden, der sich in die neuen Wege der mit der Generalversammlung von Medellín verbundenen Befreiungstheologie einschreibt und die – auf dem Hintergrund

²³ Vgl. den Brief von Papst Franziskus in: <http://www.infobae.com/2014/08/13/1587400-el-papa-francisco-le-envio-una-carta-estela-carlotto-la-aparicion-guido> (Abruf: 29.8.2014); *Marina Juárez de Ortiz / Estela Carlotto*, Prácticas ciudadanas. Identidad, despojo y restitución: en diálogo con Estela Barnes de Carlotto, in: *Margit Eckholt / Gustavo Ortiz* (Hg.), Ciudadanía y perspectiva de género. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia (2), Quito 2010, 229–238.

²⁴ *Mariano de Vedia*, Francisco (s. Anm. 12), 137.

²⁵ Erzbischof Bergoglio hat sich für die Entwicklung neuer Formen der Großstadtpastoral eingesetzt; vgl. seinen Beitrag bei einem Symposium in Buenos Aires: *Jorge Mario Bergoglio*, Dios vive en la ciudad, in: *ders.* u. a., Dios en la ciudad. Primer congreso pastoral urbana región Buenos Aires, Buenos Aires 2012, 9–22.

der politischen und kulturellen Konstellationen der 1970er-Jahre – in Argentinien eine spezifische Ausprägung erfahren hat. Der Jesuit, Philosoph und Theologe Juan Carlos Scannone, von Papst Franziskus in das Redaktionskomitee der italienischen Jesuitenzeitschrift „La Civiltà Cattolica“ berufen, spricht von unterschiedlichen Ausprägungen der Befreiungstheologie²⁶, den auf Vermittlungen der Sozialwissenschaften basierenden und einer auf Traditionen der Volksfrömmigkeit beruhenden sowie dem Weg der „curas villeros“ verbundenen Gestalt der Befreiungstheologie. Letztere wurde von Juan Luis Segundo zunächst in kritischer Absetzung von den anderen Gestalten als „teología del pueblo“ („Theologie des Volkes“) bezeichnet, eine Begriffsprägung, die später von argentinischen Theologen aufgegriffen wurde.²⁷ Juan Carlos Scannone selbst, Rafael Tello, Justino O’Farrell, Fernando Boasso und vor allem Lucio Gera, in den „bleiernen Jahren“ in Argentinien Dekan der theologischen Fakultät der Pontificia Universidad Católica in Villa Devoto (1979–1985), gehören zu den Begründern und Vertretern dieser spezifisch argentinischen Form theologischer Reflexion. „Sie wollten eine Theologie formulieren“, so die argentinische Theologin Nancy Raimondo, „die das

Glaubensleben des lateinamerikanischen Volkes interpretieren und den pastoralen Handlungen Rüstzeug geben sollte mit dem Ziel, das gesamte Volk zu erreichen. Sie versuchten, die Idee aus *Lumen Gentium*, wo das ganze Volk Gottes als Subjekt der Evangelisierung bezeichnet wurde, in die Pastoral zu übersetzen.“²⁸ In einem Interview am Beginn seiner neuen Tätigkeit in Rom hat Pater Juan Carlos Scannone die „teología del pueblo“ folgendermaßen zusammengefasst: „Das Hauptmerkmal der Theologie des Volkes besteht darin, dass weder die Methode noch die marxistische Analysekategorie der Realität jemals angewandt wurde, unter Anerkennung der sozialen Wurzel jedoch eine historisch-kulturelle Analyse bevorzugt wurde. Der historisch-kulturelle Aspekt nimmt Überhand, wobei die Bedeutung des historisch-politischen jedoch nicht geschmälert wird. Ferner findet eine Revalorisierung der Volksfrömmigkeit statt und man spricht sogar von ‚Volksspiritualität und -mystik‘. Im Apostolischen Schreiben ‚Evangelii Gaudium‘ räumt Papst Franziskus dem Thema der Volksspiritualität große Bedeutung ein und behandelt das Thema gleich zweimal aufgrund der Wichtigkeit der Inkulturation in der lateinamerikanischen Kultur. Die Volkskultur evangelisiert sich

²⁶ Juan Carlos Scannone, La teología de la liberación. Características, corrientes, etapas, in: Stomata 48 (1982), 3–40; ders., Theologie der Befreiung – Charakterisierung, Strömungen, Etappen, in: Karl Neufeld (Hg.), Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie, Düsseldorf 1986, 401–439; ebenso: Carlos Galli, La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio, in: Luciano Mendes de Almeida / Juan Noemi u. a., El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá 1996, 243–362.

²⁷ Zur argentinischen „Theologie des Volkes“ vgl. die Arbeiten von Schülern von Lucio Gera: Carlos Galli, El pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1993; Guillermo Fernández Beret, El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas, Frankfurt a. M.–Madrid 1996; Marcelo Trejo, La Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la „Escuela Argentina“ (1966–1999), Rom 2000.

²⁸ Nancy Raimondo, Franziskus, der Papst vom Ende der Welt für die Welt (s. Anm. 7), 57.

selbst und die künftigen Generationen.“²⁹ Die Nähe zu den einfachen Menschen, zum „Volk“, und ihrer gelebten Religiosität, ihrer spezifischen Ausprägung einer „Kultur der Armut“, in der Freude und Leid, Fest und Kampf gegen Armut und Ungerechtigkeit, Musik, Gesang und die Wallfahrten zur „Virgen de Luján“ oder einer der vielen anderen Marienwallfahrtsstätten eine unverwechselbare Verbindung eingingen, sind der Nährboden für die Entfaltung der spezifisch argentinischen Gestalt der Befreiungstheologie. Entscheidend war dabei nicht bloß die „Hinwendung“ zu den Armen, zum Volk, sondern der Ausgangspunkt vom Volk, wie es das 1969 erschienene Dokument von San Miguel der argentinischen Bischöfe formuliert. Das „Handeln der Kirche darf nicht nur zum Volk hin orientiert sein, sondern auch und ganz wesentlich vom Volk selbst her.“³⁰ Der Begriff des „Volkes“ geht auf die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils zurück und seine Rezeption und konkrete Entfaltung auf dem Hintergrund der argentinischen Realität durch die „Comisión Episcopal para la Pastoral“ (COEPAL – Bischöfliche Kommission für die Pastoral). Entscheidend ist die Einsicht,

dass Gott den Menschen nicht als einzelnen erlöst, sondern dass das Werk des Heils vor allem „darin besteht, ein Volk zu gründen“³¹. Genau das steht hinter vielen Formulierungen von Papst Franziskus in seinen Ansprachen und im Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“. Er bezieht sich auf das „vielseitige Gesicht“ der Kultur (EG 116) und hat, so Juan Carlos Scannone in seiner Annäherung an Papst Franziskus und die „*Teología del pueblo*“, das Bild des „Polyeders“ geprägt, um „die plurale Einheit der unhintergehbaren Differenzen“ im Herzen des Volkes zu bestimmen.³² In seinen Meditationen für Ordensleute prägte Bergoglio den Satz: „Wenn du wissen möchtest, *was* die Kirche glaubt, geh’ zum Lehramt; aber wenn du wissen möchtest, *wie* die Kirche glaubt, geh’ zum gläubigen Volk.“³³

Im Lateinamerika der 1970er-Jahre war der Rekurs auf die Volksreligiosität nicht unumstritten, in befreiungstheologischen Strömungen in Brasilien, Chile oder Peru wurde sie eher ausgeblendet, weil ihre Formen mit den Strukturen des Volkskatholizismus der Zeiten der „*cristiandad*“ in Verbindung gebracht wurden. Sozialanalyse und Volksfrömmigkeit stehen

²⁹ Papst Franziskus aus der Sicht eines seiner ehemaligen Professoren. Interview mit dem 82-jährigen Jesuiten und ehemaligen Dozenten Bergoglios *Juan Carlos Scannone* (19. Juni 2014), in: <http://www.zenit.org/de/articles/papst-franziskus-aus-der-sicht-eines-seiner-ehemaligen-professoren> (Abruf: 29.8.2014).

³⁰ Dokument der argentinischen Bischöfe von San Miguel Nr. VI 4 und 5, zitiert nach: *Juan Carlos Scannone*, Los aportes de Lucio Gera a la Teología en perspectiva latinoamericana, in: *Virginia Raquel Azcuy/Carlos María Galli/Marcelo González* (Hg.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956–1981), Buenos Aires 2006, 455–460, hier: 457 f.

³¹ *Juan Carlos Scannone*, Los aportes de Lucio Gera a la Teología en perspectiva latinoamericana (s. Anm. 30), 457 (Scannone zitiert J. C. Maccarone: „Popular se nutre de un concepto estrictamente teológico que asume el Vaticano II para definir la Iglesia. Parte del dato de fe de que Dios no salva aisladamente, sino construyendo un pueblo.“).

³² *Juan Carlos Scannone*, El papa Francisco y la teología del pueblo (s. Anm. 15), 17.

³³ *Jorge Mario Bergoglio*, Meditaciones para religiosos, San Miguel 1982, zitiert nach: *Juan Carlos Scannone*, El papa Francisco y la teología del pueblo (s. Anm. 15), 17, Anm. 11.

jedoch nicht im Widerspruch, und hier liegt gerade die wegweisende Bedeutung der argentinischen Gestalt der Befreiungstheologie. Über den Rückgriff auf kulturtheoretische Analysekatoren werden mehr als in den anderen Gestalten der Befreiungstheologie, die auf Sozial- und Wirtschaftskritik der europäischen Sozialwissenschaften zurückgriffen, Grundlagen für eine in die Pluralität der lateinamerikanischen Kulturen inkulturierte Theologie entwickelt. Evangelisierung ist immer in Lebensformen eingebettet und erfolgt aus ihnen heraus, wertschätzend und herausfordernd, wie es die Ansage des Reiches Gottes immer ist. Erzbischof Bergoglio hat in seinen Ansprachen immer wieder Korruption und Gewalt kritisiert und gleichzeitig die konkreten Formen der Kultur des Volkes gewürdigt, die sich in den unterschiedlichen Praktiken der Volksreligiosität ausdrücken. Das hat er als Leiter der Redaktionskommission des Dokumentes von Aparecida aufgegriffen, und es wird dann ein roter Faden seines Apostolischen Schreibens „Evangelii Gaudium“ werden. „Die Volksfrömmigkeit ist eine legitime Art, den Glauben zu leben, eine Weise, sich zur Kirche zugehörig zu fühlen, und eine Form, missionarisch zu sein, die die tiefsten Schwingungen des unergründlichen Amerikas aufnimmt. Sie ist Teil der ‚historisch-kulturellen Originalität‘ der Armen dieses Kontinents und entsteht als ‚eine Synthese zwischen ihren Kulturen und dem christlichen Glauben.‘“ (DA 264)

Wenn Papst Franziskus von Volk, von Gemeinschaft und dem Band in der Gesellschaft spricht und diese mit der Option für die Armen verbindet, so erwächst diese seine Prägung durch den neuen „Stil“ von Pastoral und kirchlicher Praxis in der argentinischen Ortskirche der 1980er- und 1990er-Jahre, für die das Dokument der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) und das Leitmotiv der „Evangelisierung der Kultur“ von Bedeutung geworden sind. Für die zunehmend individualisierten europäischen Kulturen und gerade auch den deutschen Kontext klingt das Wort „Volk“ fremd, aber es könnte ein spannender Lernprozess sein, den Sinn von Gemeinschaft in einem interkulturellen Zusammenhang neu zu entdecken. Lucio Gera, der „maestro en teología“, wie Erzbischof Bergoglio ihn gewürdigt hat, hat gerade die Bezogenheit auf andere und das „Bedürfen“ der anderen als ein Charakteristikum dieses Verständnisses von „Volk“ herausgearbeitet. „Die erste Bedingung zu einem Volk zu gehören, ist das Bewusstsein, anderer zu bedürfen, und das ist für den Armen eine lebendige und verwundete Erfahrung. Deshalb ist er eher fähig, solidarisch zu sein – indem er anderen gibt und umgekehrt von ihnen etwas erwartet –, er ist eher fähig, ein Volk zu bilden. Denn ‚Volk‘ ist letztendlich eine ethische Realität, die ein tiefes moralisches Handeln erfordert. Deshalb nennen wir auf zweifellos vorrangige Weise die Menge der Armen *Volk*“.³⁴ Volk so verstanden ist

³⁴ Lucio Gera, Pueblo, Religión del pueblo e Iglesia, in: Virginia Raquel Azcuy / Carlos María Galli / Marcelo González (Hg.), Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Bd. 1 (s. Anm. 30), 717–744, hier: 724; vgl. dazu: Margit Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“. Lucio Gera – ein „Lehrer in Theologie“ von Papst Franziskus, in: Stimmen der Zeit 232 (2014), 157–172; Carlos M. Galli, Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en „Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla“ (1956–1981), in: Virginia Raquel Azcuy / Carlos María Galli / Marcelo González (Hg.), Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Bd. 1 (s. Anm. 30), 867–924.

Weiterführende Literatur:

Elisabetta Piqué, Francisco. Vida y revolución, Buenos Aires 2014. Die argentinische Journalistin hat eine beeindruckend präzise, engagiert geschriebene und doch sachliche, auch in theologischer Hinsicht wertvolle Biografie von Papst Franziskus vorgelegt.

Juan Carlos Scannone, El papa Francisco y la teología del pueblo, in: Mensaje 63 (2014), 14–21. Der argentinische Philosoph und Theologe, zurzeit Mitarbeiter der Redaktion von La Civiltà Cattolica in Rom, legt einen präzisen Beitrag zum theologischen Hintergrund von Papst Franziskus vor, der argentinischen „Theologie der Volkes“.

Magdalena M. Holztrattner (Hg.), Innovation Armut. Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?, Innsbruck–Wien 2013. Die Herausgeberin, Leiterin der österreichischen Sozialakademie in Wien, legt einen informativen Sammelband zum Leitmotiv der „Option für die Armen“ vor mit Beiträgen von (jüngeren) argentinischen Theolog/inn/en und kirchlichen Hilfswerken verbundenen Fachleuten.

Johannes Meier/ Veit Straßner (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, Paderborn 2009. Die Herausgeber legen eine fundierte und informative Einführung in den lateinamerikanischen Kontext des Papstes vor. Die verschiedenen Beiträge des Buches gehen auf theologische, kirchengeschichtliche und politische Entwicklungen in den verschiedenen Ländern Lateinamerikas ein.

eine theologische Kategorie, ein Raum, der Begegnung mit Jesus Christus ermöglichen kann, und nichts anderes versucht Papst Franziskus in seinen Worten und Gesten anzustoßen. Zum Glauben an Jesus Christus einzuladen und das Feld dafür zu bereiten, hat mit Gemeinschaft zu tun, mit Anteilgabe des eigenen Lebens und Anteilnehmen am Leben der anderen. „Die Armen teilen“ – diese lapidare Aussage einer Ordensfrau auf einer Exposure-Reise mit Studierenden nach El Salvador fasst das zusammen, was auch Erfahrung von Papst Franziskus ist.³⁵ Es kann für den deutschsprachigen Kontext hilfreich sein, die noch wenig bekannte Theologie eines Lucio Gera oder eines Rafael Tello zu entdecken. Wenn Papst Franziskus von der „armen Kirche“ spricht, so stehen genau diese Traditionen im Hintergrund.

Als Großkanzler der Päpstlichen Universität von Buenos Aires hat Erzbischof Bergoglio großen Wert auf das soziale Profil der Universität gelegt, er hat das 2002 begonnene, breit angelegte interdisziplinäre Forschungsprojekt zur „deuda social“ unterstützt, das einen Fokus auf die Armuts- und Gewaltkontexte legt, unter denen ein Großteil der argentinischen Bevölkerung lebt, vor allem in den weiten Randzonen der Metropolen und der Megastadt Buenos Aires, ein Projekt, an dem Wissenschaftler unterschiedlicher Fachrichtungen beteiligt waren und sind.³⁶ An der katholisch-theologischen Fakultät in Villa Devoto hat er – den Impulsen des von ihm hoch geschätzten Lucio Gera entspre-

³⁵ Vgl. *Margit Eckholt* (Hg.), Wegbegleiter El Salvador 2014, in: http://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/PDF/Wegbegleiter_Kurzversion.pdf (Abruf: 30.7.2014).

³⁶ Vgl. z.B. *Virginia R. Azcuy*, Theologie vor der Herausforderung der Armut. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 87 (2003), 264–281.

chend – großen Wert auf die Verbindung von Theologie, Pastoral und Spiritualität gelegt. Die mittlere und jüngere Generation der an der Fakultät tätigen Theologen gehört zum Schülerkreis von Lucio Gera, darunter auch die ersten an der theologischen Fakultät lehrenden Frauen. Virginia Azcuy, Marcela Mazzini, Nancy Raimondo und Carolina Bacher Martínez, welche die Theologinnenvereinigung Teologanda aufgebaut haben, sind in ihrem Anliegen, eine in die Lebensrealitäten der Frauen eingebettete Theologie zu entwerfen, von Erzbischof Jorge Mario Bergoglio von Beginn an unterstützt worden.³⁷

4 „Franziskus hat uns alle umgekrempelt“ (Mariano Puga) – von Aparecida zu „Evangelii Gaudium“³⁸

Die implizite Theologie Jorge Mario Bergoglios hat einen expliziten Ausdruck im Abschlussdokument der Konferenz der letzten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) erhalten, von dem sich ein roter Faden hinein in das Apostolische Schreiben „Evangelii Gaudium“ zieht. Unterstützt von den meisten Bischöfen im Leitungsteam des CELAM, aber auch von seinen theologischen Beratern aus Buenos Aires, Carlos María Galli und Victor Manuel

Fernández, hat Erzbischof Jorge Mario Bergoglio entscheidend dazu beigetragen, dass die Konferenz von Aparecida einen neuen, beeindruckenden – und in dieser Weise von niemandem erwarteten – Beitrag zur „kirchlichen Vermessung Lateinamerikas“ vorlegen konnte, wie Peter Hünemann in seiner Analyse von Konferenz und Dokument in Anklang an den Roman von Daniel Kehlmann zur „Vermessung der Welt“³⁹ geschrieben hat. Die „neuen Zeiten“ in Lateinamerika sind benannt worden: zunehmende Säkularisierung und religiöse Pluralisierung, die massiven Schrumpfungsprozesse der katholischen Kirche und zurückgehende Zahlen von Priester- und Ordensberufungen (zwischen 1974 und 2004 hat sich die Zahl der Priester im Vergleich zur Gesamtbevölkerung halbiert), die Herausforderung der neuen kulturellen Kontexte, die sich vor allem in den Metropolen und Mega-Cities des Kontinents abzeichnen. Zum ersten Mal spricht eine lateinamerikanische Konferenz das Thema der Mission an, spricht von einer „kontinentalen Mission“ (DA 551), von notwendigen missionarischen Impulsen und einer neuen Subjektwerdung der Glaubenden, von einer „Jüngerschaft“ des ganzen Volkes Gottes im Dienste der Christusverkündigung (u.a. DA 213; DA 548). Der Beitrag der Laien, gerade auch der Frauen im Dienst dieser neuen Mission wird benannt, von „conversión pastoral“

³⁷ Zur Theologinnenvereinigung „Teologanda“ vgl. Virginia R. Azcuy, Andares teológicos de Teologanda (2003–2013). Una lectura desde las prácticas, in: Proyecto 25 (2013), 113–137.

³⁸ Vgl. Mariano Puga, „Este Papa ha descolocado a todos“, in: <http://www.lasegunda.com/Noticias/Nacional/2014/06/940180/este-papa-ha-descolocado-a-todos> (Abruf: 28.8.2014).

³⁹ Peter Hünemann, Kirchliche Vermessung Lateinamerikas. Theologische Reflexionen auf das Dokument von Aparecida, in: Theologische Quartalschrift 188 (2008), 15–30; vgl. ebenso: Christoph Krauß / Gerhard Kruip, In Selbstblockaden verstrickt. Römische Korrekturen am Schlussdokument von Aparecida, in: Herder Korrespondenz 61 (2007), 450–453; Gerhard Kruip, „Die Befreiung und die Förderung der Armen“ (EG 187). Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus (Kirche und Gesellschaft Nr. 408), Köln 2014.

(„pastoraler Umkehr“) und neuen pastoralen Strukturen ist die Rede (DA 25; vgl. die Aufnahme in EG 27) – und das ist mehr als eine bloße „Neuorientierung“ der Pastoral, so die Übersetzung des Wortes „conversión“ in der deutschen Textausgabe.⁴⁰ Als Vorsitzender der Redaktionskommission hat Erzbischof Jorge Mario Bergoglio über Argentinien hinaus Bedeutung erhalten, er hat dem Text die entscheidende missionarische Ausrichtung gegeben und mit der Betonung der „Option für die Armen“ an den Weg der lateinamerikanischen Konzeptionskirche angeknüpft.⁴¹

Die Konferenz wurde von vielen wider Erwarten als „Ereignis“ verstanden, das an den roten Faden des pastoralen Lehramtes der lateinamerikanischen Bischöfe anknüpft, die „Option für die Armen“ und die Einsicht, neue Wege der Inkulturation des Glaubens gerade in die sich neu ausbildenden Kulturen – vor allem der Großstädte – einschlagen zu müssen. „Evangelii Gaudium“ atmet in vielem diesen Geist von Aparecida und trägt darin genau zu seiner über den lateinamerikanischen Kontext hinausgehenden Rezeption bei.⁴² Interessant ist dabei, dass „Evangelii Gaudium“ die Momente aufgreift und herausstellt, die durch die römische Redaktion der Textvorlage in der approbierten Version des Doku-

ments von Aparecida nicht aufgenommen wurden. Entfernt wurde so z.B. die Formulierung, dass die Kirche gekennzeichnet sei durch die „Abwesenheit eines selbstkritischen Sinnes“, oder die Formulierung: „Wir beklagen einen gewissen Klerikalismus.“⁴³ Wenn Papst Franziskus in „Evangelii Gaudium“ einen neuen Blick auf die Ortskirchen wirft und den Priester an der Seite der Herde sieht, wenn er die „Brüderlichkeit“ in der Kirche herausstellt, so gibt er dem Petrusdienst und dem Amt einen neuen Akzent, der aus seinen Erfahrungen erwächst, an der Seite der Menschen, bei Gottesdiensten und Wallfahrten, im Bus die Beichte abnehmend, interessiert am Leben der einzelnen, erwachsen aus einer „Diakonie des Zuhörens und einer Pastoral der Begegnung“, wie die Theologin Nancy Raimondo schreibt.⁴⁴ In Christus – so eine weitere von der römischen Redaktion gestrichene Passage – „sind wir alle Söhne des gleichen Vaters und Brüder untereinander, auch die Presbyter. Der Presbyter ist zuerst Bruder und dann erst Padre. Diese brüderliche Dimension muss in der Ausübung der Pastoral transparent sein und die Versuchung zum Autoritarismus überwinden, die den Presbyter von der Gemeinschaft und der Zusammenarbeit mit den übrigen Gliedern der Kirche iso-

⁴⁰ Vgl. dazu: *Mariano Delgado*, Die Kirche als „fruchtbare Mutter“ (s. Anm. 10), 5.

⁴¹ Vgl. auch: *Marcelo Larraquy*, Recen por él (s. Anm. 12), 202 f.

⁴² Vgl. *Peter Hünermann*, Kirchliche Vermessung Lateinamerikas (s. Anm. 39), 30: „Man darf dieses Dokument als Zeichen einer erneuernden Kraft in der Kirche sehen und kann sich nur wünschen, dass es als Initialzündung rezipiert wird. Damit es wirklich zu einer Zündung kommt, ist die Rezeption in den Ländern Lateinamerikas und der Karibik selbst vonnöten [...] Die Rezeption in diesem Kontinent wird nicht unwesentlich durch die Aufnahme und die stimulierende Kraft dieses Dokuments in den Kirchen der anderen Kontinente, insbesondere Europas, konditioniert werden.“

⁴³ Ebd., 22. – Vgl. dazu auch: *Norbert Arntz*, Pastorale Umkehr. Das Programm des Franziskus-Pontifikats, hg. von der KirchenVolksBewegung *Wir sind Kirche*, München 2014. Franziskus greift die „Versuchung“ des „Klerikalismus“ mehrfach auf, so bei seiner Ansprache vor dem CELAM in Rio de Janeiro am 28. Juli 2013 (*Norbert Arntz*, Pastorale Umkehr [s. o.], 22).

⁴⁴ *Nancy Raimondo*, Franziskus, der Papst vom Ende der Welt für die Welt (s. Anm. 7), 32.

liert [...].⁴⁵ Die römische Redaktion hatte ebenso die Passagen über die „Diskriminierung der Frau“ gestrichen;⁴⁶ Papst Franziskus benennt in „*Evangelii Gaudium*“ (vgl. EG 103 und 104) die Diskriminierung und fordert eine stärkere Beteiligung der Frau in Führungsaufgaben der Kirche, er würdigt die Arbeit von Ordensfrauen und Laienkatechetinnen, er sieht die zentrale Bedeutung von Theologinnen in der Aufgabe, Bildungsprozesse im Volk Gottes anzustoßen, so dass eine Partizipation aller, den jeweiligen Charismen entsprechend, möglich wird. Dazu wird es sicher auch gehören, wie die Theologin Virginia Azcuy schreibt, die in der Pastoral „implizite Theologie der Frau“ kritisch zu reflektieren und weiterzuentwickeln.⁴⁷ Es gibt auf der einen Seite den „Einfluss marianischer Frömmigkeit ausgehend von Theologien und Modellen der Pastoral, die ihre anthropologischen Voraussetzungen keiner kritischen Revision unterzogen haben“⁴⁸, auf der anderen Seite ist gerade der „marianische Stil in der evangelisatorischen Aktivität der Kirche“, wie ihn Erzbischof Bergoglio und Papst Franziskus bezeichnet, so Virginia Azcuy, ein Ausgangspunkt für eine stärkere Beteiligung von Frauen in der Kirche. Papst Franziskus spricht nicht nur von einem „marianischen

Prinzip der Kirche“, sondern von der „Kirche als Frau“⁴⁹, und das bedeutet ein neues Sichtbarwerden der konkreten Frauen in der Kirche. Papst Franziskus spricht davon, dass die Frauen „eine besondere Sensibilität für die Sachen Gottes [bewahren], vor allem wenn sie helfen, die Barmherzigkeit, Zärtlichkeit und Liebe Gottes uns gegenüber zu verstehen“⁵⁰. „In der Tat“, so Virginia Azcuy, „ist es schwierig, sich eine ‚Bekehrung hin zum Weiblichen‘ in der Kirche vorzustellen, ohne eine *nachdrücklichere* Präsenz der Frauen [...]; gerade darum hat die Kirche in diesem Punkt eine wichtige Aufgabe, auch wenn sie bereits den Weg einer Pastoral der Nähe und des Erbarmens geht.“⁵¹

Das Volk Gottes ist neu „in Bewegung“ gekommen, geht auf neuen Wegen, hinaus an die vielfältigen Peripherien der Welt und des Menschen. „Ha descolocado a todo el mundo“ („Er hat uns alle umgekrempelt“), so benennt der chilenische Arbeiterpriester Mariano Puga (geb. 1930) in einem Interview für „*Amerindia*“ diesen Aufbruch. Und das Wichtigste, „dieser Papst setzt den Akzent auf die wahrhaftige Botschaft Jesu“⁵². Die lateinamerikanische Kirche der Nachkonzilszeit hat sich, in aller Vielfalt, auf diesen Weg gemacht, sie erinnert an

⁴⁵ Peter Hünemann, *Kirchliche Vermessung Lateinamerikas* (s. Anm. 39), 24 f.

⁴⁶ Ebd., 24.

⁴⁷ Vgl. Virginia Azcuy, *Christliche Kirchen am Scheideweg. Theologische Überlegungen aus Argentinien*, in: *Concilium* 42 (2006), 301–308.

⁴⁸ Ebd., 302.

⁴⁹ Virginia Azcuy, „*Evangelización con espíritu*“ (EG 261). La unidad de la teología, la espiritualidad y la pastoral al servicio del anuncio del Evangelio. Una lectura de la Exhortación Pastoral *Evangelii gaudium* desde la Teología Espiritual, in: *Teología* 50 (2014), 73–93.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Mariano Puga, „Este Papa ha descolocado a todos“, in: <http://www.lasegunda.com/Noticias/Nacional/2014/06/940180/este-papa-ha-descolocado-a-todos> (Abruf: 28.8.2014): „Este Papa está poniendo el acento en el verdadero mensaje de Jesús, y eso es lo importante.“

den Gott, der in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist und dem dort begegnet werden kann, wo Menschen sich in seinen Spuren dafür einsetzen, dass sich in einer Welt von Unfrieden und Gewalt Menschwerdung ereignen kann. Wo beginnt Menschwerdung? Wo „die Armen teilen“, wo Menschen aneinander Anteil haben und Anteil geben von sich selbst, das ist die Antwort einer Ordensfrau in San Salvador, das ist auch eine Antwort von Papst Franziskus, keine genuin lateinamerikanische Antwort, aber eine, welche die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus sichtbar macht.

Die Autorin: *Studium der Katholischen Theologie, Romanistik und Philosophie an der Universität Tübingen; Promotion und Habilitation an der Katholisch-Theologi-*

schen Fakultät der Universität Tübingen; 1993–1995 Gastprofessorin an der theologischen Fakultät der Pontificia Universidad Católica in Santiago de Chile; 2001–2009 Professorin für Dogmatik an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Benediktbeuern; seit September 2009 Professorin für Dogmatik (mit Fundamentaltheologie) an der Universität Osnabrück. Leiterin des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland e.V.; Publikationen: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i.Br. 2002; Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik, Nordhausen 2007; Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern 2012.

Befreiungstheologie

BERNHARD BLEYER

Subjektwerdung des Armen

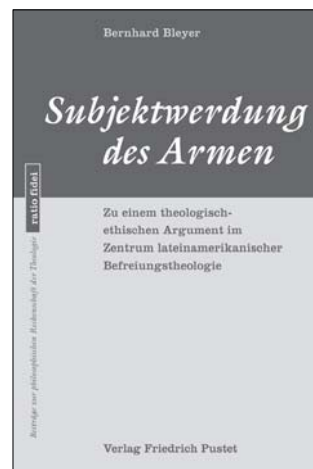
Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie

Der Arme braucht jemanden, der sich für ihn entscheidet und gegen die Realität der Unterdrückung stellt. Jeder, der das konsequent tut, muss wissen, dass er dabei sein eigenes Leben riskiert. Gerade deswegen ist nach den Gründen solchen Handelns zu fragen.

ratio fidei, Band 38

496 S., kart., ISBN 978-3-7917-2145-3

€ (D) 47,- / € (A) 48,40



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Michael Sievernich SJ

Das theologische Profil von Papst Franziskus / Pater Jorge Mario Bergoglio SJ

♦ Wer das theologische Profil von Papst Franziskus/P. Bergoglio SJ beschreiben will, muss zwei Voraussetzungen mitbringen; er muss zum einen die jesuitische Spiritualität und zum anderen die Lebens- und Glaubenswelt in Argentinien kennen. Der Autor dieses Beitrags, selbst Jesuit und em. Prof. für Pastoraltheologie mit Lehrerfahrung in Südamerika, ist dafür bestens qualifiziert. Anhand der den Exerzitien des Hl. Ignatius entnommenen Blickrichtungen auf die Welt „von oben“, nach innen“ und „von außen“ analysiert der Autor in einfühlsamer Weise die Theologie des Papstes, wie sie u. a. in *Evangelii gaudium* niedergelegt ist, und bringt sie immer wieder mit den pastoralen Anstößen des Konzils und den befreiungstheologischen Umsetzungen in Argentinien in Verbindung. (Redaktion)

Für euch bin ich nämlich Bischof, mit euch bin ich Christ.

Augustinus¹

Kein Zweifel, Papst Franziskus legt in der Ausübung seines hohen Amtes einen neuen Stil an den Tag. Damit begann er schon direkt nach seiner Wahl, als er auf der Loggia des Petersdoms die Gläubigen fast schüchtern begrüßte, im einfachen weißen Talar, und sie vor seinem Segen um ihr Gebet bat. In zahlreichen weiteren Gesten, in seiner Hinwendung zum Volk, zu Kindern und Behinderten, zu Migranten und Jugendlichen manifestiert sich ein Stil, dessen Authentizität die Menschen weltweit berührt und der selbst die Medien nicht unberührt lässt.

Stil ist noch keine Theologie, bringt sie allerdings zum Ausdruck und wirkt auf sie zurück. Man denke etwa an die Wendezeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, als bei der Eröffnung der großen Kirchen-

versammlung Papst Johannes XXIII. mit allem Pomp eines orientalischen Hofzeremoniells Einzug hielt, bekleidet mit der dreifachen Krone der Tiara, kostbar bestickten Gewändern, weißen Segenshandschuhen, auf dem päpstlichen Tragstuhl (*sedes gestatoria*) unter einem Baldachin über der Menge schwebend, begleitet von Ehrengarden und Fächern aus Straußenfedern (*flabelli*). Doch innerhalb weniger Jahre verschwanden diese Insignien königlicher Herrschaft; Papst Paul VI. schenkte die Tiara den Armen, und Johannes Paul II. ging wieder zu Fuß. Einen noch wirkungsvolleren Stilwechsel brachte das Konzil zustande, als es die Dokumente nicht auf innerkirchliche und -theologische Fragestellungen beschränkte, sondern sich, ohne Angst vor der Moderne, auch der

¹ Hubertus R. Drobner, „Für euch bin ich Bischof“. Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. Einleitung und Übersetzung, Würzburg 1993, 59 (Sermo 340, 1).

„Welt von heute“ (*Gaudium et spes*) und den anderen Konfessionen und Religionen zuwandte. Aus diesem Grund spricht man vom Pastorkonzil, dessen „Pastoralität“ präzise im Bezug auf den Kontext besteht, der Lehre und Leben miteinander verknüpft.² Der unpolemischen Hinwendung zur modernen Welt entsprach der neue Stil des Konzils, keine Verurteilungen mehr auszusprechen (*anathema sit*), wie bei früheren Konzilien üblich.

Der neuerliche päpstliche Stilwechsel hat nicht nur Zustimmung, sondern auch Kritik hervorgerufen, vor allem im innerkirchlichen Bereich. Die einen vermissen das barock Erhabene, andere den kurialen Sprachstil. Ätzende Äußerungen aus Kirchenkreisen mokieren sich über die „Copacabana-Theologie“ des neuen Papstes.³ Diese hat allerdings den unschätzbaren Vorteil, von den zum Weltjugendtag auf dem Strand von Copacabana versammelten Jugendlichen verstanden zu werden. Überdies leitet dieser berühmte Strand von Rio de Janeiro seinen Namen von der nahen, Unserer Lieben Frau von Copacabana geweihten Kirche ab, deren Heiligtum in Bolivien zu finden ist. Eine Theologie, die auf Fragen der Adressaten antwortet, nimmt ihren Kontext in den Blick, bleibt nicht selbstbezüglich, sondern geht an die Peripherien. In diesem Sinn darf man „Theologie“ nicht auf dogmatische Summen oder akademische Produkte beschränken, sondern muss auch dem theologischen Gehalt der Ansprachen und Gesten, der Frömmigkeitspraxis der Leute und der Jugendspiritualität nachspüren.

Schon 1974 prägte der junge Pater Bergoglio seine Sicht der Dinge aus: „Wenn du wissen willst, *was* die Mutter Kirche glaubt, dann gehe zum Lehramt [...], aber wenn du wissen willst, *wie* die Kirche glaubt, dann gehe zum *gläubigen Volk*.“⁴

Das theologische Profil von Papst Franziskus erschließt sich wesentlich aus den Quellen einer gelebten ignatianischen Spiritualität und jesuitischen Programmatik einerseits, und andererseits aus der in seinem lateinamerikanischen Heimatland Argentinien geübten pastoralen und episkopalen Praxis mit besonderem Sensus für das Volk (Gottes). Diese Quellen sind freilich, um bei der Metapher zu bleiben, nicht so beschaffen, dass ein Schluck aus ihnen genügen würde, vielmehr muss man lebenslang daraus trinken. Bei dem gesuchten Profil kann man drei Perspektiven ausmachen: den Blick „von oben“, den Blick „nach innen“ und den Blick „nach außen“, die wechselseitig aufeinander bezogen sind.

1 Der Blick von oben

Unsere Blicke bleiben normalerweise auf der horizontalen Ebene. Doch manchmal gehen sie nach oben, zum physischen Himmel, um das Wetter oder das Weltall zu beobachten; bisweilen gehen sie auch zum theologischen Himmel, um zu beten oder die Augen zum Herrn zu erheben (vgl. Ps 123,1). Ungewöhnlich jedoch ist die Perspektive „von oben“, die man Vogelperspektive nennt oder seit dem technologisch nun möglichen Blick

² Zur „Pastoralität“ des Konzils vgl. *Mariano Delgado / Michael Sievernich* (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung heute*, Freiburg i. Br. 2013, 35–58.

³ Vgl. *Stefan von Kempis*, *Grundkurs Franziskus. Standpunkte, Bekenntnisse, Botschaften*, Leipzig 2014; http://www.cardinalrating.com/cardinal_45__article_12331.htm.

⁴ *Jorge Mario Bergoglio*, *Meditaciones para religiosos*, San Miguel (Buenos Aires) 1982, 74.

aus der Raumkapsel Apollo auf die Erde die „Apolloperspektive“ auf den blauen Planeten nennen könnte. Über diesen physischen Blick hinaus gibt es auch einen spirituellen Blick von oben, eine Erfindung des Ignatius von Loyola in der frühen Neuzeit. Er imaginiert den Blick Gottes auf die Erde und veranschaulicht in diesem Bild, dass die Initiative bei Gott liegt, der „uns zuerst geliebt hat“ (1 Joh 4,19).

Der bekannte Theologe Karl Rahner bringt diese Sicht auf den Punkt, als er die „Mystik der ignatianischen Weltfreudigkeit“ charakterisierte: „Ignatius kommt von Gott zur Welt. Nicht umgekehrt.“⁵ Er verlagert sein Dasein in Gott und betrachtet aus dieser Sicht die Welt, in der er dann auch Gott in allen Dingen zu finden vermag. Ein solcher Perspektivenwechsel vollzieht sich in den ignatianischen Exerzitien, also jenen „Geistlichen Übungen“, die der große geistliche Lehrer Ignatius als methodische Handreichung für alle verfasste, die ihren Lebensweg vor Gott erkennen und mit ihm gestalten wollen. Das Exerzitienbüchlein ist kein Buch, das man einfach lesen kann, sondern eine praktische Anleitung. Wie man von der Lektüre eines Kochbuchs nicht satt wird, so genügt auch nicht die Lektüre des Exerzitienbuchs; um spirituell „satt“ zu werden, muss man die dort vorgeschlagenen Übungen selbst machen. Das Büchlein über die spirituelle Selbstsorge ist eingeteilt in vier Abschnitte, „Wochen“ genannt, in denen es um Konflikt (Sünde) und Entscheidung (Lebenswahl) geht, und darum, die eigene Biografie im Licht des Leidens (Passion) und Lebens (Auferstehung) Jesu zu betrachten, um generelle Le-

bensorientierung zu finden oder das Leben neu zu justieren.⁶ Dabei kommen Gefühl und Vorstellung ebenso zum Zug wie Wille und Verstand, die helfen sollen, asketisch und mystisch das eigene Leben zu ordnen und die Liebe zu erlangen.

Wenn Jorge Mario Bergoglio, der ehemalige Erzbischof der großen Metropole Buenos Aires und heutige Papst Franziskus, pastoral und theologisch über die Stadt nachdenkt, wendet er diesen Blick „von oben“ (*de arriba*) der ignatianischen Exerzitien an; anschließend wird erläutert, welches kirchliche Handeln in der Stadt daraus folgt. Der Blick bezieht sich auf die „zweite Woche“ der Exerzitien, in der es um die „Wahl“ einer Lebensentscheidung geht. Dafür schlägt Ignatius verschiedene Übungen vor, eine davon ist die Betrachtung über die Menschwerdung. Hier soll die oder der Übende sich mit aller Imagination den Schauplatz vorstellen, und zwar nicht weniger als das „gesamte Erdenrund“ in aller Vielfalt, „in so großer Verschiedenheit der Tracht oder des Benehmens, die einen weiß und die anderen schwarz, die einen im Frieden und die anderen im Krieg, die einen weinend und die anderen lachend, die einen gesund und die anderen krank, die einen geboren werdend und die anderen sterbend“, alle aber vor der Frage ihrer Erlösung stehend (Exerzitien, Nr. 106). Zudem aber sollen sich die Übenden den Ratschluss der drei göttlichen Personen vorstellen, der darin besteht, „das Menschengeschlecht“ zu retten, und dies durch die Menschwerdung, die Inkarnation. Eine solche Kontemplation der Sendung des Sohnes ordnet also dem

⁵ Karl Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: *ders.*, Schriften zur Theologie. Band 3, Einsiedeln–Zürich–Köln, ⁵1962, 329–348, hier: 344.

⁶ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, übertragen von Hans Urs von Balthasar (Christliche Meister 45), Freiburg i. Br. ¹³2005; im laufenden Text mit jeweiliger Nummer angegeben.

menschlichen Überlegen und Handeln das göttliche Handeln vor und gewinnt damit ein biblisch verankertes Grundprinzip, nach dem die Gnade der Ethik vorausgeht, menschliches Handeln auf göttliches Handeln antwortet. An erster Stelle steht das ergangene Wort Gottes, auf das Glaubende eine Ant-Wort geben.

In diesem Sinn soll dieser Perspektivenwechsel von Gott auf die Welt die Übenden in einer „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ zur Erkenntnis und Anerkennung des eigenen Beschenktseins führen und die Wohltaten der Schöpfung, der Erlösung und der eigenen Begabung ins Gedächtnis rufen. Es soll dazu motiviert werden, „in allem zu lieben und zu dienen“ (*en todo amar y servir*) (Exerzitien, Nr. 233), da eben, wie die Strahlen der Sonne, „alles Gute und alle Gabe absteigt von oben“ (Exerzitien, Nr. 237), darunter auch Gerechtigkeit, Güte, Frömmigkeit und Barmherzigkeit (Exerzitien, Nr. 237). Die Apollo-Perspektive mag faszinieren, doch kann sie nicht den ignatianischen Blick ersetzen, der auf die „von oben“ kommende Gabe göttlicher Liebe mit der Wahrnehmung der Auf-Gabe antwortet. Man kann in diesem kleinen spirituellen Schritt des Einzelnen einen großen Schritt der Menschheit sehen, nämlich die Geburt menschlicher Verantwortung aus dem göttlichen Blick der Liebe.

2 Der Blick nach innen

Wer den Blick von oben hinreichend einübt, wird auch beim Blick nach innen

Überraschungen erleben. Davon zeugen die Schriften von Jorge Mario Bergoglio / Papst Franziskus, deren „Anlasstheologie“ (eine von Roman Siebenrock auf Rahner gemünzte Bezeichnung) sich auf konkrete, spirituelle und pastorale Fragen der Zeit bezieht und daher nicht zeitlos und kontextfrei daherkommt. Zum Spektrum solcher Fragen gehören spirituelle Fragen wie Begegnung mit Jesus und Gebet; soziale Fragen wie Armut und Migration; ethische Fragen wie Korruption und Wirtschaft der Exklusion; pastorale Fragen wie Volksfrömmigkeit und Stadtseelsorge; theologische Fragen wie Kirche der Armen, Theologie des Volkes und Evangelisierung; politische Fragen wie Gemeinwohl und Bildungssystem. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem spirituellen Blick nach innen, der hier exemplarisch den Stichworten der Begegnung, der Sünde und der Frömmigkeit folgt.

Eine zentrale Kategorie für den Blick nach innen bildet für Pater Bergoglio und Papst Franziskus gleichermaßen eine Spiritualität, welche die persönliche Begegnung (*encuentro*) im Auge hat. Sie findet sich in vielen Texten auf Schritt und Tritt, auch im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*.⁷ „Begegnung“ bezieht sich hauptsächlich auf zwei Ebenen: Zum einen auf die Begegnung mit dem Anderen, insbesondere mit dem bedürftigen Anderen. Das Evangelium lade dazu ein, „das Risiko der Begegnung mit dem Anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen

⁷ Papst Franziskus, Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 2013 (im fortlaufenden Text zitiert unter EG und Nummer). Vgl. auch http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [Abruf: 8.10.2014].

Kontakt“. Der Sohn Gottes selbst habe uns „in seiner Inkarnation zur Revolution der zärtlichen Liebe eingeladen“ (EG 88). Ein entscheidendes Moment solcher Begegnung aber ist die unmittelbare Nähe zum Nächsten, die biblisch dadurch zustande kommt, dass sich jemand wie der barmherzige Samariter (Lk 10,25–37) dem Anderen nähert und sich so zum Nächsten macht, indem er ihm einfühlende Barmherzigkeit erweist, welche die Würde des Anderen anerkennt.

Zum anderen geht es um die Begegnung mit Jesus: „Ich lade jeden Christen ein, gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet, noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen.“ (EG 3). Dass beide Weisen der Begegnung, zu denen auch die Lektüre des Wortes Gottes, die Begegnung in den Sakramenten und in der Gemeinschaft mit den anderen Gläubigen gehört, innerlich zusammengehören, liegt auf der Hand. Daher gelte es zu lernen, Jesus im Gesicht der anderen, in ihrer Stimme, in ihren Bitten zu erkennen. Und auch zu lernen, „in einer Umarmung mit dem gekreuzigten Jesus zu leiden“ (EG 91). Eine wichtige spirituelle Quelle findet sich in den Geistlichen Übungen, in denen Ignatius die Begegnung im kontemplativen Gespräch mit Jesus empfiehlt. Es ist ein Gespräch „so wie ein Freund mit seinem Freunde spricht“ (Exerzitien, Nr. 54), bei dem es darum geht, den Blick auf sich selbst zu richten und selbstkritisch zu fragen, „was ich für Christus getan habe, was ich für Christus tue, was ich für Christus tun soll“ (Exerzitien, Nr. 53).

Eine solche Begegnung spart auch das Thema der Sünde nicht aus, das heute eher beschwiegen wird, obgleich es zum realistischen christlichen Menschenbild unabdingbar dazugehört. Papst Franziskus wird nicht müde, dieses Thema anzusprechen und sich dabei selbst einzuschließen: „Siehe, das bin ich: ein Sünder, den der Herr angeschaut hat.“⁸ Um sich selbst ohne Ausflüchte zu prüfen und vor Gott seine Sünde zu bekennen, freilich in der Hoffnung auf Vergebung, widmet das Exerzitienbuch die gesamte erste Woche dem Thema der Sünde und der Bosheit. Nicht um den Einzelnen auf dieses Thema zu fixieren, sondern umgekehrt aus der Verstrickung herauszuführen und in die beglückende Erfahrung von Barmherzigkeit und Versöhnung hineinzuführen. Auf diesem spirituellen Hintergrund ist die Programmatik des Jesuitenordens in der Gegenwart zu lesen, die auch Pater Bergoglio geprägt hat und die das Thema von Freundschaft mit Gott und mit den Armen zusammenführt mit dem Thema der Sünde und der sündhaften Strukturen. So hat die 1995 tagende 34. Generalkongregation des Ordens, das höchste legislative Gremium, festgehalten: „Freunde des Herrn‘ zu sein bedeutet also ‚Freunde der Armen‘ zu sein, und wir können uns nicht abwenden, wenn unsere Freunde in Not sind. Wir sind eine Gemeinschaft in Solidarität mit ihnen, weil Christus sie bevorzugt liebt. Wir verstehen besser, dass die Sündhaftigkeit der Welt, die zu heilen Christus gekommen ist, in unserer Zeit ihren hohen Intensitätsgrad durch soziale Strukturen erreicht hat, die die Armen – die Mehrheit der Weltbevölkerung – von der Teilhabe an den Segnungen der gött-

⁸ Antonio Spadaro SJ, Das Interview mit Papst Franziskus, hg. von Andreas R. Batlogg, Freiburg i. B.–Basel–Wien 2013, 29.

lichen Schöpfung ausschließen.“⁹ Erzbischof Bergoglio wurde nicht müde, durch seine spirituellen Schriften den Blick nach innen und nach außen zu werfen. So schreibt er, angeregt durch einen der Wüstenväter, zur Gewissensschärfung über die „Selbstanklage“, weil man normalerweise doch lieber die anderen als sich selbst anklagt. Neben diese Anleitung zur spirituellen Lebenskunst tritt eine kleine Schrift, welche die Korruption als globale Geißel unserer Zeit theologisch beleuchtet.¹⁰

Nur dem Blick nach innen erschließt sich auch die spirituelle und theologische Bedeutung der Volksfrömmigkeit, die Papst Franziskus selbst pflegt und immer wieder hervorhebt. Als Lateinamerikaner hat er dabei die dortige Variante vor Augen, die das gläubige Volk gefunden hat, wenn es auf besondere Weise den leidenden Christus, Maria als Jungfrau und Mutter an ihren vielen Wallfahrtsorten und die Heiligen verehrt. Man denke nur an die Marienheiligtümer von Guadalupe (Mexiko), Aparecida (Brasilien), Copacabana (Bolivien) oder Luján (Argentinien). Eine solche Frömmigkeit wird als (selbst-)evangelisierende Kraft, durch die der Glaube in einer Kultur Gestalt annimmt, gesehen. Für das bischöfliche Dokument von Aparecida (2007)¹¹ ist die Volksfrömmigkeit mit ihren Praktiken wie den wiederkehrenden Ritualen im Kirchenjahr (Fastenzeiten, Karwoche, Weihnachten) und im Jahreszyklus (Prozessionen, Wallfahrten, Patronatsfeste), den Sakramenten und Sakramentalien im Lebenszyklus und den all-

täglichen Praktiken (Kreuzweg, Novenen, Rosenkranz, religiöse Lieder) ein Raum der Begegnung mit Jesus Christus und Ausdruck einer „Mystik des einfachen Volkes“ (vgl. EG 124). Diese Volksreligion ist ein Ausdruck gelebten Glaubens und steht in Wechselwirkung mit dem gelehrten Glauben der Kirche. Die religiöse Weltdeutung der Volksfrömmigkeit gibt Lebensorientierung und ist stark auf die Bewältigung des Alltags bezogen. Theologisch sind die Formen der Volksfrömmigkeit „inkarniert, denn sie sind aus der Inkarnation des christlichen Glaubens in einer Volkskultur hervorgegangen“ (EG 90) und bilden einen „theologischen Ort“, das heißt einen Ort theologischer Erkenntnisfindung.

3 Der Blick nach außen

Von den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils richtet sich etwa eine Hälfte *ad intra*, nach innen, und befasst sich mit innerkirchlichen Fragestellungen, wie dem Wesen der Kirche, dem Offenbarungsverständnis, der Liturgie oder den Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien. Die andere Hälfte der Dokumente jedoch befasst sich mit den Beziehungen und den Aufgaben der Kirche *ad extra*, nach außen; die Kirche in der Welt von heute, das Verhältnis zur Ökumene, zu den nichtchristlichen Religionen, zur Religionsfreiheit sowie die Mission sind hier die großen Themen.

Für das theologische Profil von Papst Franziskus spielt die Sendung der Kirche,

⁹ *Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz* (Hg.), Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregationen der Gesellschaft Jesu, München 1997, 403 (Dekret 2, 9).

¹⁰ *Jorge Mario Bergoglio / Papst Franziskus*, Über die Selbstanklage. Eine Meditation über das Gewissen, Freiburg i. Br. 2013; *ders.*, Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit, Freiburg i. Br. 2014.

¹¹ Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.

ihre Mission eine entscheidende Rolle. Die theologische Grundlegung im Missionsdekret *Ad gentes* erinnert an den trinitarischen Blick von oben (s. o.), führt diesen aber operativ weiter, da die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes zur Sendung der Kirche führt. Wenn aber die gesamte Kirche „ihrem Wesen nach missionarisch“ ist, dann ergibt sich daraus die „Grundpflicht des Gottesvolks“ zur Evangelisierung (AG 2 und 35). Außer dieser konziliaren Vorgabe ist dem Papst durch die Tradition der Gesellschaft Jesu deren Gründungscharisma, die Sendung (Mission) in die Wiege seiner Ordensexistenz gelegt. Ein von ihm geschätzter Autor beschreibt die Differenz von alten Orden und Jesuitenorden: „Wie das Chorgebet die alten Orden als ‚Kirche nach innen‘ kennzeichnet, so stellt sich in der restlosen, unbedingten ‚Sendung‘ der Gesellschaft Jesu ‚Kirche nach außen‘ dar.“¹²

Ein Eckpfeiler des spirituellen und pastoralen Denkens von Jorge Mario Bergoglio als Seelsorger, Oberer, Bischof und Papst ist zweifelsohne die Sendung, die missionarische Aufgabe, die heute „Evangelisierung“ heißt und die integral auch die Förderung des Menschen umfasst. Weit gefächert sind sowohl die Akteure, nicht weniger als das gesamte Volk Gottes, und die Adressaten, nicht weniger als die Menschheit umfassend. Diesem Projekt globaler Verantwortung für das Evangelium ist der heutige Papst in dem wegweisenden Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) Pauls VI. begegnet, aber auch in den Dokumenten der lateinamerikanischen Synoden, vor allem denen von Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und Aparecida (2007), wobei er dem Doku-

ment der von Papst Benedikt eröffneten Bischofsversammlung von Aparecida seinen redaktionellen Stempel aufgedrückt hat. Vieles von dem, was er in früheren Schriften entwickelt hat, taucht in seiner Exhorte *Evangelii gaudium* (2013) auf, mit der er sich den ersten Satz der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung zu eigen macht: „Gottes Wort ehrfürchtig hörend und getreu verkündend“ (*Dei verbum* 1). Mit der Betonung evangelisierender Sendung setzt Papst Franziskus, eingebettet in die lateinamerikanische Theologie, ein Gegengewicht zu der seit dem Konzil zu Recht entfalteten Communio-Theologie, der jedoch keine Missio-Theologie zur Seite trat, obwohl Sammlung und Sendung des Volkes Gottes zusammengehören und das Konzil beide Seiten hervorhob.

Als besonders dringend sah Pater Bergoglio seit jeher einen Zusammenhang, den er in *Evangelii gaudium* wieder aufgreift. Es sei dringend notwendig, „die Kulturen zu evangelisieren, um das Evangelium zu inkulturieren“ (EG 69). Dabei hat er eine Volkskultur und ihre Volksfrömmigkeit vor Augen, die zwar ihre heilbaren Schwächen haben mag, doch als „evangelisierte Volkskultur“ Werte des Glaubens und der Solidarität enthalte, sowie eine besondere Weisheit des Volkes. (EG 68) Diese Auffassung bildet den Kern einer „Theologie des Volkes“, der argentinischen Variante der Befreiungstheologie, die sein theologischer Lehrer Lucio Gera maßgeblich mitgeprägt hat, der in Deutschland studiert hatte, hier aber unbekannt blieb. Die Bedeutung des gläubigen Volkes Gottes kommt nach päpstlicher Auffassung darin zum Ausdruck, dass es in seiner Gesamtheit Subjekt der Geschichte sei und über einen

¹² Erich Przywara, Ignatianisch. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des Heiligen Ignatius von Loyola, Frankfurt a. Main 1956, 84.

„Instinkt des Glaubens“ verfüge, der zur Unterscheidung der Geister befähigt und dazu beiträgt, dass jede und jeder Getaufte als „aktiver Träger der Evangelisierung“ angefragt ist. „Jeder Christ ist in dem Maß Missionar, in dem er der Liebe Gottes in Jesus Christus begegnet ist.“ (EG 119 f.) Entscheidende Voraussetzungen dafür sind eine vorangehende Selbstevangelisierung und eine gelebte Glaubenspraxis. Zu dieser Glaubenspraxis gehört die oben erwähnte Volksfrömmigkeit oder eine „*mystisch* kontemplative Brüderlichkeit, die die heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu entdecken weiß [...]“ (EG 92). Sicher spiegelt sich darin auch der von der Theologie des Volkes immer wieder betonte Zusammenhang von Pastoral, Spiritualität und Theologie, die nicht auseinanderdriften dürfen.¹³

Wie die in eine Volkskultur eingebettete Volksfrömmigkeit auf die kulturelle Dimension aufmerksam macht, so bleibt auch die soziale Lage einer Volkskultur eine bleibende Herausforderung. Daher gehört zum theologischen Profil des Nachfolgers Petri auch die Reflexion der sozialen und wirtschaftlichen Lage dieses Volkes. In der Tradition der katholischen Soziallehre scheut der Papst nicht vor der Anklage einer „Wirtschaft der Ausschließung“ (EG 53) zurück, weil eine solche Exklusion große Teile der Bevölkerung ökonomisch von den lebensnotwendigen Gütern ausschließe. Zugleich bestimmt er seine eigene Rolle in dieser prekären Situation: „Der Papst liebt alle, Reiche und Arme, doch im Namen Christi hat er die Pflicht daran zu erinnern, dass die Reichen den Armen helfen, sie achten und fördern müssen.“ (EG 58) Diese sozialetische Po-

sition begründet sich theologisch mit dem Hinweis auf Christus und ist wie die Betonung der volksfrommen Glaubenspraxis in die Tradition nachkonziliarer lateinamerikanischer Theologie eingebettet. Denn wie ein Leitmotiv intonieren sowohl die bischöflichen als auch die theologischen Lehrer Lateinamerikas die vorzügliche Liebe Gottes zu den Armen, da er in Christus „selbst arm“ wurde (2 Kor 8,9) und dieser sich gesandt sah, die „Armen zu evangelisieren“ (Lk 4,18). Und sie beziehen sich auf das Motiv der Armen in den beiden Kirchenkonstitutionen des Konzils, wenn dort die Kirche in den Armen, Schwachen und Leidenden das Bild Christi erkennt (*Lumen gentium* 8) und „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aller Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ teilt (*Gaudium et spes* 1, vgl. 88). Erst aus dieser Dynamik erwächst die „vorrangige Option für die Armen“, welche die dortige Kirche seit Jahrzehnten auf ihre Agenda gesetzt hat. Andere Kirchen wie die deutsche machten sich diese Option sogar ökumenisch im Sozialwort der Kirchen *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) zu eigen. Daher liegt auf der Hand, dass Papst Franziskus die Option für die Armen zunächst als theologische Kategorie betrachtet, weil eben Gottes Vorliebe für die Armen zur kirchlichen Option führt. Das ist der Grund, warum er sich „eine arme Kirche für die Armen“ wünscht, die allerdings, damit dreht er den Spieß um, „uns vieles zu lehren“ habe, so dass es nötig werde, „dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen“ (EG 198).

Zur subjektiven, spirituellen und sozialen Dimension der Evangelisierung gehört für Papst Franziskus auch die Wahr-

¹³ Vgl. Margit Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“. Lucio Gera – ein „Lehrer in Theologie“ von Papst Franziskus, in: Stimmen der Zeit 139 (2014), 157–172.

nehmung der konkreten Lebenswelt, da sich spirituelles und soziales Leben nicht abstrakt, sondern an bestimmaren Orten abspielt. Zu solchen privilegierten Orten gehört im theologischen Profil des Papstes die Stadt, nicht verwunderlich bei einem Großstädter, der in einer Diözese Bischof wurde, die ausschließlich die Großstadt Buenos Aires umfasst, nicht einbezogen den gesamten urbanen Großraum, der in weitere Diözesen aufgeteilt ist. Daher nimmt er die Stadtkulturen in den Blick und fordert dazu auf, die Stadt „von einer kontemplativen Sicht“ her zu betrachten, mit dem Blick des Glaubens, „der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt“ (EG

71). Tatsächlich ist das Christentum von seinen Ursprüngen und seiner Geschichte her eine Stadtreigion, die sich, beginnend mit den Missionsreisen Pauli in die antiken Städte, im urbanen Raum entfaltet, an urbane Lebensweisen anknüpft und heute vor einem globalen Urbanisierungsprozess steht. Biblisch ist die Stadt das eschatologische Symbol der Vollendung von Mensch und Welt, das als himmlisches Jerusalem „von Gott her“ herabschwebt (Offb 21,2), wie der Barbarossa-Leuchter im Aachener Dom, und die urbane Kulturleistung in die göttliche Vollendung „aufhebt“. Bis dahin bleibt freilich die große Aufgabe der Pastoral in der Stadt.¹⁴ In ihr geht es darum, die multikulturelle und -religiöse Stadt als vorzüglichen Ort der Evangelisierung zu verstehen, „neuartige Räume für Gebet und Gemeinschaft zu erfinden“ und „mit dem Wort Jesu den innersten Kern der Seele der Städte zu erreichen“ (EG 73 f.). Dabei wird die Stadt nicht idealisiert, da sie ambivalent bleibt, weil im Stadtraum Begegnung und Solidarität sich ebenso ereignen wie Korruption und Kriminalität (vgl. EG 75).

Um die wichtigen Aussagen des Dokuments von Aparecida zur Pastoral in der Stadt zu konkretisieren, fand in der argentinischen Hauptstadt 2012 ein Kongress zu diesem Thema statt, den Kardinal Bergoglio eröffnete und den Blick von oben thematisierte. Programmatisch hielt er fest: „Gott lebt in der Stadt, und die Kirche lebt in der Stadt. Der Auftrag in die Stadt zu gehen und das Evangelium zu verkünden, widersetzt sich nicht der Notwendigkeit, von der Stadt – ihren Kulturen und ihren Veränderungen – zu lernen.“¹⁵

Weiterführende Literatur:

Einblicke in seine pastorale Theologie geben zwei Sammlungen zur Pastoral:

Jorge Mario Bergoglio / Papst Franziskus, Die wahre Macht ist der Dienst, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013; sowie zur Pädagogik: Erziehen mit Anspruch und Leidenschaft. Die Herausforderungen christlicher Pädagogik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.

Von den zahlreichen Publikationen über Papst Franziskus sind besonders empfehlenswert:

Andrea Riccardi, Franziskus, Papst der Überraschungen. Krise und Zukunft der Kirche, Würzburg 2014.

Daniel Deckers, Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie, München 2014.

¹⁴ Vgl. Michael Sievernich / Knut Wenzel (Hg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (QD 252), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

¹⁵ *Papst Franziskus / Jorge Mario Bergoglio*, Gott im Zentrum der Stadt. Pastorale Aspekte, Valtardar 2013, 44.

Also wiederum, wie beim Lernen von den Armen, nun das Lernen von den Städtern, ein wechselseitiger Lernprozess, den schon das Konzil inauguriert hatte (*Gaudium et spes* 44).

Als Pietro Parolin, der Staatssekretär des Papstes, auf dem internationalen Buchsalon in Turin eine Ansprache zu halten hatte, wählte er das Thema „Die Wörter von Franziskus“ und legte eine kleine Analyse des typischen päpstlichen Vokabulars vor, das er als „kommunikatives Tauwetter“ charakterisierte.¹⁶ Vier theologische Leitbegriffe kamen dabei als Ecksteine zum Vorschein, die jenen ignatianischen Grundworten ähneln, welche die oben erwähnte Betrachtung „zur Erlangung der Liebe“ prägen. Es sind die Wörter Zärtlichkeit, Barmherzigkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit. Sie ordnen sich dem großen Ziel einer neuen Anstrengung zur Evangelisierung ein, mit der zugleich „Aufbruch“

der Kirche und missionarische „Umgestaltung“, pastorale „Neuausrichtung“ und kirchliche „Erneuerung“ verbunden sind (so in EG, erstes Kapitel). Ein solch anspruchsvolles Reformprogramm wird freilich nur gelingen, wenn alle Mitglieder der Kirche im Maß ihrer Möglichkeiten mitwirken, indem sie ihren Blick von oben, nach innen und nach außen schärfen.

Der Autor: Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, geb. 1945, lehrte Pastoraltheologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Gastprofessuren in Argentinien und Mexiko. Neuere Publikationen: *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009; Michael Sievernich / Mariano Delgado (Hg.), *Die großen Metaphern des zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

¹⁶ Pietro Parolin, Le parole di Francesco. Intervento al Salone Internazionale del Libro, Città del Vaticano 2014, 20–32.

Franz Gruber

Kirchenbild und Kirchenreform von Franziskus

♦ Es ist die „Wucht“ seiner Bilder und seiner Gesten, die an Papst Franziskus am meisten beeindrucken. Auf eine Vielzahl von Quellen, Ansprachen, Predigten und Texte gestützt zeichnet der Linzer Dogmatiker in seinem Beitrag ein facettenreiches und plastisches Bild von Kirche, wie Franziskus sie sich denkt und wünscht. Franz Gruber rekonstruiert die päpstliche, mehr narrative als diskursive Kirchentheologie und benennt ihre Reformimpulse. Indem unser Autor die ekklesiologischen Leitlinien des Papstes mit den großen gesellschaftlichen und kirchlichen Herausforderungen der Zeit konfrontiert, kann er eine erste Bilanz des Pontifikats von Franziskus ziehen. (Redaktion)

1 Ein ekklesiologischer Weckruf

„Vereinfacht gesagt gibt es zwei Kirchenbilder: die verkündende Kirche, die aus sich selbst hinausgeht, die ‚das Wort Gottes ehrfürchtig vernimmt und getreu verkündet‘, und die introvertierte Kirche, die ‚in sich, von sich und für sich‘ lebt. Dies muss Anhaltspunkte für mögliche Veränderungen und Reformen geben, die notwendig sind für die Rettung der Seelen.“¹

Wenige Tage, nachdem Kardinal Jorge Mario Bergoglio zum Papst gewählt worden war, wurde der Text jener Rede bekannt, die der Erzbischof von Buenos Aires im Vorkonklave hielt.² Sie hat offenbar den Ausschlag für seine Wahl gegeben. Zugleich aber artikuliert sie auch den Kern des Kirchenverständnisses von Papst Franziskus. In einer Predigt an Katecheten

sagte Kardinal Bergoglio bereits im März 2005: „Fassen Sie Mut und denken Sie die Pastoral und die Katechese von den Rändern her, denken Sie an diejenigen, die am weitesten entfernt sind, die in der Regel nicht in die Kirche gehen. Auch sie sind zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen. Vor einigen Jahren habe ich bei einem EAC [Encuentro Nacional de Catequistas: Nacionales Katechetentreffen; F.G.] zu Ihnen gesagt: Kommen Sie aus Ihren Löchern! Heute sage ich es noch einmal: Kommen Sie heraus aus der Sakristei, dem Pfarrbüro, den VIP-Lounges, gehen Sie hinaus! Praktizieren Sie eine Pastoral der Hinterhöfe, der Türen, der Häuser, der Straße. Worauf warten Sie noch? Gehen Sie hinaus! Und vor allem praktizieren Sie eine Katechese, die niemanden ausgrenzt, die andere Rhythmen beherrscht und offen ist für die neuen Herausforderungen dieser

¹ Zit. n. Miguel Hirsch, Jorge. Begegnungen mit einem, der nicht Papst werden wollte, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 26.

² Der Erzbischof von Havanna, Kardinal Jaime Ortega, war so beeindruckt von der Rede Bergoglios, dass er nächsten Tages um den Text bat. Weil er die geschriebene Fassung nicht mehr hatte, schrieb sie Bergoglio für Ortega nochmals aus dem Gedächtnis nieder und überreichte sie ihm mit der Bemerkung: „Mach damit, was du willst“ (vgl. Miguel Hirsch, Jorge [s. Anm. 1], 25).

komplexen Welt. Seien Sie keine starren Funktionäre, keine Fundamentalisten einer Planung, die ausgrenzt.“³

Es waren diese wuchtigen Worte, diese einprägsamen, provozierenden Bilder und Appelle, die den Zustand und das Problem der katholischen Kirche von heute so punktgenau treffen, jenseits von Anschuldigungen, Versprechen und Jammerei. Vor allem aber waren es die Gesten, die Papst Franziskus im Nu zu einem neuen Hoffnungsträger der Kirche machten. Der berühmte erste Auftritt auf der Loggia des Petersdomes, ohne Mozetta und Goldkreuz, seine Selbstvorstellung als „Bischof von Rom“, seine einladenden Worte, gemeinsam nun den Weg zu beginnen, seine Bitte um das Gebet des Volkes vor dem Segen *Urbi et orbi*, der Verzicht auf Mercedesfahrt und päpstliches Appartement, sein aktives Zugehen auf die Menschen, seine Herzlichkeit und Spontaneität, vor allem aber auch sein Name, der den heiligen Poverello aus Assisi erstmals zum Vorbild für einen Papst macht – all das sind äußerst starke Zeichen für einen päpstlichen Amtsantritt, den es so noch nie gegeben hat.⁴ Papst Franziskus hat nicht erst eine Reform angekündigt, er hat sie mit seiner Wahl und seinem Auftreten bereits in Gang gesetzt.

Genau darum überraschte er so. Aber: Ist es diese Art von Reform, die sich die Katholiken wünschen? Ist es jenes Bild einer Kirche, das die Menschen heute von ihr ersehnen? Oder sind es nicht doch eher Ansagen, die eine Reform der Kirche überhaupt nicht zu verwirklichen vermag, weil sie den unverfügbaren Freiheits- und Glaubenskern des je einzelnen Menschen

direkt ansprechen, demgegenüber eine Institution immer ausgesetzt und abhängig bleibt? Wird deshalb die so dringend gewünschte Kirchenreform schon im Anfang im Keim erstickt sein, weil dieses Programm als Weltkirche oder Ortskirche gar nicht „mach-bar“ ist?

Sicher: Die Frage nach der Kirchenreform von Papst Franziskus ist zum aktuellen Zeitpunkt noch nicht beantwortbar. Denn sie ist ein Mammutprojekt, das über die Reform administrativer vatikanischer Einrichtungen weit hinausgeht. Die Erwartungen der Redaktion der ThPQ an diesen Artikel sind immerhin erfüllbar: Was sind die Leitlinien des theologischen und organisatorischen Kirchenbildes von Papst Franziskus? Welche Maßnahmen hat er gesetzt? Wie sind sie theologisch-ekklesiologisch, aber auch organisationssoziologisch zu beurteilen?

Um diese Fragen zu beantworten, sollen zunächst die Konturen des Kirchenbildes von Franziskus, wie sie aus seinen Ansprachen, Predigten, Texten bislang deutlich geworden sind, herausgearbeitet werden, bevor die Frage erörtert wird, welche Krise(n) der Kirche mit welcher(n) Reform(en) zu bewältigen sei. Und erst wenn diese Frage deutlich geworden ist, kann abschließend nochmals darüber nachgedacht werden, welche Reformen denn nun von Franziskus zu erwarten sind.

2 Konturen des Kirchenbildes von Papst Franziskus

Jorge Mario Bergoglio SJ hat ein klares Bild von Kirche. Das lässt sich deutlich

³ Jorge M. Bergoglio / Papst Franziskus, Die wahre Macht ist der Dienst, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 74.

⁴ Vgl. Papst Franziskus, „Und jetzt beginnen wir diesen Weg“. Die ersten Botschaften des Pontifikats, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

aus seinen Reden und Texten vernehmen.⁵ Allerdings bedient sich Franziskus dabei nicht der dogmatischen Sprache, sondern vielmehr artikuliert er in ausdrucksstarken Metaphern sein Kirchenverständnis. Sie sind aus der Bibel und aus der Lebenswelt entnommen, sie sind als Metaphern vieldeutig, aber führen allesamt einen starken performativen Impuls mit sich, d.h. sie wollen den Zuhörer erreichen und ihn zum Mittun bewegen.

Ein erster Grundzug seines Kirchenbildes ist die grundlegende Ausrichtung: So wie jeder Kirchenbau sich den Achsen der Himmelsrichtungen zu stellen hat, stellt Franziskus die Grundrichtung der Kirche unmissverständlich in Richtung Peripherie: Die Peripherie ist der geographische und existenzielle Raum der Not, des Leidens, der Verwundung. Er selbst versteht sich als ein Bischof, der vom Ende der Welt ins Zentrum der Katholischen Kirche geholt worden ist,⁶ vor allem aber als ein Seelsorger, der dorthin aufbricht, wo der Arme, der Kranke, der Verachtete und Vergessene ist: „Wir können nicht für uns bleiben, wir dürfen uns nicht in der Pfarrei und in der Schule einschließen. Katechet, hinaus auf die Straße!“⁷ Die vorrangig Angesprochenen sind die Armen als die ersten Adressaten des Evangeliums. Seine erste Pastoralreise löste dieses Programm eindrucksvoll ein: Der Besuch der Insel Lampedusa, der europäische „Vorhof“ tausender Asylsuchender, die über das Mittelmeer ins Gelobte Land zu gelangen ver-

suchen (was in Wahrheit für viele den Tod bedeutet), in eine bessere Zukunft, für die sie Monate oder Jahre verzweifelte Flucht und Irrfahrten auf sich nahmen.

Daran schließt sich die Bestimmung der vorrangigen Aufgabe von Kirche an. In seinem ersten längeren Interview mit A. Spadaro SJ sagt er: „Ich sehe ganz klar [...] dass das, was die Kirche heute braucht, die Fähigkeit ist, Wunden zu heilen und die Herzen der Menschen zu wärmen – Nähe und Verbundenheit. Ich sehe die Kirche wie ein Feldlazarett nach einer Schlacht. Man muss einen Schwerverwundeten nicht nach Cholesterin oder nach hohem Zucker fragen. Man muss die Wunden heilen. Dann können wir von allem anderen sprechen. Die Wunden heilen, die Wunden heilen [...] Man muss ganz unten anfangen.“⁸

In einer Audienz mit römischen Priestern stellt er die aus dem Mund eines Papstes unerwarteten Fragen: „Weinst du? Kämpfst du? Streichelst du?“ und meint damit, dass diese Empathiefähigkeit des Priesters Voraussetzung ist, um heilen zu können: „Es gibt so viele verletzte Menschen, verletzt von materiellen Problemen, von den Skandalen, auch in der Kirche. Wir Priester müssen dort sein, nahe an diesen Leuten. Barmherzigkeit bedeutet vor allem anderen und zuerst, die Wunden zu heilen. Später dann können wir uns um die Analyse kümmern. [...] ich frage euch, liebe Mitbrüder: kennt ihr die Wunden der Menschen in eurer Pfarre?“⁹

⁵ Meine Hauptquelle für die Aussagen von Papst Franziskus sind die einschlägigen Web-Sites von Radio Vatikan (im Folgenden abgekürzt unter der Sigle: rv), L'Osservatore Romano und die offiziellen Mitteilungen der Homepage des Heiligen Stuhls.

⁶ So seine ersten Worte an die versammelte Volksmenge auf dem Petersplatz. Vgl. *Papst Franziskus*, „Und jetzt beginnen wir diesen Weg“ (s. Anm. 4) 15.

⁷ *Jorge M. Bergoglio / Papst Franziskus*, Die wahre Macht ist der Dienst (s. Anm. 3), 40.

⁸ *Antonio Spadaro SJ*, Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 47 f.

⁹ Mitteilung von rv, 6.3.2014.

Dieses Bild von Kirche hat viele Menschen ungeheuer berührt, denn es spricht eine tiefe Sehnsucht in einem jeden Menschen an: geheilt zu werden, was immer die Wunden sind, die geschlagen wurden, die zu tragen sind. Das Bild der an die Ränder gehenden heilenden Kirche hat aber auch sein Gegenbild: die selbstreferentielle Kirche, die um sich kreisende, in allen ihren Vollzügen auf sich selbst ausgerichtete Kirche. Sie ist für Bergoglio das ekklesiologische und pastorale Grundmissverständnis von heute. Diese Kirche zerstört die Sendung von Kirche und die Identität der Amtsträger von Grund auf. In auffällig vielen Aussagen schlägt eine extrem kritische Sicht auf die kirchlichen Amtsträger durch: Bischöfe und Priester sind nicht für sich selbst da, sondern „für das Volk“, sie sollen Hirten sein, nicht Wölfe – so titelte Radio Vatikan diese Morgenmeditation von Franziskus in der Casa Santa Marta.¹⁰ Noch markanter ist das Bild von den Hirten, die den Geruch ihrer Schafe an sich tragen sollen. Gleichzeitig geißelt er klerikale Karrieresucht und warnt seine Diplomaten im kirchlichen Dienst, keine „Salonlöwen der Spiritualität“ zu werden und sich dabei lächerlich zu machen.¹¹ Noch eine andere Gattung aus dem Reich der Tiere bemüht Bergoglio, um den grassierenden Narzismus klerikaler Amtsträger angefangen von den Rängen der Kardinäle bis zu den Neulingen im Priesteramt hinunter aufzudecken: Oft gebe es Vorwürfe gegen eitle „Pfauen-Priester“. Sie hätten ihre Salbung verloren.¹² Klerikalismus sei selbstreferentiell und „verhindere

die Orientierung auf Jesus hin“¹³. Seinen ersten ernannten Kardinälen richtete er brieflich aus, sie würden nun nicht in einen Hofstaat eintreten, sondern in die Kirche Roms: „Vermeiden wir alle höfischen Gewohnheiten und Verhaltensweisen wie Intrigen, Tratsch, Seilschaften, Günstlingswirtschaft, Bevorzugungen, und helfen wir uns gegenseitig, sie zu vermeiden.“¹⁴

Diese Ausrichtung auf das „Draußen“, auf die Peripherie zieht aber auch eine Aktivität nach sich: Kirche muss dorthin aufbrechen. Das ist im wörtlichen wie auch im übertragenen Sinne zu verstehen. In seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ hat er diesen Aufbruch als Prinzip einer Kirchenreform formuliert. Das erste Kapitel trägt die Überschrift: „Die missionarische Umgestaltung der Kirche“. Kirche muss aufbrechen, sie muss Schritte setzen: „Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient.“ (EG 27) Diesem Ziel hat dann auch die Reform der Strukturen zu dienen, „dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist“ (ebd.). Der Papst appelliert daran, eine Seelsorge des „Es wurde immer so gemacht“ abzuschütteln, vielmehr „wagemutig und kreativ zu sein“ (EG 33).

Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht ein „Detail“ im Kirchenbild Bergoglios, das mir originär zu sein scheint. Eine auf-

¹⁰ So in der Morgenpredigt vom 15.4.2013; vgl. rv, 15.4.2013.

¹¹ Vgl. rv, 6.6.2013.

¹² rv, 11.1.2014.

¹³ rv, 17.1.2013.

¹⁴ rv, 23.2.2014.

brechende Kirche ist gefährdet, selbst verwundet, verbeult¹⁵ zu werden, aber dieses Risiko solle sie bewusst in Kauf nehmen: „Mir ist eine ‚verbeulte‘ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist.“ (EG 49)

Eine missionarische Kirche ist für Franziskus allerdings keine fanatisch eifernde Kirche. Zelotismus ist ihr fremd. Im Gegenteil: Sie ist eine begleitende Kirche, sie ist wie „eine Mutter mit offenem Herzen“ (EG 1. Kap. 5). In diesem Sinne versteht der Papst auch die Aufgabe des Bischofsamtes: „Hirte sein bedeutet aber auch [...] fähig zu sein, die stille Geschichte dessen zu hören, der leidet und die Schritte derer zu stützen, die sich fürchten, sie zu machen; bereit, aufzurichten, zu ermutigen und neu Hoffnung zu schenken.“¹⁶ Das ekklesiologisch strapazierte und durchaus auch problematische Mutterbild wird von Bergoglio nicht unverändert übernommen, sondern erhält neue Konnotationen, wenn er es mit den Begriffen der Fürsorge und Zärtlichkeit ausleuchtet. Franziskus überträgt dieses Bild nämlich genauso auch auf männliche Rollen, wie jener des hl. Josef, der Maria und Jesus behütet. Das

Behüten sei eine Haltung, die jeder Christ, jedes Ehepaar, jede Familie, jeder Politiker und Verantwortungsträger ausüben solle: „Lasst uns Hüter der Schöpfung, des in die Natur hineingelegten Planes Gottes sein, Hüter des anderen, der Umwelt. [...] Und hier füge ich noch eine letzte Anmerkung hinzu: Das Sich-Kümmern, das Hüten verlangt Güte, es verlangt, mit Zärtlichkeit gelebt zu werden.“¹⁷ Auch hier wird wiederum deutlich: Im Hintergrund seiner Ekklesiologie und seiner Vision des Menschseins und Christseins steht das urbiblische Bild vom guten Hirten, das von Franziskus jedoch mit Erfahrungen der aktuellen Lebenswelt angereichert und erweitert wird. Auch das Thema der Barmherzigkeit, das im theologischen und pastoralen Zentrum von Franziskus steht, schließt hier an. Beim ersten Angelusgebet erwähnte er Kardinal Kaspers Buch „Barmherzigkeit“¹⁸, das ihn tief beeindruckte.

Die bislang genannten Kirchenbilder scheinen nun doch wenig „Strukturelles“ aufzuweisen. Tatsächlich zeigt sich bei Franziskus eine Abneigung, Kirche mit organisatorischen Metaphern zu identifizieren.¹⁹ Kirche sei keine NGO²⁰, das Bischofsamt keine Funktionsstelle eines Systems: „Wir sind nicht Ausdruck einer Struktur oder einer organisatorischen Notwendigkeit: Auch mit dem Dienst der

¹⁵ Wer den südamerikanischen Verkehr und Fahrstil jemals erlebt hat, weiß, dass ein Auto über kurz oder lang verbeult sein wird.

¹⁶ rv, 24.5.2013.

¹⁷ rv, 19.3.2013.

¹⁸ *Walter Kardinal Kasper, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

¹⁹ In EG 95 warnt Franziskus vor einer bedrohlichen Weltlichkeit, die sich sowohl als „ostentative Pflege der Liturgie“ wie auch als „Reiz, gesellschaftliche oder politische Errungenschaften vorweisen zu können“ auftreten könne. Wird der Raum der Kirche zu einem Ort des intensiven Gesellschaftslebens, das mit Reisen, Versammlungen, Empfängen oder des Manager-Funktionalismus und seinen Fokussierungen auf Statistiken, Planungen und Evaluationen überladen ist, wird die Kirche zu einer Organisation anstatt Volk Gottes zu sein.

²⁰ rv, 24.4.2013.

Autorität sind wir gerufen, Zeichen für die Anwesenheit und für das Wirken des auferstandenen Herrn zu sein, und so die Gemeinschaft in brüderlicher Liebe aufzubauen.“²¹ Dem innerkirchlichen Machtstreben erteilt er entschieden eine Absage, denn die wahre Macht der Kirche sei der Dienst, der den Kreuzweg Jesu geht: „Es gibt in der Kirche keinen anderen Weg, um voranzuschreiten.“²² Am Gedenktag des Johannes des Täufers warnt Bergoglio in der Morgenpredigt davor, dass die Kirche sich nicht ideologisieren dürfe, denn sie bestehe, „um das Wort bis zum Martyrium zu verkünden“. Wie Johannes müsse die Kirche sein, eine Kirche, „die nichts für sich selbst nehme“²³.

Ein weiteres Kirchenbild ist für Papst Franziskus ebenfalls zentral, es nimmt aber von dessen argentinischer Interpretations-sicht eine besondere Charakteristik an: die Kirche als Volk Gottes. Dieses vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder entdeckte biblische Bild ist zweifelsohne Bergoglios Grundbegriff von Kirche. Es überrascht daher auch nicht, dass er diesem Konzilsbild von Kirche einen neuen Impuls verleihen will. Just am Geburtstag von Benedikt XVI. bemängelte Franziskus die Umsetzung des Zweiten Vatikanum. „[...] heute, 50 Jahre danach, müssen wir uns fragen:

Haben wir da all das getan, was uns der Heilige Geist im Konzil gesagt hat? In der Kontinuität und im Wachstum der Kirche, ist da das Konzil spürbar gewesen? Nein, im Gegenteil: Wir feiern dieses Jubiläum und es scheint, dass wir dem Konzil ein Denkmal bauen, aber eines, das nicht un-bequem ist, das uns nicht stört. Wir wollen uns nicht verändern und es gibt sogar auch Stimmen, die gar nicht vorwärts wollen, sondern zurück: Das ist dickköpfig, das ist der Versuch, den Heiligen Geist zu zäh-men.“²⁴

Die Ekklesiologie des Volkes Gottes ist vor allem in Lateinamerika zu einer „Theologie des Volkes“ weiterentwickelt worden. Bergoglios theologischer Lehrer, der Theologe Juan Carlos Scannone, gehört zu den argentinischen Vertretern dieser Strömung.²⁵ Der schillernde Begriff des „Volkes“ umfasst hier mehrere Ebenen: über die soziopolitische Bedeutung, im Sinne einer Nation, hinaus, ist er vor allem ein kulturtheoretischer Begriff, der das Volk der Armen, seine Lebensweise und Lebensweisheit konnotiert. In dieser Hinsicht wird er auch in den einschlägigen Texten der Konferenzen des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) und Aparecida (2007), deren Redaktionssekretär der jetzige Papst war, verwendet.²⁶

²¹ rv, 24.5.2013.

²² rv, 21.5.2013.

²³ rv, 24.6.2013.

²⁴ rv, 16.4.2013.

²⁵ Vgl. Juan C. Scannone, Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika (Theologie interkulturell 5), Düsseldorf 1992; ders., Papa Francesco e la Teologia del popolo, in: La Civiltà Cattolica (2014), 571–590.

²⁶ Vgl. Puebla, Nr. 413.448 (dokumentiert in: Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates Medellin 24.8. – 6.9.1968. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates Puebla 26.1. – 13.2.1979 [hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz {Stimmen der Weltkirche 8}]) und Aparecida Nr. 258–265 (dokumentiert in: Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik [2008], hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Stimmen der Weltkirche 41]).

In den Nr. 115–116 von *Evangelii Gaudium* sind diese Ebenen deutlich erkennbar. Damit schwingen auch Impulse der Theologie der Befreiung mit, ohne die Ekklesiologie von Franziskus in einem expliziten Sinne als befreiungstheologisch bezeichnen zu können.

Diese besondere Akzentuierung des ekklesiologischen Schlüsselbegriffs des Volkes Gottes spiegelt sich m. E. auch im Amtsverständnis von Franziskus wieder. Es scheint, als würde er alle Insignien und Anzeichen eines „herrschaftlichen“ Petrusamtes von sich weisen. Schon in seiner ersten Vorstellung vermied er das Wort „Papst“. Aufschlussreich war auch die Feier der Übernahme der Diözese Rom, die in der Lateranbasilika stattfand. Hieß der Text bisher: „Wie der Winzer, der von oben den Weinberg überwacht, bist du in erhöhter Position gesetzt, um das Dir anvertraute Volk zu regieren und zu behüten“, so verlas der Kardinalvikar Agostino Vallini nun, dass der Papst von „diesem erwählten Ort in der Liebe allen Kirchen vorsteht und mit entschlossener Sanftheit alle auf den Wegen der Heiligkeit führt“²⁷. Es ist keine Frage, dass Papst Franziskus Autor dieser Textänderung ist. Er knüpft damit explizit an die Ekklesiologie des Liebesprimates des 1. Jahrtausends an und signalisiert damit eine klare Neuausrichtung des höchsten Leitungsamtes der Kirche.

Wieder sind darin biografische und theologische Akzente ineinander verwoben. Im Interview mit Spadaro gestand

Bergoglio ein, in der Vergangenheit als Provinzial der Jesuiten Argentinien autoritäre Züge an den Tag gelegt zu haben, die ihm Probleme verursacht haben.²⁸ Als Erzbischof von Buenos Aires habe er aber sein Amt so geführt, dass er den Rat seiner Weihbischöfe und Priester gesucht habe. Sein in Assisi artikuliertes Prinzip „Keine Leitung ohne Beratung“²⁹ zielt auf eine synodale Stärkung der Leitungsvorgänge der Kirche und auf eine Reform der bisherigen Entscheidungsbefugnisse des Hl. Stuhls zugunsten der Bischofskonferenzen. „Man muss gemeinsam gehen: Volk, Bischöfe, Papst. Synodalität muss auf verschiedenen Ebenen gelebt werden.“³⁰ So favorisiert Bergoglio eine „heilsame „Dezentralisierung““³¹.

Die vatikanischen Einrichtungen versteht Papst Franziskus als Dienststellen, nicht als „Zensurstellen“³². Das betrifft auch das päpstliche Lehramt, von dem man nicht zu allen Fragen „eine endgültige oder vollständige Aussage“³³ erwarten muss. Mehr noch: Es geht ihm darum, dass die lehramtliche Verkündigung den Eindruck erweckt, sich nicht nur mit den Fragen der Abtreibung, der homosexuellen Ehen und mit Verhütungsmethoden zu befassen. „Die Lehren der Kirche – dogmatische wie moralische – sind nicht alle gleichwertig. [...] Eine missionarische Verkündigung konzentriert sich auf das Wesentliche, auf das Nötige. [...] Wir müssen also ein neues Gleichgewicht finden, sonst fällt auch das moralische Gebäude der Kirche wie ein

²⁷ Zit. n. <http://www.katholisches.info/2013/04/08/anderung-des-textes-zur-inbesitznahme-der-kathedra-des-bischofs-von-rom-mit-folgen/> [Abruf: 27.10.2014].

²⁸ Vgl. Antonio Spadaro SJ, Das Interview (s. Anm. 8), 41 f.

²⁹ Zit. n. rv, 4.10.2013.

³⁰ Antonio Spadaro SJ, Das Interview (s. Anm. 8), 54.

³¹ EG 16.

³² Antonio Spadaro SJ, Das Interview (s. Anm. 8), 54.

³³ EG 16.

Kartenhaus zusammen, droht, seine Frische und den Geschmack des Evangeliums zu verlieren.“³⁴

Die ökumenischen Aspekte eines solchen Primats- und Leitungsverständnisses liegen auf der Hand. Franziskus erwähnt dies denn auch ausdrücklich und lebt es bisher eindrucksvoll in den Begegnungen mit den Vertretern anderer Konfessionen und Religionen vor, ohne dass es bisher zu substantiellen Einigungen auf ökumenischer Ebene gekommen wäre.

Fasst man also die Frage nach dem Kirchenbild zusammen, kommt man zu folgendem Ergebnis:

- Franziskus' Kirchenbild ist grundlegend geprägt von der Vision einer Kirche, die an die Peripherie geht, sich als Kirche der Armen versteht und bereit ist, das Leiden, die Verwundbarkeit auf sich zu nehmen.

- Franziskus nimmt von diesem Primat einer heilenden, barmherzigen Kirche den Maßstab für ihr Selbstverständnis von Dienst und Amtsausübung.

- Franziskus verortet die strukturellen Aspekte auf die zweite Ebene, deren erste: die personale-spirituelle Ebene, unweigerlich auf Entscheidung, Umkehr, Neuausrichtung hindrängt.

- Die strukturellen Aspekte sind Franziskus allerdings nicht „sekundär“ in dem Sinne, dass sie weniger wichtig sind. In EG 202 sagt er über die strukturellen Ursachen der Armut, dass deren Aufhebung keine Wartezeit zulässt. Solange die Probleme der Armen nicht gelöst sind,

lässt sich „letztlich überhaupt kein Problem“ auf der Welt lösen.

3 Die Krise der Katholischen Kirche und ihre Reform

Mit jedem neuen Pontifikat sind Erwartungen nach einer Reform der Katholischen Kirche verbunden. Dies mag wohl zu allen Zeiten so gewesen sein, denn die Kirche ist zu keiner Zeit auf vollkommene Weise die Kirche Jesu Christi. Als Werkzeug und Zeichen für die innigste Verbindung Gottes mit dem Menschen (LG 1) hat sie Anteil an der Vollkommenheit Gottes, aber ihre Heiligkeit ist immer zugleich eine, die mit ihrer Sündigkeit untrennbar verbunden ist. So ist der tiefe Wunsch nach einer Kirche, die authentisch ist und ihre Sendung im besten Sinne des Wortes erfüllt, legitim und gut.

Und dennoch scheiden sich die Geister bereits an der Frage, worin denn die Krise der Kirche von heute liege.³⁵ Es gibt keinen Konsens über ihren Zustand und schon gar keinen Konsens über dessen Reform und Heilung. An dieser Stelle kann freilich keine umfassende Analyse zu dieser Frage angestellt werden. Seit vielen Jahren wird ein ganzes Bündel an Krisenphänomenen genannt und diskutiert: Die Kirche leide an einer Krise der Kommunikation, einer Krise der Strukturen, der Leitung, der Glaubwürdigkeit, einer fundamentalen Glaubenskrise usw. Aus dieser heterogenen und je nach Standort abhängigen Sicht-

³⁴ Antonio Spadaro SJ, Das Interview (s. Anm. 8), 51.

³⁵ Schon der Begriff der „Krise“ selbst findet keine ungeteilte Zustimmung. Niklas Luhmann etwa würde den Begriff der Krise nur für strukturell und zeitlich überschau- und bewältigbare Problemkonstellationen verwenden. Die Religionen in der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft, allen voran das Christentum, leiden aber weniger unter einer solchen „Krise“, sondern viel mehr unter dem fundamentalen Problem der strukturellen Passung an eine völlig anders geartete Form der Gesellschaft.

weise möchte ich zwei Herausforderungen in den Blick nehmen, die sich unbeschadet ihrer Strittigkeit in der Reform als zentral erwiesen haben.

Die eine Herausforderung liegt in der theologisch und institutionell nie wirklich einlösbaren *spirituellen Krise der Kirche*. Sie ergibt sich aus dem Anspruch, dass Kirche selbst immer nur in beschränkter und oft höchst unzureichender Weise den Heilswillen Gottes mit der Menschheit bezeugt und dessen Konsequenzen in ihren bekennenden, diakonischen und sakramentalen Vollzügen vermittelt. Wenn die Kirche kein Selbstzweck ist, sondern das Instrument und Sakrament der göttlichen Liebe zu den Menschen (vgl. LG 1), dann steht jeder einzelne Christ und jede Zeit je neu vor der Frage, wie diese Liebe in und durch Kirche Resonanz erhält. Ob der schöpferische und weltverändernde Geist Gottes sich Plausibilität verschaffen kann, hängt sicher nicht an Meinungsumfragen und Erfolgsmeldungen. Aber ohne Zweifel sind in der Geschichte der Kirche „fette und magere Jahre“ festzustellen. In den westlichen Ländern scheinen die mageren Zeiten angebrochen zu sein.

Die spirituelle Kompetenz der Kirche auf all den unterschiedlichen Ebenen scheint in einem großen Ausmaß in Frage gestellt zu sein. Der Zeithistoriker und Gründer der Gemeinschaft Sant'Egidio, Andrea Riccardi, hält den immensen Mangel an Hoffnung für den eigentlichen spirituellen Krisenkern der Kirche (aber auch Europas): „Heute tendiert es eher zu einer Haltung der Gleichgültigkeit und der Resignation. Man kann nichts verändern, so

denkt man; die ökonomischen Ressourcen sind nicht vorhanden; es fehlt die Macht und vor allem ist Veränderung nicht nötig.“³⁶ Riccardi weiß sich in seiner Analyse besonders von den Gedichten eines Pater David Maria Turollo motiviert, der von einer „Senilität des Geistes“³⁷ spricht, die das christliche Volk heute im Griff hat. In ihm herrsche ein Geist der Gleichgültigkeit und der Schwermut vor. Diese ergraute Kirche ist aber kein Phänomen des Alters, sondern des Fehlens von Hoffnung.

In der Tat scheint die westliche Kirche vor einer tiefen Ratlosigkeit zu stehen. Es fehlt ihr weitgehend an Esprit, an geistiger Frische und Energie, den Zeichen der Zeit mit innovativen, mutigen, kreativen neuen Formen und Antworten des Christseins zu begegnen. Jetzt, da die Schubkraft der christlichen Milieus erschöpft ist, da die Traditionen nicht mehr tragen, sondern als Last und Fremdheit empfunden werden, zeigt sich eine große Ratlosigkeit vor den Herausforderungen einer säkularen, aber vor allem konsumistischen und egozentrischen Gesellschaft. Diese Krise der Kirche scheint ein epochales Phänomen zu sein, das nicht weniger verlangt als eine „Neuerfindung“ des Christentums in einem „säkularen Zeitalter“, das sich, folgt man den Analysen von Charles Taylor, fast ausschließlich auf die Werte eines exkludierenden (d.h. jeglichen Transzendenzbezug ausschließenden) Humanismus beschränkt.³⁸

Das andere Krisenphänomen der Katholischen Kirche ist struktureller Art, das als unvermeidbares Folgeproblem des Zweiten Vatikanischen Konzils zu betrach-

³⁶ Andrea Riccardi, *Franziskus. Papst der Überraschungen. Krise und Zukunft der Kirche*, Würzburg 2014, 38.

³⁷ David M. Turollo, *Uomini senza rimorsi*, in: *ders.*, *Il sapore del pane*, Milano 2002, 11.

³⁸ Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2011.

ten ist. Das Konzil hat neben vielen „Baustellen“ vor allem zwei „kirchenorganisatorische“ Herausforderungen ausgelöst, die bis heute nicht gelöst sind, sondern von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich weiter zuspitzen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ein grundlegend neues „Kirchenbild“ entwickelt, und zwar das *Bild von der Kirche als Volk Gottes*. Was das aber für das Verhältnis von Weltkirche und Ortskirche einerseits und für das Verhältnis von gemeinsamem und besonderem Priestertum bedeutet, das hat das Konzil nicht näher geklärt.

Im Großen und Ganzen aber sind alle pastoralen und ekklesiologischen Krisen der Katholischen Kirche Ausdruck dieser theologisch und rechtlich ungelösten Konsequenzen aus dem II. Vatikanum. So visionär die Vorstellung von Kirche als Volk Gottes und hierarchischer Ordnung ist, so sehr fehlt ihr bis heute eine glaubwürdige und organisatorisch erkennbare Abbildung dieser „Volk-Gottes-Ekklesiologie“. Die grundlegende Einheit von Kirche vor aller hierarchischen Ausdifferenzierung verlangt intrinsisch (!) eine andere Konzeption des hierarchisch gegliederten besonderen Priesteramtes in Bezug auf das allgemeine Priesteramt, das allen Gläubigen zukommt. Die ontologische Differenzierung ist keine Lösung (LG 12), sondern eine Verschleierung des Problems. Es geht in Wahrheit nicht um Wesens-Ontologie, sondern um eine Theologie der Repräsentation Christi, es geht um „Beziehungs-Ontologie“. Wie kann diese jenseits von sakramentalem Ontologismus und organisationslogischem Funktionalismus im sakramentalen Amt zum Ausdruck gebracht werden? Darauf müssen Theologie und Lehramt eine Antwort finden, wenn dieses Problem gelöst sein will.

Die zweite Grundkrise struktureller Art ist das *Verhältnis von Weltkirche und*

Ortskirche, das Verhältnis von Papst und Bischöfen und die institutionell-organisatorische Gestalt dieser Beziehung. Unter den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. kam es zu einer sehr starken Re-Zentralisierung der Kirchenführung. Die Ortskirchen wurden entmachtet, die Lösung eines Großteils der pastoralen Probleme hat Rom an sich gezogen. Das ist nicht nur Ausdruck eines machtbewussten Zentralismus, sondern auch Folge einer globalisierten Welt, wo alles, was in den Ortskirchen vor sich geht, auf dem Weg der neuen Medien im Zentrum der Weltkirche ankommt und sie betrifft. Solange die horizontalen Spielräume schlicht aus Informationsmangel geschützt sind, wie das in der Vergangenheit der Fall war, konnten für viele Probleme „Vor-Ort-Lösungen“ gefunden werden. Wo aber die Ortskirchen durch neue mediale Technologien plötzlich unter Dauerbeobachtung stehen, neigt die Zentrale dazu, eine für alle geltende Lösung anzuordnen. Dieses Problem kann aber nur die Amtskirche, d.h. in erster Linie der Papst und die Bischöfe, selbst lösen, indem sie einen sinnvollen Modus der Dezentralisierung von Macht finden. Das allerdings klingt leichter als es ist, denn Macht tendiert nicht zu ihrer Selbstbegrenzung, sondern zu ihrer Selbstverstärkung. Wird Entscheidungsmacht aber nach unten abgegeben (z.B. Auswahl der Bischöfe; stärkere Autonomie der Bischofskonferenzen etc.), müssen die Bischöfe auch bereit sein, die negativen Folgen von Entscheidungsmacht in Kauf zu nehmen.

Kurzum: Die heißen Eisen der Kirchenreform: Zentralismus, Entscheidungsbefugnisse, synodale Mitbestimmungsrechte, Zulassungsbedingungen zum Amt, Positionierung der Kirche gegenüber drängenden Fragen der Sexualethik, der Ehe,

der Bioethik usw. werden einen zum Teil langen Diskussions- und Entscheidungsprozess in Anspruch nehmen, bevor Reformen in die Tat umgesetzt werden können.

4 Reformmaßnahmen im Pontifikat von Papst Franziskus

Als Papst Franziskus sein Amt antrat, begründete er seine Wahl mit der Erwartung des Konklaves, dass er Reformen einleite, welche die administrative Krise des Vatikans (Stichwort: Vatileaks) lösen und auf die Herausforderungen der Weltkirche Antworten geben solle. Papst Franziskus hat begonnen, beide Erwartungen in die Tat

umzusetzen. Ein erstes Aufsehen erregendes Reformzeichen war die Bestellung eines achtköpfigen Beratergremiums (die so genannte „K-8-Gruppe“), das ihm als permanenter Rat zur Seite steht. Inzwischen hat sich diese Gruppe, in der Kardinäle aus allen Kontinenten und nur ein Kurienkardinal Mitglieder sind, regelmäßig alle 2 bis 3 Monate getroffen und übernimmt die organisationslogistische Funktion einer Art „Steuerungsgruppe“ der Kirchenreform.

Zu den vorrangigen Aufgaben zählte dabei die Neuorganisation der Vatikanbank, die durch ihre Aktivitäten einen zweifelhaften Ruf erhalten hat. Diese Reform ist inzwischen weitgehend abgeschlossen. In den dunklen Schatten der Missbrauchsskandale versuchte Franziskus Licht durch eine Päpstliche Kommission zum Schutz von Minderjährigen zu bringen, die den Papst, die römischen Ämter, die Ortskirchen und Ordensgemeinschaften berät. Zudem sind die Rechtsnormen bei Pädophilievergehen drastisch verschärft worden: Verdopplung der Verjährungsfrist, Anerkennung der jeweiligen staatlichen Straf- und Zivilrechtsordnungen, Präventionsmaßnahmen seitens der Bischofskonferenzen.

Es ist zu erwarten, dass weitere Reformen der Kurie und des Vatikans im Laufe der kommenden Jahre schrittweise umgesetzt werden. Zielvorgabe des Papstes ist die Vision, den Vatikan als Dienstleistungsorganisation der Weltkirche auf das Gedeihen und Wirken der Ortskirchen auszurichten: „Die römischen Dikasterien (Kongregationen, Räte und die anderen Ämter) stehen im Dienst des Papstes und der Bischöfe. Sie müssen den Ortskirchen helfen oder den Bischofskonferenzen. Es sind Einrichtungen des Dienstes.“³⁹

Weiterführende Literatur:

Antonio Spadaro SJ, Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2013: Das Aufsehen erregende Interview gibt im O-Ton die Person und das Denken von Papst Franziskus wie kein anderes Buch wieder.

Papst Franziskus, Predigten aus den Morgenmessen in Santa Marta, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2014: Die berühmten „Predigten“ des Papstes sind nun auch auswahlweise in Buchform nachlesbar. Eine wahre Fundgrube für Anregungen und Hintergründe zu Bergoglios Spiritualität.

Andrea Riccardi, Franziskus. Papst der Überraschungen. Krise und Zukunft der Kirche, Würzburg 2014. Dem Gründer der Gemeinschaft Sant'Egigio ist eine der besten Darstellungen von Person und Pontifikat Jorge Mario Bergoglios im Kontext der großen kirchlichen Herausforderungen gelungen.

³⁹ *Antonio Spadaro SJ*, Das Interview (s. Anm. 8), 53 f.

Damit verbunden ist eine Dezentralisierung der kirchlichen Organisationsstruktur, die Papst Franziskus explizit ins Auge gefasst hat. Dieses Projekt ist allerdings eine Herkulesaufgabe, denn sie bedeutet eine organisatorische Reform der Katholischen Kirche, die auch tief in ihre Rechtsstruktur hineingreift. Dazu müssten etwa die Bischofskonferenzen mit erweiterten Kompetenzen ausgestattet werden. Wenn der Vatikan vom Subsidiaritäts- und nicht mehr vom Zentralitätsprinzip ausgehen würde, hieße das, dass viele Entscheidungen, wie etwa Bischofswahlen in den Kompetenzbereich der Bischofskonferenzen verlegt werden müssten. Diesbezüglich wurden aber noch keine Maßnahmen gesetzt. Was die Auswahl der Bischöfe anlangt, so wurde oben bereits darauf hingewiesen, dass sich Papst Franziskus pastoral fähige, Menschen begleitende und persönlich integre Priester wünscht. Die bisherigen Bischofsernennungen zeigen keine Ausschläge in die Extreme, aber auch noch keine neuen Personen, mit denen charismatische, mutige Kirchenmänner in die Leitungsgämter gehoben würden. Um also diese Reformideen umzusetzen, wird Papst Franziskus Foren schaffen müssen, wo deren Umsetzung in Gang gebracht und sichergestellt wird.

Kurzum: Einige organisatorische Reformen sind in Angriff genommen worden, und zwar vor allem jene, die in die unmittelbare exekutive Leitungsmacht des Papstes fallen. Die Informationen, die jeweils nach den „K-8-Treffen“ an die Öffentlichkeit gegeben werden, zeigen aber, dass weitere Reformen folgen werden.

Was die großen pastoralen und theologischen Herausforderungen der Kirche

anlangt, so hat Franziskus das Modell der Bischofssynoden gewählt, um hier wichtige Prozesse in Gang zu bringen. Anfang Oktober 2014 fand die erste von zwei Bischofssynoden zum Thema Familie statt. Nach einem Jahr der Vorbereitung war die außerordentliche Synode der erste Lackmustest, ob es tatsächlich zu einem Kulturwechsel in der Kommunikationsweise der kirchlichen Hierarchie kommt. Und in der Tat hat diese Synode viele Bischöfe regelrecht begeistert. Der Papst selbst hat die Teilnehmer aufgefordert, frei zu sprechen und alles zu sagen, was sie sagen wollen. Er garantierte ein Klima des offenen Meinungsaustausches. Er änderte die Methode des synodalen Geschehens, zuerst auf induktivem Weg die Realität wahrzunehmen. Offenkundig ist der Papst hier inspiriert von der lateinamerikanischen Praxis, im Dreischritt von Sehen-Urteilen-Handeln die Reformen umzusetzen. Dementsprechend aufhorchen ließen die ersten öffentlichen Informationen seitens des synodalen Berichterstatters Kardinal Erdö, der etwa in Bezug auf die Frage der Homosexuellen eine wohlwollende und einladende Haltung der Synodenbischöfe bezeugte.

Die erste größere Enttäuschung folgte dann bei der Abstimmung des Synodensapiers, das derzeit als Arbeitsgrundlage den Bischofskonferenzen zur Verfügung steht.⁴⁰ Vorschläge der Beurteilungs- und Haltungsänderung gegenüber vorehelichen bzw. nichtehelichen Lebensgemeinschaften, homosexuell veranlagten Menschen, wiederverheirateten Geschiedenen haben die notwendige Zweidrittel-Mehrheit nicht erreicht. So wird die Bischofssynode im Herbst 2015 unter Beweis stellen

⁴⁰ Siehe die einschlägigen Kommentare in der Presse nach Abschluss der Synode am 20. Oktober 2014.

müssen, ob die Kirche zu grundlegenden Reformen bereit ist oder nicht. Vor allem wird sich dann zeigen, wie Papst Franziskus darauf reagiert, wenn ihm die Bischöfe seinen expliziten Reformwillen vereiteln.

Die Bischofssynode 2016 soll dem Thema der kirchlichen Berufungen gewidmet sein. Auch hier sind Reformthemen verborgen, die seit Langem einer Lösung harren: die Frage des Pflichtzölibats, die Frage der Legitimierung der pastoralen Dienste durch „Laien-TheologInnen“, die wiederum strittige Themen der Sakramentspendung, der Predigt, der Pfarrleitung usw. berühren.

Somit lautet die Frage nicht, ob Papst Franziskus Reformen will oder nicht, sondern welche Reformen er – auch angesichts seines hohen Alters – tatsächlich umsetzen kann. Er selbst setzt dabei auf eine „Theorie“ der Reform, die er sowohl von Papst Johannes XXIII. und Paul VI. übernommen als auch aus seinen Erfahrungen als Koordinator bei der CELAM-Konferenz in Aparecida gewonnen hat: Reformen nicht durch autoritative Entscheidungen, sondern durch einen synodalen Prozess in Gang zu bringen. Hier schätzt Franziskus m.E. die Chancen realistisch ein: Eine nachhaltige und nach unten durchgreifende Reform ist nur erfolgreich, wenn sie – wie das II. Vatikanum – von einem gemeinsamen Reformprozess der ganzen Kirche getragen ist. Der Prozess der Reform, das synodale Verfahren der Diskussion, Beratung und Entscheidung ist wichtiger als vorweggenommene Lösungsvorschläge. Darum ist die Aussage der

deutschen Auditorin bei der Synode, Ute Eberl, aufschlussreich, wenn sie die Abschlussworte von Franziskus auf der Synode so zusammenfasst: „So, jetzt macht eure Hausaufgaben, es muss jetzt weitergehen! Das ist keine Zeit zum Ausruhen, sondern jetzt geht es weiter. Das Hervorragende: Er hat zum Schluss gesagt: Ich bin Papst und ich Sorge dafür, dass ihr hier miteinander streiten könnt, ihr müsst keine Sorgen haben, dass die Kirche auseinanderbricht oder dass irgendetwas passiert, ich garantiere das. Ich bin da, ihr dürft euch auch richtig heftig streiten.“⁴¹

Genau diese Sorge, dass die Kirche im Streit um die Reformen auseinanderbricht, hat Papst Franziskus entschärft. Er ist somit kein Brandsatz, sondern der Mentor eines Reformprozesses, in dem er als Papst derzeit eine moderierende und keine autoritäre Rolle (im Sinne von Entscheidungsautorität) einnehmen will. Seit 1965 gab es keine so große Chance auf Reformen wie heute.

Der Autor: Franz Gruber, Dr. theol., geb. 1960, seit Herbst 2014 Rektor der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, ist Professor für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Bis zum Jahr 2012 war er Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift; Publikationen: *Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn*, Regensburg 2011; zusammen mit Ansgar Kreutzer (Hg.): *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (QD 258), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

⁴¹ rv, 21.10.2014.

Friedhelm Hengsbach SJ

Die „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus

♦ „*Evangelii Gaudium*“ (EG) hat Aufsehen erregt. Auffallend ist in diesem Zusammenhang die harsche Kritik von Journalisten in Bezug auf die darin enthaltenen Aussagen des Papstes zum Wirtschaftssystem. Der Autor dekonstruiert diese und weist auf das mehrfache prophetische Nein des Papstes hin, der das Wirtschaftssystem als menschenverachtend beschreibt und die zu zunehmenden sozialen Spaltungen führende Macht des Gelds thematisiert. Eingebettet sind die Aussagen von EG zum Wirtschaftssystem in den Gesamtkontext einer Option für die Armen. Die Leser werden geradezu aufgefordert, Religion aus den Privatbereichen herauszuholen und in der Öffentlichkeit die soziale Dimension des Glaubens für die Armen und Bedrängten in Wort und Tat sichtbar werden zu lassen. (Redaktion)

Über das programmatische Apostolische Schreiben „*Evangelii gaudium*“ des Papstes Franziskus, das er wenige Monate nach seiner Wahl veröffentlicht hat, sind deutsche Wirtschaftsjournalisten hergefallen. Dabei haben sie sich fast ausschließlich an neun der 270 Seiten umfassenden Schrift festgebissen.¹ Sie haben dem Papst vorgeworfen, dass er einen „besonders grobschlächtigen Antikapitalismus“² vertrete. Zwar stehe in vielen Zeitungen, „der Papst verdamme den Kapitalismus“, tatsächlich befürworte er auch „zentrale Elemente des Kapitalismus“³. Mit seiner „ungewöhnlich harschen Kritik am Kapitalismus“ meint er „offensichtlich den ‚Weltkapitalismus‘“⁴. „Einige Absätze

wirken, als wolle der Papst den Kapitalismus abschaffen“, aber es werde nicht deutlich, „ob der Papst den gesamten Kapitalismus kritisiert oder nur den Finanzkapitalismus, ob er beides für das Gleiche hält“⁵.

Dabei taucht das Wort „Kapitalismus“ an keiner einzigen Stelle des Schreibens auf. Dagegen verwendet der Papst Formulierungen wie „die vergötterten Mechanismen des herrschenden Wirtschaftsystems“ oder „das gesellschaftliche und wirtschaftliche System“; er spricht von „diesem System“, „vom System“, von der „Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht“ oder von den „Mechanismen der augenblicklichen Wirtschaft“⁶.

¹ Vgl. Friedhelm Hengsbach, Der Papst irrt – der Papst hat recht. „*Evangelii gaudium*“ in der Sicht von Ökonomen, in: Herder Korrespondenz 68,3 (2014), 119–124.

² Rainer Hank, Die Kirche verachtet die Reichen, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 1.12.2013, 32.

³ Marc Beise, Der Papst irrt, in: Süddeutsche Zeitung, 30.11./1.12.2013, 26.

⁴ Rüdiger Jungblut, Der Papst und die Wirtschaft, in: Die Zeit, 12.12.2013, 31.

⁵ Ulrike Herrmann, Der Papst und das Kapital, in: Die Tageszeitung, 20.12.2013, 12.

⁶ Papst Franziskus, Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, Nr. 54, 59, 56 u. 203, 59, 55, 60.

1 Einwände der Wirtschaftsjournalisten

Die Resonanz, die das Apostolische Schreiben des Papstes in der medialen Öffentlichkeit ausgelöst hat, war ungewöhnlich. Zwei leitende Redakteure derselben Zeitung, nämlich Marc Beise und Heribert Prantl⁷ sahen sich im Abstand einer Woche zu extrem unterschiedlichen Reaktionen veranlasst. Ihnen sind andere gefolgt, welche die pointierten Formulierungen des Papstes für übertrieben hielten, etwa die „absolute Autonomie der Märkte und die Finanzspekulation“ (56; 202), den „Fetischismus des Geldes“ (55), das gesellschaftliche und wirtschaftliche System, das „an der Wurzel ungerecht ist“ (59), „Diese Wirtschaft tötet“, Ausgeschlossene „sind nicht ‚Ausgebeutete‘, sondern Müll, ‚Abfall‘“ (53).

Der Papst, der zum Dialog einlädt, reizt zum Widerspruch. „Man muss ihm widersprechen“, meint Marc Beise. „Der Papst mit seinem Generalangriff auf das ‚herrschende System‘ differenziert nicht“. Ulrike Hermann hält die Sprache des Papstes für wolkig: „So stark seine Worte sind – so schwach ist die Analyse“. Sie erschöpfen sich, empfindet Robert Grözinger, „in einer vagen, substanzarmen Klage gegen allzu freie Märkte“⁸.

Dem Papst wird erwidert, dass er von der Wirtschaft wenig versteht. „Franziskus zeigt wenig Verständnis für das, was in der Wirtschaft vorgeht und was sie ausmacht“, schreibt Rüdiger Jungblut. Das wütend vorgebrachte Beispiel eines alten Mannes, der auf der Straße unerwähnt erfriert, während das Fallen der Börsenkurse um zwei Punkte aufmerksam registriert wird,

sei kein einleuchtendes Argument. Ebenso wenig lasse sich ein Zusammenhang herstellen zwischen den Menschen, die Hunger leiden, und denen, die Nahrungsmittel wegwerfen. Die Wirtschaft sei nicht vom Kampf geprägt, sondern vom „Gesetz des Besseren“. Wirtschaftliche Macht, die es unbestritten gebe, werde verteilt zwischen innovativen Unternehmern und solchen, die den Vorsprung einholen. Solidarität könne die Funktion des Geldes nicht ersetzen. Geld schaffe Vertrauen in unübersichtlichen Situationen, um die Tauschpartner kooperationsbereit zu machen. Die Ungleichverteilung sei Antriebsmotor wirtschaftlichen und zivilisatorischen Fortschritts, aber dieser Prozess verlaufe nicht synchron.

Dem Papst werden zwei widersprüchliche Fehltritte über das Verhältnis des Christentums zur modernen Wirtschaft vorgeworfen. Rainer Hank erkennt in dem Apostolischen Schreiben einen Rückfall in die Utopie des frühkirchlichen Kommunismus. „Das Christentum hatte immer schon ein äußerst distanziertes Verhältnis zum Privateigentum und verabscheute den Reichtum.“ Die Apostel hätten die Armut gepredigt – keine gute Voraussetzung, um eine marktwirtschaftliche Ordnung, Wettbewerb, unternehmerische Kaufleute und Profit positiv zu bewerten. Im Gegensatz dazu bemängelt Robert Grözinger, dass der Papst nicht begreife, wie sich gerade in Europa, der Kernregion des Christentums, zugleich eine hohe Wertschätzung der Arbeit, des Gewerbes, des Handels und der kapitalistischen Wirtschaft durchgesetzt habe. „Die Äußerungen des 266ten Papstes sind repräsentativ für die moderne

⁷ Heribert Prantl, Kapitalismus tötet?, in: Süddeutsche Zeitung, 7./8.12.2013, 22.

⁸ Robert Grözinger, Das christliche Herz der Marktwirtschaft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.12.2013, 18.

Unkenntnis vieler Christen über die politische Ökonomie einer wirklich freien Marktwirtschaft und wie diese aus ihren Glaubensgrundsätzen erwächst.“

Franziskus kommt vom Ende der Welt. „So spiegelt sich in seinen Schilderungen und Appellen vor allem die dramatische Wirtschaftsgeschichte Argentiniens seit dem Ende der Militärdiktatur“⁹, gibt Daniel Deckers zu bedenken. Doch die Verhältnisse in Argentinien dürften weder auf andere marktwirtschaftlich orientierte Länder Lateinamerikas noch auf die Weltwirtschaft insgesamt übertragen werden. Ähnlich verweist Marc Beise auf die selektive Wahrnehmung des Papstes: „Der frühere Erzbischof von Buenos Aires lässt sich offensichtlich von seinen Erfahrungen in Lateinamerika leiten. Aber er benennt das nicht.“ Rainer Hank sieht den regionalen Blick des Papstes zusätzlich von der „in Lateinamerika verbreiteten spätm marxistischen ‚Theologie der Befreiung‘ geprägt. Darin gehe es nicht darum, die Armen aus ihrer Armut zu befreien und zu bereichern, sondern eher „um eine mal vage, mal konkret ausgemalte Umwälzung der Wirtschaft in Richtung einer sozialistischen Gesellschaft der Gleichen.“

Wiederholt ziehen die Journalisten einen Verteidigungsring um die soziale Marktwirtschaft in Deutschland – „man darf sie auch Kapitalismus nennen“. Die Zustände, die der Papst beschreibt, erinnern Marc Beise an manchen afrikanischen Staat oder an Russland nach dem Ende des Sowjetstaates. „In Deutschland beispielsweise, um damit anzufangen, sieht die Welt anders aus.“ Dem Land gehe es gut, noch nie seien so viele Menschen erwerbstätig gewesen. Unternehmer folgten praktisch dem Verfassungsgebot: „Eigen-

tum verpflichtet.“ Gewerkschaften dächten an das große Ganze. Auch in Deutschland gebe es Not, aber bloß als marginale Defizite. Selbst in der Finanzkrise sollte nicht die Marktwirtschaft im Feuer stehen, sondern Fehler an einigen Stellen des Ordnungsgerüsts.

„Das zentrale Thema dieses Papstes ist die Armut“, erkennt Rüdiger Jungblut an. Aber die extreme Armut sei weltweit in den letzten 30 Jahren erheblich zurückgegangen. „China ist ein Beispiel dafür, wie Armut zurückgeht, wenn die Koordination der Wirtschaft über Märkte läuft.“ Rainer Hank wirft dem Papst vor, dass er den Armen nur Barmherzigkeit und Almosen anzubieten habe. „Dass es zur Überwindung der Armut Marktwirtschaft und Kapitalismus braucht, kann dieser Papst nicht sehen.“ Und Ulrike Herrmann schreibt: „Es war nicht die Kirche, die viele Menschen aus der Armut herausgeführt hat – sondern die Industrialisierung.“ Der Wohlstand der Bevölkerung sei gerade jenem Kapitalismus zu verdanken, der von Franziskus angeprangert wird.

Der Wirtschaftsethiker Ingo Pies identifiziert Verständigungsprobleme zwischen medialer Öffentlichkeit und kirchlicher Sozialverkündigung. Er fragt, wieso das Dokument des Papstes als absolut marktfeindlich eingeschätzt werde, was gar nicht der Fall ist. Seine Erklärung: Der Papst richtet seine Worte an katholische Christen, und zwar in einer Argumentation, die voraussetzungsreich, theologisch-sozialpastoral aufgeladen und Teil einer spezifischen Begriffsgeschichte ist. Zudem bediene er sich einer extrem bilderreichen Sprache. Für ein richtiges Verständnis des Schreibens sei es wichtig, „dass man die hier vorliegende kirchliche Binnen-

⁹ Daniel Deckers, Der Globalisierungskritiker, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.11.2013, 8.

kommunikation nicht mit einer gesellschaftlichen Außenkommunikation wechselt“¹⁰.

2 Sichtweise und Urteil des Apostolischen Schreibens

Die Wirtschaftsjournalisten sind fast ausschließlich auf einen Ausschnitt des Dokuments fixiert. Folglich haben sie dessen Aussageabsicht, zentralen Inhalt und Adressaten aus dem Blick verloren. Der Papst wendet sich an die katholischen Christen. Er wünscht sich ein Herausgehen der Kirche aus ihrer Selbstbespiegelung und eine Hinwendung zu den Armen dieser Welt. Er möchte eine Etappe der Verkündigung des Evangeliums einleiten, die in der Freude an Gott wurzelt und eine soziale Dimension einschließt.

2.1 Gliederungsentwurf und finaler Aufbau

Dem Schreiben liegt ein Gliederungsentwurf zugrunde, der sieben Punkte enthält: eine Kirche im Aufbruch, die Versuchungen der in der Seelsorge Tätigen, die Kirche als Volk Gottes, die Predigt und ihre Vorbereitung, die soziale Eingliederung der Armen, der Friede und der soziale Dialog (17). In die finale Gliederung mit fünf Kapiteln sind beachtliche Ergänzungen und Umstellungen eingefügt, unter denen ich zwei für besonders bemerkenswert halte, weil sie vor allem der Kirche „ad extra“, in ihrer Beziehung zur Gesellschaft gelten. Im zweiten Kapitel ist ein Abschnitt über einige Herausforderungen in der Welt von heute eingefügt, der vor allem jene heftige Kritik

ausgelöst hat. In das vierte Kapitel, das eine programmatische Überschrift erhalten hat, nämlich „Die soziale Dimension der Evangelisierung“, sind zwei Ergänzungen eingetragen worden: Das Verhältnis von Glauben und sozialem Engagement sowie vier Grundsätze des gesellschaftlichen Zusammenhalts, die überraschen.

2.2 Prophetische Kritik des gesellschaftlichen Rahmens

Zu Beginn des Zweiten Kapitels sichert sich der Papst gegen mögliche Missverständnisse ab: Er sieht es nicht als seine Aufgabe an, „eine detaillierte und vollkommene Analyse der gegenwärtigen Wirklichkeit zu bieten“ (51). Es geht ihm darum, die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen, sie im Licht des Evangeliums zu unterscheiden und in der Kraft des Heiligen Geistes zu beurteilen. Das Urteil über den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kontext der Evangelisierung gipfelt in einem vierfachen, radikal zugespitzten prophetischen „Nein“.

Das erste Nein gilt einer Wirtschaft, die ausschließt und eine wachsende Ungleichheit der Einkommen erzeugt. Ausschluss sei beispielsweise, „dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht“. Soziale Ungleichheit bestehe darin, „dass Nahrungsmittel weggeworfen werden, während es Menschen gibt, die Hunger leiden“ (53). Gemäß dem Grundsatz der Konkurrenzfähigkeit und dem Gesetz des Stärkeren vernichte der Mächtigere den Schwächeren. Der Mensch werde zum Konsumgut, das man nutzt und wegwirft.

¹⁰ Ingo Pies, „Diese Wirtschaft tötet.“ Wirtschaftsethische Stellungnahme, Diskussionspapier 2013-28, Halle 2013, 2.

Ausgeschlossene stünden draußen, seien Müll, Abfall.

Ein zweites Nein gilt der neuen Vergötterung des Geldes. Das Geld habe eine Vorherrschaft erobert und sich eine religiöse Weihe angeeignet. Der Vorrang des Menschen werde geeignet „im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht, ohne ein wirklich menschliches Ziel“ (55). Ideologien verteidigen „die absolute Autonomie der Märkte und die Finanzspekulation“. Sie bestreiten das Kontrollrecht der Staaten und lassen eine „unsichtbare, manchmal virtuelle Tyrannei“ entstehen. Öffentliche Schulden engen den Gestaltungsspielraum der Länder ein und rauben privaten Haushalten Kaufkraft. Eine grenzenlose Gier nach Macht und Besitz verleitet zu Korruption und Steuerhinterziehung. „In diesem System, das dazu neigt, alles aufzusaugen, um den Nutzen zu steigern, ist alles Schwache wie die Umwelt wehrlos gegenüber den Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden“ (56).

Ein drittes Nein richtet sich gegen ein Geld, das regiert, statt zu dienen. Ethische Bedenken werden als bedrohlich angesehen, weil sie Geld und Macht relativieren und die menschliche Person davor bewahren, manipuliert und degradiert zu werden. Ethische Warnrufe verweisen auf einen Gott, der eine verbindliche Antwort erwartet, die außerhalb der Kategorien des Marktes steht. „In diesem Sinn rufe ich die Finanzexperten und die Regierenden der verschiedenen Länder auf, die Worte eines Weisen des Altertums zu bedenken: ‚Die eigenen Güter nicht mit den Armen zu teilen bedeutet, diese zu bestehlen und ihnen das Leben zu entziehen. Die Güter, die wir besitzen, gehören nicht uns, sondern ihnen‘“ (57). Der Papst ruft die politischen Führungskräfte zu einem Wechsel der

Grundeinstellung und zu einer Finanzreform zugunsten der Menschen. „Das Geld müsse dienen und nicht regieren“ (58).

Das vierte Nein wendet sich gegen soziale Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt. Soziale Ungleichheit und fehlende Chancengleichheit sind ein fruchtbarer Nährboden für explosive Gewalt und militärische Konflikte. Der Ruf nach mehr Sicherheit und Ordnung soll dem zuvor kommen. „Wenn die lokale, nationale und weltweite Gesellschaft einen Teil ihrer selbst in den Randgebieten seinem Schicksal überlässt, wird es keine politischen Programme noch Ordnungskräfte oder Überwachungssysteme geben, die unbeschränkt die Ruhe gewährleisten können. Dies geschieht nicht nur, weil die soziale Ungleichheit gewaltsame Reaktionen derer provoziert, die vom System ausgeschlossen sind, sondern weil das gesellschaftliche und wirtschaftliche System an der Wurzel ungerecht ist.“ Strukturelle Ungerechtigkeit hebt die Grundlagen jeden politischen und sozialen Systems aus den Angeln. Die Gewalt, die durch das Zusammenspiel von ungezügelter Konsumismus und sozialer Ungleichheit erzeugt wird, wird weder durch das Bemühen, den Armen und den armen Ländern eine ‚Erziehung‘ aufzuerlegen, die sie beruhigt und in gezähmte, harmlose Wesen verwandelt, noch durch den Rüstungswettlauf aufgelöst, „als wüssten wir nicht, dass Waffen und gewaltsame Unterdrückung, anstatt Lösungen herbeizuführen, neue und schlimmere Konflikte schaffen“ (60).

2.3 Antwort evangelisierender Praxis

Aus dem fünften und sechsten Punkt des Gliederungsentwurfs (17) ist das Vierte Kapitel mit den zwei Einschüben geworden. Ich werde im Folgenden die ersten

beiden Abschnitte des Kapitels erläutern. Der konzeptionelle Abschnitt ist stark angelehnt an Papst Paul VI.¹¹ „Das Kerygma besitzt einen unausweichlichen sozialen Inhalt“ (177). Der zweite Abschnitt enthält ein Kernanliegen des Papstes: „Die gesellschaftliche Eingliederung der Armen“.

Aus dem biblischen Zeugnis werden die „unlösbare Verbindung zwischen der Aufnahme der Verkündigung und einer wirklichen Bruderliebe“ und „die absolute Vorrangigkeit des ‚Aus-sich-Herausgehens auf den Mitmenschen‘ als eines der Hauptgebote“ (179) gefolgert. Die Antwort der Liebe sei ein konstitutives Element der kirchlichen Sendung. Sie dürfe sich nicht in einer Summe kleiner Gesten, einer ‚Nächstenliebe à la carte‘ erschöpfen, die das eigene Gewissen beruhigt. Denn das Angebot des Evangeliums „ist das Reich Gottes“. In dem Maß, wie Gott unter uns herrschen kann, „wird das Gesellschaftsleben für alle ein Raum der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Würde sein“ (180). Der Papst insistiert auf den öffentlichen Charakter der Religion, die sich nicht auf den Privatbereich beschränken lässt, um die Seelen auf den Himmel vorzubereiten. Niemand könne von uns verlangen, „dass wir die Religion in das vertrauliche Innenleben des Menschen verbannen, ohne jeglichen Einfluss auf das soziale und nationale Geschehen, ohne uns um das Wohl der Institutionen der menschlichen Gemeinschaft zu kümmern“ (183).

Die Sorge um „jeden Menschen und den ganzen Menschen“¹² wird nun auf die am stärksten vernachlässigten Mitglieder

der Gesellschaft zugespitzt. Ich will diesen Abschnitt in drei Facetten kennzeichnen.

Der Papst wünscht sich als erstes, dass die Christen als Werkzeug Gottes zur Befreiung und Förderung der Armen nicht taub sind, „den Schrei des Armen zu hören und ihm zu Hilfe kommen“ (187). Es ist der Schrei der ärmsten Völker der Erde, der Schrei derer, die am Rand der Städte oder in ländlichen Regionen ohne Land, Wohnung, Brot und medizinische Versorgung leben. Es ist der Schrei der neuen Armen, der Flüchtlinge, der Illegalen, die in privaten Haushalten arbeiten, der Frauen, die weltweit gehandelt werden, der Kinder, die zu betteln oder zu arbeiten vorgeschickt werden, und aller Arten von Lebewesen, welche die Schönheit unseres Planeten ausmachen. Diese Schreie haben eine religiöse Dimension, denn Gott selbst hat die laute Klage seines Volkes in dem Sklavenhaus und Schmelzofen Ägyptens gehört. Als die Israeliten zum Herrn schrien, gab er ihnen einen Retter. Es ist der Lohn, den die Ausbeuter den Erntearbeitern vorenthalten haben, der zum Himmel schreit.

Dann weist der Papst den Armen einen besonderen Platz im Volk Gottes zu. Es ist nötig, dass wir sie „in den Mittelpunkt des Weges der Kirche“ stellen. „Für die Kirche ist die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie.“ (198) Jesus ist aus einem abgelegenen Dorf am Rand eines großen Imperiums unter einfachen Verhältnissen groß geworden. „Denen, die unter der Last von Leid und Armut lebten, versicherte er, dass Gott sie im Zentrum seines Herzens trug.“ (197) Deshalb träumt der Papst „eine arme Kir-

¹¹ Vgl. Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* Nr. 2, Bonn 1975.

¹² Papst Paul VI., Rundschreiben „*Populorum progressio*“, in: *Bundesverband der KAB*, *Texte zur Katholischen Soziallehre*, Kevelaer 2007, Nr. 14.

che für die Armen“ (198) mit einem Gespür für freundschaftliche Nähe, liebevollen Respekt und außerordentliche religiöse Zuwendung, damit die Armen sich in jeder christlichen Gemeinde wie zu Hause fühlen. Wo ist Dein Bruder? Die Frage Gottes geht alle an. „Es gibt viele Arten von Mittäterschaft.“ (211) Viele haben Blut an den Händen aufgrund bequemer Gleichgültigkeit und schweigender Komplizenschaft.

Schließlich wird die nachhaltige Behebung der Armut angesprochen. Neben einfachen Gesten und gelegentlich großzügigen Taten verlangt der Papst eine beständige Haltung der Solidarität, die dem Leben aller Vorrang einräumt gegenüber einer Aneignung der Güter durch wenige. Aktuell dringende Hilfsprojekte mögen als provisorische Maßnahmen gerechtfertigt sein. „Solange die Probleme der Armen nicht von der Wurzel her gelöst werden, indem man auf die Autonomie der Märkte und der Finanzspekulation verzichtet und die strukturellen Ursachen der Ungleichverteilung der Einkünfte in Angriff nimmt, werden sich die Probleme der Welt nicht lösen und kann letztlich überhaupt kein Problem gelöst werden. Die Ungleichverteilung der Einkünfte ist die Wurzel der sozialen Übel.“ (202) Die gesamte Wirtschaftspolitik sollte durch ethische Impulse wie den Grundsatz der allgemeinen Bestimmung der Güter strukturiert sein. Denn der Planet gehört der ganzen Menschheit und ist für die ganze Menschheit da. Die soziale Funktion des Eigentums ist älter als das Privateigentum. Die Tatsache, „an einem Ort mit weniger Ressourcen oder einer niedrigeren Entwicklungsstufe geboren zu sein, recht-

fertigt nicht, dass einige Menschen weniger würdevoll leben.“ (190) „Wir dürfen nicht mehr auf die blinden Kräfte und die unsichtbare Hand des Marktes vertrauen. Das Wachstum in Gerechtigkeit erfordert etwas, das mehr ist als Wirtschaftswachstum, auch wenn es dieses voraussetzt; es verlangt Entscheidungen, Programme, Mechanismen und Prozesse, die ganz spezifisch ausgerichtet sind auf eine bessere Verteilung der Einkünfte, auf die Schaffung von Arbeitsmöglichkeiten und eine ganzheitliche Förderung der Armen, die mehr ist als das bloße Sozialhilfesystem.“ (204)

2.4 Auf den Schultern der Vorgänger

Papst Franziskus wurde unterstellt, dass er der traditionell ausgewogenen katholischen Soziallehre, falls er sie überhaupt kennt, skeptisch gegenüberstehe.¹³ An drei pointierten Positionen will ich zeigen, wie Papst Franziskus häufig überlesene Aussagen seiner Vorgänger aufgenommen hat.

Die Güter der Erde seien für alle bestimmt, die auf diesem Planeten leben. Niemand dürfe ausgeschlossen oder bevorzugt werden, hat Paul VI. erklärt. Diesem Grundsatz sind die Rechte des Eigentums und des Tausches untergeordnet. Jeder Mensch hat das Recht, auf der Erde das zu finden, was er braucht. „Das Privateigentum ist also für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht“¹⁴, weder Selbstzweck noch die einzig geeignete Eigentumsform, dass die Güter der Erde dazu beitragen, den ganzen Menschen und alle Menschen zu entwickeln. Die Funktion des Reichtums in seinen vielfältigen

¹³ Vgl. Rainer Hank, Die Kirche verachtet die Reichen, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 1.12.2013, 32.

¹⁴ Papst Paul VI., *Populorum Progressio*, Nr. 23.

Formen besteht darin, dass er Ressourcen zur Verfügung stellt, um den Wohlstand der Völker zu heben sowie der Ausbeutung und Ausgrenzung entgegenzuwirken.

Die Skepsis gegen freie Märkte und einen ungeregelten Wettbewerb, die von Papst Leo XIII. gegen die Vermarktung der menschlichen Arbeit geäußert wurde, hat Paul VI. auf den Welthandel übertragen. Wenn ein „freier“ Arbeitsvertrag vereinbart wird, dem Arbeitgeber und Arbeitnehmer zwar zustimmen, aber die Verhandlungsposition beider Partner extrem ungleich ist, garantiert die formale Freiheit des Vertragsabschlusses nicht die Gerechtigkeit des Vertragsinhalts. Dies „gilt ebenso von internationalen Verträgen: Eine Verkehrswirtschaft kann nicht mehr allein auf die Gesetze des freien und ungezügelter Wettbewerbs gegründet sein, der nur zu oft zu einer Wirtschaftsdiktatur führt.“¹⁵ Solange der internationale Handel unter extrem ungleichen Verhandlungsbedingungen abgewickelt wird, ist die freie Zustimmung der Vertragspartner noch keine Garantie dafür, dass die Ergebnisse ihrer Verträge dem Leitbild der Gerechtigkeit entsprechen.

Eine kritische Diagnose des Kapitalismus unmittelbar nach dem Börsenkrach von 1929 hat Pius XI. mit scharfer Feder vorgelegt. Die Zusammenballung von Finanzkapital und wirtschaftlicher Macht in den Händen einzelner sei das Ergebnis einer uneingeschränkten Wettbewerbsfreiheit, die am Ende zu ihrer Selbstaufhebung führt. Daraus folgten ein gnadenloser Machtkampf innerhalb der Wirtschaft und ein Kampf der wirtschaftlich Mächtigen, um die staatliche Sphäre zu erobern und

den Staat zum Spielball der eigenen Interessen zu machen. Schließlich komme es zu einem Machtkampf der Staaten untereinander, der in einem „Imperialismus des internationalen Finanzkapitals“¹⁶ endet.

Nach der friedlichen Revolution und dem Zerfall des real existierenden Sozialismus stellte Johannes Paul II. die Frage, ob der Kapitalismus Recht habe, nur weil er gesiegt hat. Als einzige Form wirtschaftlicher Organisation sicher nicht, solange Formen der Ausgrenzung, Ausbeutung und Unterdrückung in den Entwicklungsländern und Arten menschlicher Entfremdung in den Industrieländern existieren. Und solange diejenigen, über welche die wirtschaftliche Entwicklung hinweggeht, weithin Randexistenzen bleiben und viele andere in einem Milieu leben, wo der Kampf um das nackte Überleben unter den erbarmungslosen Bedingungen der Gründerzeit des Kapitalismus absoluten Vorrang hat. Trotz der großen Veränderungen in den fortgeschrittenen Gesellschaften bleibt in der Dritten Welt wie auch in der sogenannten Vierten Welt das menschliche Defizit des Kapitalismus bestehen, verursacht durch die absolute Vorherrschaft des Kapitals und des Eigentums an Produktionsmitteln über die „freie Subjektivität der menschlichen Arbeit“¹⁷. Und zu alledem verbreitet sich das blinde Vorurteil, dass die Lösung vom freien Spiel der Marktkräfte und nicht von politischen Reformen zu erwarten sei.

2.5 Eigenes Profil

Unter dem Leitmotiv des Friedens, der weder im Schweigen der Waffen noch in der Rechtfertigung einer Gesellschaftsstruktur

¹⁵ Ebd., Nr. 59.

¹⁶ Papst Pius XI., *Quadragesimo Anno*, Nr. 109.

¹⁷ Papst Johannes Paul II., *Centesimus Annus*, Nr. 35.

besteht, welche die Armen zum Schweigen bringt oder ruhigstellt, nennt der Papst für den „Aufbau eines Volkes in Frieden, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit“ (221) vier pragmatische Prioritäten, die sich aus sozialem und biblischen Quellen speisen. Die „Grundpfeiler der kirchlichen Soziallehre“ sollen durch sie nicht verdrängt werden. Die erste Priorität lautet: „Die Zeit ist mehr wert als der Raum“ (222). Der Zeit Vorrang zu geben bedeutet, den großen Horizont im Auge zu behalten, Prozesse mit langem Atem in Gang zu setzen und Handlungen zu fördern, die eine neue Dynamik in der Gesellschaft erzeugen und ein Volk aufbauen. Eine zweite Priorität betont: „Die Einheit steht über dem Konflikt“ (228). Dem Konflikt auszuweichen oder zu seinem Gefangenen zu werden versperrt den Weg zur Einheit. In einer dialektischen Zersplitterung und mit Herzen, die in tausend Stücke zerbrochen sind, lässt sich kein sozialer Friede aufbauen. Die wertvollen Polaritäten im Streit sollten auf einer höheren Ebene beibehalten werden: „Es ist die Bereitschaft, den Konflikt zu erleiden, ihn zu lösen und ihn zum Ausgangspunkt eines neuen Prozesses zu machen“ (227). Die dritte Priorität heißt: „Die Wirklichkeit steht über der Idee“ (233). Sie schützt theoretische Reflexionen davor, die Tatsachen zu verschleiern und in engelhafte Purismen, Fundamentalismen und Sophismen zu flüchten, in denen ausschließlich klassifiziert und definiert wird, ohne ein Engagement im Dienst der Gerechtigkeit anzustoßen. Die vierte Priorität bewältigt die Spannung zwischen Universalismus und Ortsbindung: „Das Ganze ist mehr als der Teil“ (235) und auch mehr als die Summe der Teile. Es sei gut, die Wurzeln in den Boden und die Geschichte des eigenen Ortes zu senken, aber sich nicht in die Situation der Nähe zu verbeißen.

Denn der Blick soll sich weiten auf die großen Perspektiven hin. Nicht die Kugel, sondern der Polyeder biete das angemessene Modell, meint der Papst, „welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren“ (236), die vielfältigen Kulturen der Völker in der Weltordnung.

In einem Resümee will ich versuchen, das Profil der „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus zu skizzieren:

1. Der Papst scheint mit der Prinzipienethik der vorkonziliaren katholischen Soziallehre wenig anfangen zu können. Stattdessen hat er sich den Dreischritt des „Sehen, Urteilen, Handeln“ sowie die Formel von den „Zeichen der Zeit“ und ihrer Deutung im Licht des Evangeliums angeeignet, die Papst Johannes XXIII. in die kirchliche Sozialverkündigung einführte. Sein hermeneutischer Schlüssel des Sehens ist der biblische „Schrei des Volkes“, der die Befreiung Israels durch Gott auslöst. Seine Übertragung in den „Schrei des Armen“ ist ihm als Standort der ethischen Reflexion und der pastoralen Praxis durch die Befreiungstheologie vertraut. Er wählt einen biblischen Akzent, der in Deutschland eher gemieden wird: Der erste Adressat des göttlichen Heilswillens ist nicht der abstrakte oder männliche Mensch als Ebenbild Gottes, sondern das Volk, das Gott in Ägypten befreit hat und von allen Enden der Erde her sammeln wird.

2. Der Papst verknüpft die biblische Orientierung und die ethische Reflexion „unvermischt und ungetrennt“ zu einer Synthese und schließt seinen prophetischen Ruf und die pragmatischen Anregungen an wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Analysen an. Der Anschluss gelingt wohl nur begrenzt an den Denkstil jener Ökonomen, die sich in ihren ideal-

typisch neoklassischen Modellkonstruktionen eingeeigelt haben, wenngleich sie die soziale Ungleichheit und gesellschaftliche Polarisierung nicht bestreiten. Zwar sehen sie, wie die Stabilität der Demokratie dadurch gefährdet wird, relativieren aber die Gefahr oder enthalten sich eines moralisch Urteils.¹⁸ Nur wenige sehen sich veranlasst, angesichts extremer sozialer Ungleichheit die Gerechtigkeitsfrage zu stellen.¹⁹

3. Die ausgesprochene Vermutung, Papst Franziskus räume der Umkehr persönlicher Gesinnungen einen Vorrang gegenüber strukturellen Reformen ein, und er habe den Armen nur Barmherzigkeit und Almosen anzubieten, trifft

nicht zu. Zahlreiche Aussagen belegen die schwerwiegende Bedeutung sozio-ökonomischer Strukturen. Die strukturellen Ursachen der Armut und der ungleichen Verteilung zu beheben ist notwendig und nicht aufschiebbar (188, 202). Eine Gesellschaftsstruktur, die Arme zum Schweigen bringt, spiegelt einen trügerischen Frieden vor (218). Allerdings sieht der Papst sehr nüchtern die Ambivalenz von Strukturen. Kirchliche Strukturen können die Dynamik der Evangelisierung beeinträchtigen (26) und einen falschen Schutz geben (49). Sie sind zu reformieren, damit sie der Evangelisierung der heutigen Welt dienen und nicht der Selbstbewahrung (27). Die Polarität von innerer Gesinnung und stabilen Strukturen beschreibt der Papst als Wechselverhältnis: „Gute Strukturen können nützlich sein, wenn ein Leben da ist, das sie beseelt, sie unterstützt und sie beurteilt“ (26). Ohne neues Leben und echten Geist wird jede neue Struktur in kurzer Zeit verderben. „Wenn jede Tat ihre Folgen hat, dann enthält ein in den Strukturen einer Gesellschaft eingenistetes Böses immer ein Potenzial der Auflösung und des Todes“ (59). Folglich ist das in ungerechten Strukturen einer Gesellschaft kristallisierte Böse, religiös gesprochen: die strukturelle Sünde, der Grund, warum man sich keine bessere Zukunft erwarten kann. Die Einsicht, dass dem Armen das zurückgegeben werden muss, was ihm gehört, sowie solidarische Gewohnheiten, die den Menschen in Fleisch und Blut übergehen, öffnen den Weg für strukturelle Veränderungen. Um-

Weiterführende Literatur:

Bernhard Emunds, Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte, Wiesbaden 2014.

Martin Hellwig / *Anat Admati*, Des Kaisers neue Kleider. Was bei Banken wirklich schief läuft und was sich ändern muss, München 2014.

Julia Blanc / Maria Brinkschmidt / Christoph Schmidt / Wolf-Gero Reichert (Hg), armgemacht, ausgebeutet, ausgegrenzt. Die Option für die Armen und ihre Bedeutung für die christliche Sozialethik (Forum Sozialethik 14), Münster 2014.

Wolf-Gero Reichert, Finanzregulierung zwischen Politik und Macht. Perspektiven einer politischen Wirtschaftsethik, Frankfurt a. M. 2013.

¹⁸ Vgl. *Andreas Kuther / Florentine Fritzen* (Red.), Der Kapitalismus, Wurzel des Bösen? Papst Franziskus und Londons Bürgermeister Boris Johnson streiten über Gier, Armut, Wettbewerb, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 1.12.2014, 4; Harsche Kritik an den Thesen des neuen Marx, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.5.2014, 18; *Patrick Bernau*, Ungleichheit schadet nicht, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 23.3.2014, 18.

¹⁹ Vgl. *Hans-Ulrich Wehler*, Kritik der sozialen Ungleichheit in Deutschland, in: Süddeutsche Zeitung, 12.5.2014, 10; *Friedhelm Hengsbach*, Teilen, nicht töten, Frankfurt a. Main 2014.

gekehrt wird jede Strukturänderung, die keine neuen Einsichten und Handlungsweisen hervorbringt, dazu führen, dass sie früher oder später korrupt, drückend und unwirksam wird (190).

Irrt der Papst – hat er Recht? Es sieht so aus, dass er in einen Epochenwechsel hineinspricht und ihm Dynamik verleiht. Kritische Querdenker wie Paul Krugman und Joseph Stiglitz aus den USA und Thomas Piketty²⁰ aus Frankreich bestätigen seine Beschreibungen und Ermahnungen. Christine Lagarde, die geschäftsführende Direktorin des IWF, erklärte im Mai 2014 auf einer Konferenz über „Inklusiven Kapitalismus“, zu der 250 Mächtige und Reiche der Welt eingeladen hatten, die ein Vermögen von 300 Billionen US-Dollar repräsentieren, dass die Ökonomen sich bisher mehr auf das Wachstum des Kuchens konzentriert hätten, damit er immer größer werde, ohne auf die schädlichen Folgen einer verzerrten Verteilung zu achten.²¹

In Deutschland hat sich Dennis Snower, Direktor des Kieler Instituts für Weltwirtschaft, von einem Menschenbild verabschiedet, das moralische Werte, soziale Normen und menschliche Beziehungen ausklammert. Das Institut habe „seinen Bereich von der traditionellen Konzentration auf Effizienzprobleme hin zu Gerechtigkeitsproblemen erweitert“²².

Der Autor: *Friedhelm Hengsbach, geb. 1937, Jesuit, von 1985 bis 2005 Professor für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M.; 1992 bis 2006 Leiter des Nell-Brenning-Instituts. Veröffentlichungen u. a.: Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001; Ein anderer Kapitalismus ist möglich, Bad Homburg 2009; Die Zeit gehört uns. Widerstand gegen das Regime der Beschleunigung, Frankfurt a. M. 2013; Teilen, nicht töten, Frankfurt a. M. 2014.*

²⁰ Thomas Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München 2014.

²¹ Vgl. <http://www.conferenceoninclusivecapitalism2014.com> [Abruf: 27.10.2014].

²² Dennis Snower, *Wirtschaft, Wissenschaft und Wohlbefinden*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14.2.2014, 12; *ders.*, *Adieu, Homo Oeconomicus*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 11./12.10.2014, 24.

Kerstin Radde-Antweiler

Das „Medienphänomen Franziskus“

Eine mediensoziologische Analyse
der deutschen Berichterstattung

◆ „Papst des Volkes“, „friedlicher Revolutionär“, „Person of the Year“ – die vielfach beobachtbare positive Haltung der Presse gegenüber Papst Franziskus lässt die Frage aufkommen, ob dies nur ein temporärer Effekt ist oder es eine Wende im Verhältnis von katholischer Kirche und Presse gibt? Die Autorin stellt in ihrer aufschlussreichen Analyse der deutschen Medienberichterstattung signifikante Änderungen in der mediatisierten Darstellung des Papstes fest. Inwieweit sich Narrative wie „Hoffnung auf einen Umbruch“ oder „Anwalt der Armen“ im Mediendiskurs durchsetzen und von religiösen Akteuren aufgegriffen werden, bleibt abzuwarten. (Redaktion)

1 Einleitung

Religiöse Autoritätsfiguren haben als solche stets eine hohe mediale Präsenz und werden in unterschiedlichen Medien präsentiert und diskutiert. Dabei ist die katholische Kirche im letzten Jahr verstärkt in verschiedenen Medien als Thema aufgegriffen worden. So waren der Papstrücktritt und die Papstwahl für die Presse ein dankbares Thema, wie man an der Anzahl der Live-Übertragungen auf diversen Fernsehsendern, den Sonderberichterstattungen, den Talkshows und den Presseberichterstattungen in den Printmedien

vor und während der Wahl ablesen kann. Dabei spielte vor allem die Figur des neuen Papstes eine herausragende Rolle. Die Printmedien lobten ihn als „Der Popstar-Papst“¹, „Papst des Volkes“² oder auch als „friedliche[n] Revolutionär“³. Und auch kirchenkritische Zeitungen wie beispielsweise die TAZ, die im Rahmen des Rücktritts Benedikts XVI. noch spottete „Wir sind zurückgetreten“⁴, charakterisiert Franziskus im Oktober 2010 als „Unser aller Dalai Lama“⁵. Seine internationale Popularität gipfelte Ende 2013 in der Wahl zur „Person of the Year“⁶ durch das Times Magazine, eine Ehre, die bislang unter den

¹ Vgl. *Albert Link*, 100 Tage im Amt. Der Popstar-Papst. BILD erklärt Franziskus: Warum fliegen ihm so viele Herzen zu?, in: Bild Online vom 21.6.2013. Verfügbar unter <http://www.bild.de/politik/ausland/jorge-mario-bergoglio-papst-franziskus/der-daumen-hoch-papst-30929740.bild.html> [Abruf: 13.10.2014].

² Vgl. DER SPIEGEL 12/2013, Gottes bester Mann? Papst Franziskus: Der moderne Reaktionär.

³ Vgl. *Evelyn Finger*, Der friedliche Revolutionär. Wie der neue Papst mit Demut und Humor den Vatikan auf den Kopf stellt. Ein römisches Tagebuch, in: Zeit-Online vom 21.3.2014. Verfügbar unter <http://www.zeit.de/2013/13/Papst-Tagebuch-Wahl-Amtseinfuehrung> [Abruf: 10.10.2014].

⁴ Verfügbar unter <https://www.taz.de/Papst-legt-Amt-nieder/!110771/> [Abruf: 13.10.2014].

⁵ Verfügbar unter <http://www.taz.de/!125955/> [Abruf: 13.10.2014].

⁶ Times-Magazine Ausgabe vom 11.12.2013.

Päpsten nur Johannes XXIII. und Johannes Paul II. nach einem langen Pontifikat zuteil wurde. Nach den langen Jahren, in denen in der Presse die Katholische Kirche mehrheitlich kritisch und skandalisierend thematisiert und diskutiert wurde, verwundert diese positive Haltung der Presse. Die Frage stellt sich nun, inwieweit diese Beobachtungen nur einen temporär limitierten „Obama-Effekt“ darstellen oder mit dem neuen Papst eine Wende im Verhältnis von katholischer Kirche und Presse zu konstatieren ist. Dafür wurde exemplarisch die deutsche Medienberichterstattung über Franziskus in seinem ersten Regierungsjahr (März 2013 – Februar 2014) betrachtet.⁷

2 Die Figur des Papstes und die Medien

Nach Hepp und Krönert ist der Einsatz von Medien nicht unbedingt ein modernes oder postmodernes Phänomen. Denkt man an die Tradition der Münzprägung oder an Gemälde, haben nahezu alle historischen Figuren wie Päpste, Kaiser oder Könige stets Medien für die Inszenierung als „Berühmtheiten“ genutzt. Diese Medien waren dabei v. a. wichtig, um die Stellung

der betroffenen Personen unabhängig von Zeit und Ort zu verbreiten: „Entscheidend ist damit nicht die Frage, ob eine Berühmtheit ein mediatisiertes Phänomen ist, sondern vielmehr wie einzelne Medien zu spezifischen Formen der Inszenierung von bestimmten Berühmtheiten beitragen.“⁸

Lundby geht im Rahmen seiner Untersuchung der Bischofswahl von Oslo 2005 noch einen Schritt weiter, indem er betont, dass die Figur des Bischofs nicht per se sakral sei, sondern durch ihr Handeln Manifestationen des Sakralen zeige: „Aber ob dies von diesen [Anm. d. Verf.: den Gläubigen] als sakral angesehen wird, hängt von der Art und Weise ab, wie sie das, was der Bischof als sakraler Praktiker anbietet, rezipieren.“⁹ Da die religiösen Akteure heute in sogenannten mediatisierten Lebenswelten¹⁰ leben, hänge dabei die Rezeption immer mehr von ihrer medialen Darstellung ab. Dies hat zur Folge, dass nicht nur das Sakrale, sondern auch die Vermittlerfigur immer mehr von einer mediatisierten Vermittlung abhängt. Dieses gelte umso mehr für die Papstfigur, die als Stellvertreter Christi auf Erden und Bischof von Rom die oberste Autorität in der katholischen Kirche darstellt.

In der Tat lässt sich in der Medien-geschichte erkennen, dass die Figur des

⁷ Die Untersuchungen wurden im Rahmen des Projektes „Kommunikative Figurationen religiöser Autorität am Beispiel des Erzbistums Köln“ durchgeführt, welches im Rahmen der Exzellenzinitiative der Universität Bremen als Teil der Creative Unit „Kommunikative Figurationen“ gefördert wird. Vgl. <http://www.kommunikative-Figurationen.de> [Abruf: 13.10.2014]. Die hier verwendeten Ergebnisse basieren auf einer Diskursanalyse der drei zurzeit marktführenden Zeitungen in Deutschland: a) BILD als die auflagenstärkste Tageszeitung; b) Die Zeit als auflagenstärkste Wochenzeitung und c) Der Spiegel als auflagenstärkstes Nachrichtenmagazin.

⁸ Andreas Hepp/ Veronika Krönert, Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen, Wiesbaden 2009, 141.

⁹ Knut Lundby, Contested Communication. Mediating the Sacred, in: Johanna Sumiala-Seppänen/ Knut Lundby/ Raaimo Salokangas (Hg.), Implications of the Sacred in (Post)Modern Media, Göteborg 2006, 46.

¹⁰ Andreas Hepp/ Friedrich Krotz (Hg.), Mediatized worlds: Culture and society in a media age, Houndmills 2014.

Papstes schon früh ein hohes mediales Interesse erzeugte. So lässt sich bereits bei Papst Leo XIII. eine hohe Affinität zur medialen Inszenierung finden. Beispiele dafür sind die erste Stummfilm-Aufnahme von 1896 sowie das Tondokument mit dem gesprochenen „Ave Maria“, welches der Öffentlichkeit zum ersten Mal die Stimme des Papstes nahebrachte.¹¹ Heutzutage hat die katholische Kirche diese Medienarbeit mit Radio Vatikan und einem eigenen Youtube-Kanal sowie den einzelnen Medienstellen in den Bistümern der jeweiligen Länder immens ausgeweitet und sich den Bedingungen der modernen Pressearbeit angepasst.¹² Aber nicht nur die Kirche selbst mit ihrer spezifischen Medienarbeit, sondern auch die Presse zeigte schon früh ein großes Interesse an der medialen Begleitung ausgewählter Ereignisse wie der Papstbegräbnisse, der Papstbesuche in den jeweiligen Ländern und natürlich der Papstwahlen, wobei das Verhältnis zwischen Presse und Kirche nicht immer ungetrübt war.¹³ So titulierte noch Gregor XVI. die Presse als „Pferdemist, als Speise für Mistkäfer“¹⁴. Dies änderte sich erst mit Pius XII. und dann grundlegend mit dem II. Vatikanischen Konzil, welches in *Inter mirifica* und später in *Communio et Progressio* u. a. forderte, zum einen die modernen Kommunikationsmedien in den Dienst der Verkündigung zu stellen, zum anderen aber auch „die Instrumente der sozialen Kommunikation in ihrem kul-

turellen Eigengewicht“¹⁵ anzuerkennen.

Es muss an dieser Stelle jedoch gefragt werden, inwieweit diese Berichterstattung im Verlauf der Papstwahlen und der Pontifikate gleich geblieben ist, ob sich unterschiedliche Narrative im Mediendiskurs erkennen lassen.

3 Franziskus im deutschen Pressediskurs

Vergleicht man die medialen Berichterstattungen während der Zeit der Papstwahlen, lässt sich deutlich erkennen, dass sich im deutschsprachigen Mediendiskurs eine Wandlung vollzogen hat. Betonte man bei Johannes Paul II. die nationale Abstammung als erster Nicht-Italiener und die politische Funktion des Papstamtes gegen den Kommunismus noch positiv, finden sich im deutschen Pressediskurs ungleich negativere Bewertungen des deutschen Papstes – mit Ausnahme der BILD-Zeitung, die jedoch eine harsche Medienschelte für ihre Titelseite „Wir sind Papst“ erhielt. Eine Ursache dafür sah man in dem scharfen Kontrast zum „Medien- und Reisepapst“ Johannes Paul II., der es wie vor ihm kein anderer verstand, diese für sich und das Ansehen der katholischen Kirche zu nutzen. Im Gegensatz dazu wurde Benedikt XVI. von den Medien eher nur am Rande wahrgenommen und wenn – wie im Fall der Regensburger

¹¹ Beide Dokumente sind im Vatikanischen Filmarchiv verfügbar: Vgl. <http://www.vaticanstate.va/content/vaticanstate/de/altre-istituzioni/filmoteca-vaticana.html> [Abruf: 13.10.2014].

¹² Als Beispiel in Deutschland lässt sich hier auf <http://www.katholisch.de> verweisen, das als Internetportal im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz arbeitet [Abruf: 13.10.2014].

¹³ Michael Schmolke, *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen „Katholik“ und „Publik“ 1821–1968*, Münster 1971.

¹⁴ Ebd., 305.

¹⁵ Christian Klenk, *Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Jugendtag in der Presse (Religion – Medien – Kommunikation 4)*, Berlin–Münster 2008, 33.

Rede im September 2006 –, dann eher kritisch dargestellt und diskutiert. Zum Beispiel kritisierte Pater von Gemmingen von Radio Vatikan im Fall der Rehabilitation der Pius-Bruderschaft 2009 die mediale Beratung des Papstes: „Der Papst hat bis jetzt kein Gespür, beziehungsweise keinen Berater, der ihm sagt, was für politische Folgen diese oder jene Aussage hat.“¹⁶ Einzig sein Rücktritt wurde als historisch einzigartiges Ereignis intensiv von der Presse begleitet. Dabei lag der Fokus in den Medien jedoch nicht primär auf seiner Figur, sondern auf der Einzigartigkeit der Handlung selbst. So wurde in den Tagen bis zum Konklave v. a. die geschichtliche Verortung und der Vergleich mit Coelestin V. in diversen Berichten thematisiert. Kontrastierend zum Sterbeweg Johannes Paul II., welcher medial inszeniert und symbolträchtig – als Leidensnachfolge Jesu – präsentiert wurde, waren die letzten Stunden des Papstes und sein Flug nach Castel Gandolfo eher schlicht gehalten.¹⁷ Ganz anders die Papstwahl knapp zwei Wochen später. Thematisch dominierte in der Zeit vor und während des Konklaves hauptsächlich die Frage nach der Herkunft des zukünftigen Papst mit der inhärenten Dichotomie „Weltkirche“ versus „das alte Europa“. Die Presse betonte in diesem Rahmen v. a. die

Notwendigkeit eines jungen, dynamischen Nachfolgers, der aus den momentan am stärksten wachsenden Regionen komme solle. Als Negativfolie diente das alte Europa, in welchem der Katholizismus nur noch eine untergeordnete Rolle spiele. Schon zu Beginn des Konklave dominiert das Wort „authentisch“ die Presseberichterstattung: So solle der zukünftige Papst offen sein und auf die Menschen zugehen – ganz im Kontrast zu Benedikt XVI., der primär als Wissenschaftler und damit als rational und antimodern dargestellt wurde.¹⁸

So verwundert es nicht, dass von Beginn der Bekanntgabe der Entscheidung auf der Loggia in Rom die Berichterstattung äußerst positiv war. Zunächst erfolgte in den Live-Berichterstattungen ein Moment der Stille, in welchem versucht wurde, Informationen über den Überraschkungskandidaten zu sammeln.¹⁹ Aber auch die Übertragung der ersten Worte von Franziskus stellte die Journalisten vor eine ungewohnte Situation. So brach sein erstes Auftreten auf der Benediktionsloggia mit den ansonsten üblichen Handlungen nach der Wahl, die sogleich von den Journalisten thematisiert wurden. Etwa kommentierte der Journalist Stefan Kulle vom Phoenix: „Ohne Mozetta – schlicht – im weißen Papstgewand [...] die vatikani-

¹⁶ Vgl. <http://ndrkultur.de/programm/vatikan104.html> [Abruf: 4.2.2009].

¹⁷ So wurde der Abschied Benedikts XVI. als eher bildarm und enttäuschend bezeichnet. Vgl. „Phoenix vor Ort – Live“ vom 28.2.2013, 17.45 Uhr: „Man hätte noch einen symbolischen Akt setzen können ... also ... dass er zum Beispiel die Amtsinsignien dann auf dem Altar deponiert oder am Grab des Petrus, wo sie dann auf seinen Nachfolger warten, denn die Zeit, in der wir leben, ist nicht mehr in erster Linie eine Schriftkultur, sondern sehr stark auf Bilder angewiesen ... auf Ausdrücke, die sich dem Menschen einprägen ... und ob dann jetzt so ein Hubschrauberflug das Symbol ist, das man mit einem Papstrücktritt verbindet.“

¹⁸ H. Grünenthal, The Father says Goodbye. The German Press' reactions on Pope Benedicts resignation and the conclave of 2013, in: Kerstin Radde-Antweiler / Xenia Zeiler (Hg.), Religion, Journalism and the Public Sphere: Analysis of Interdependencies in a Comparative Perspective. Special Issue of the Journal of Religion, Media and Culture, 2014 (online verfügbar unter <http://jrmdc.com>, zuletzt abgerufen am 9.12.2014).

¹⁹ Phoenix vor Ort – Live-Übertragung vom 13.3.2013, 20.13 Uhr.

sche Hymne wird gespielt zur Begrüßung des neuen Pontifex – im schlichten weißen Gewand gekleidet – ohne den roten Schulterüberwurf, der bereit lag – für den neuen Papst – ohne Segensstola – vielleicht wird ihm das jetzt noch gereicht [...] des Papstes, der in die nächsten Jahre gehen wird – voran – als Hirte, als Anwalt der Armen, als Papst Franziskus I.²⁰ So zeigte sich der neue Papst auch für die Zuschauer sehr schlicht und brach mit den Änderungen die üblichen rituellen Traditionen sowie auch medienanalytisch mit der Sehgewohnheit der Zuschauer. In den meisten Liveberichterstattungen lässt sich dabei beobachten, dass der lange Moment der Stille des Papstes und seine darauffolgende Bitte um ein Gebet die Kommentatoren zunächst vor eine ungewohnte Situation stellte und damit die üblichen Kommentare und Erklärungen unterbrochen wurden.

Interessanterweise wird die Bezeichnung „Anwalt der Armen“ schon kurz nach der Namenskundgebung in der Presse aufgegriffen: So taucht während der Live-Übertragung von Phoenix noch vor dem Heraustreten des Papstes auf den Balkon im Untertitel „Franziskus I. – Jorge Mario Bergoglio ist ein Anwalt der Armen“²¹ auf. Einen Tag später ist die Wahl Bergoglios zum Papst Zeichen für einen Mann, der symbolisch für eine Kirche der Armen steht, in allen Presseberichten Thema. Auch die Wahl des Wappens auf Grundlage des Wappens Benedikts mit einer einfachen bischöflichen Mitra statt der üblichen Tiara zeigt eine von Anfang an klug durchdachte Botschaft von der Kontinuität zu Papst Benedikt XVI., die medial eine enorme Symbolkraft aufweist und so von den Medien als Thema aufgegriffen wird.

Diese Kontinuität verdeutlicht Franziskus von Anfang an auf der Benediktionsloggia, indem er zunächst auf Papst Benedikt XVI. verweist und für ihn betet. Auch die Rede selbst zeigt Änderungen auf: So begrüßt Franziskus die versammelte Menge in einfachen italienischen Worten, bevor er deutlich macht, dass das Konklave ihn als „Bischof von Rom“ gewählt habe und dafür „bis ans Ende der Welt“ gegangen sei. Schon hier wird die Bescheidenheit und der Verzicht auf Hoheitstitel und Prunk in den Vordergrund gestellt. Den Höhepunkt des Auftritts stellt dann die Bitte des neuen Papstes an die Gläubigen dar, für ihn zu beten.

Erste Analyse-Ergebnisse des Medien Diskurses zeigen, dass die Mehrheit der Presseberichte das Wort „Verzicht“ in den Fokus stellte, sei es den Verzicht auf die Papstwohnung, auf Urlaub, auf die roten Schuhe oder auch auf das Papamobil. Seine durchaus umstrittene Rolle als Bischof wurde hingegen nur am Anfang kritisch erwähnt und relativ schnell – auch von den eher kirchenkritischen Zeitungen – zur Seite gelegt. Betont wird hingegen seine Einzigartigkeit als „erster“ Jesuit und „erster“ Papst aus Lateinamerika.

„Kirche der Armen“ scheint Wünsche und Bedürfnisse der religiösen Akteure zu bedienen und wird einerseits von den Journalisten aufgegriffen, andererseits zugleich von der katholischen Kirche selbst aktiv unterstützt. So finden sich auch im weiteren Verlauf des Pontifikats Handlungen des Papstes, welche eine größere Medienaufmerksamkeit erfahren, so z.B. das weitere Wohnen im Gästehaus, die Fußwaschung von Gefangenen oder auch sein Besuch auf Lampedusa. Es fällt auf,

²⁰ Ebd., 20.23 Uhr.

²¹ Ebd., 20.20 Uhr.

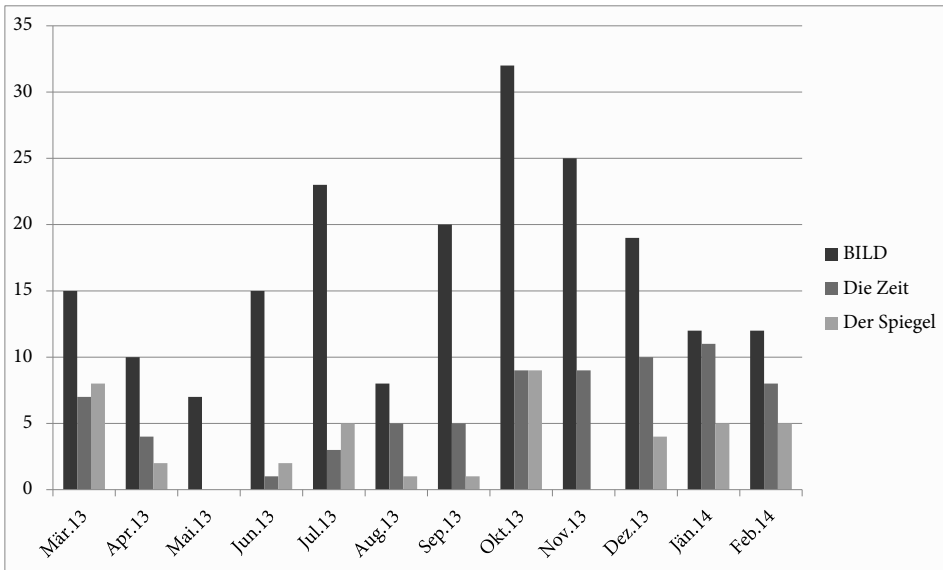


Abb. 1: Erwähnung des Papstes im ausgewählten Pressediskurs

dass er zumeist mit positiv konnotierten Narrativen wie „bescheiden“, „freundlich“, „charismatisch“, „revolutionär“, „menschlich“ und „demütig“ beschrieben wird. Dabei spielen v.a. die Zuwendung zu den Menschen und seine menschliche Seite eine besondere Rolle: Sogar die Heute-Sendung im ZDF berichtet von der Begegnung des Papstes mit einem Jungen, der im Rahmen einer Rede zu Lampedusa-Flüchtlingen sich zum Papst auf den Stuhl setzt. Dieses wird als „ein neuerliches Zeichen für die Nahbarkeit des Oberhirten aller Katholiken“²² gedeutet. Insgesamt bestimmen drei Narrative die Medienlandschaft: Zum einen wird in Franziskus die Hoffnung auf einen Umbruch, eine Revolution innerhalb der katholischen Kirche gesehen. Hierfür wird er mit Worten wie „mutig“, „unberechenbar“, „reformorientiert“ charakterisiert. Daneben spielt die Vorstellung des Papstes als Anwalt der Armen eine Rolle.

Beispielhaft sind hier die Beschreibungen seines Lebensstils, sein Vorbildcharakter und der Verzicht auf bestimmte Luxusgüter. Zum anderen symbolisiert Franziskus aber auch eine menschliche Seite des Papstamtes, auf die Zuschreibungen wie „freundlich“, „demütig“, „sympathisch“ oder auch „zärtlich“ verweisen.

Papst Franziskus ist zudem implizit in der Berichterstattung über die katholische Kirche von Deutschland ein Thema. So wird er im Zusammenhang mit der Berichterstattung über das Bistum Limburg und Tebartz van Elst als eine Gegenfolie zu dem als „Protzbischof“ titulierten Bischof gesetzt und als eine Art Vorbild charakterisiert. Die Erwähnung seiner Person erreicht im Oktober auch ihren höchsten Wert und übertrifft damit sogar seine Nennung während der Papstwahl im März 2013 (siehe Abb. 1).

Auch hier spielen wieder die gleichen

²² Vgl. Heute-Sendung vom 1.11.2014.

Narrative „authentisch“, „Papst der Armen“ oder „Papst des Volkes“ eine Rolle, die bewusst in Abgrenzung zu Tebartz van Elst gesetzt werden. Eine ähnliche Charakterisierung als „Vorbild“ lässt sich bei der darauf anschließenden Berichterstattung über die Besitztümer der deutschen Bischöfe sehen. Diese müssen sich im medialen Diskurs am Papst und den mit ihm identifizierten Werten messen lassen. Als Richtschnur fungiert Franziskus Anfang dieses Jahres auch in der Bewertung der Meissner-Nachfolge. Bischof Woelki wird positiv und mit Parallelen zu Franziskus bewertet: Er benutze etwa öffentliche Verkehrsmittel oder das Fahrrad, und ihm wird Volksnähe bescheinigt. Auch bei der Wahl von Reinhard Marx zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz wird seine Anbindung an Franziskus als Legitimation eingesetzt und positiv bewertet.

Franziskus fungiert damit als Leitbild, das aus kommunikations- und medienwissenschaftlicher Perspektive – massenmedial funktioniert und so die Voraussetzung schafft, dass der Katholizismus als Religionsform trotz der diversen Skandale in der heutigen Zeit präsent ist. Gebhardt betont dabei die notwendige Professionalisierung im digitalen Medienzeitalter, „Amtsinhabern mittels von Werbeagenturen, Medien- und Persönlichkeitsberatern massen- und medienwirksame Attribute zuzuschreiben, ihnen eine bestimmte Gestik und Mimik anzutrainieren und mit

ihnen bestimmte Redewendungen und Verhaltensweisen einzuüben, die Tat- und Überzeugungskraft, Vertrauen, Ehrlichkeit, vielleicht auch Kompetenz, kurz Charisma suggerieren sollen.“²³

4 Auswirkungen des Mediendiskurses auf die Akteure

Es ist nun zu fragen, inwieweit diese Veränderungen im Mediendiskurs eine Transformation des Papstverständnisses bei den religiösen Akteuren selbst widerspiegeln. In den letzten Jahrzehnten ergaben sich tiefgreifende Mediatisierungsprozesse, v. a. quantitativ durch die zunehmende Verbreitung von Kommunikationsmedien, aber auch qualitativ durch eine engere Verknüpfung von Medien und Alltag. Die Rolle von Medien in der Kirche und generell ihr Verhältnis zu Religion wird dabei in der Forschung bislang sehr unterschiedlich interpretiert: Die erste Forschungsrichtung geht davon aus, dass in Medien fernab von institutionalisierten Hierarchien neue Prozesse der Aushandlung religiöser Inhalte, Überzeugungen und somit auch Autoritäten stattfinden. Durch „neue Medien“ würden demnach etablierte Autoritäten infrage gestellt und gegebenenfalls sogar durch neue ersetzt.²⁴ Insbesondere das World Wide Web sei hierfür von elementarer Bedeutung,²⁵ denn der unbeschränkte und niedrigschwellige Zugang zu theo-

²³ Winfried Gebhardt, Charisma und Ordnung. Formen des institutionalisierten Charismas – Überlegungen in Anschluß an Max Weber, in: Winfried Gebhardt / Anton Zingerle / Michael N. Ebertz (Hg.), Charisma. Theorie – Religion – Politik (Materiale Soziologie 3), Berlin–New York 1993, 57.

²⁴ Bryan S. Turner, Religious Authority and New Media, in: Theory, Culture & Society. Vol. 24/2 (2007), 117–134; Stig Hjarvard (Hg.), The mediatization of religion: Enchantment, media and popular culture (Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook 2008), Bristol 2008.

²⁵ Dale F. Eickelman / Jon W. Anderson (Hg.), New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere, Bloomington 1999, 1.

logischen Primärquellen und anderen religiösen Schriften ermögliche es jedem Einzelnen, diese autonom zu interpretieren und sich von den vorherrschenden Dogmen zu lösen. Die Folge sei der Verlust der Deutungshoheit der etablierten Kirchen sowie die Neukonstruktion religiöser Autorität(en).²⁶ Im Bereich des Christentums werden kirchliche Strukturen wie das Amt und das theologische Wissen durch Privatisierung und Säkularisierung als besonders gefährdet wahrgenommen.²⁷ Zugleich wird aber auch auf eine notwendige Differenzierung im Hinblick auf religiöse Autoritätskonstruktionen hingewiesen: So sei es für moderne Gesellschaften typisch, dass Autorität nicht verschwinde, sondern sich in unterschiedliche Muster der Autoritätsbeziehung (funktionale, Amtsauctorität und persönliche Autorität) ausdifferenziere.²⁸ Zudem konstatiert Gabriel eine zunehmende „Charismatisierung“, bei welcher aufgrund der medialen Inszenierung der Papstfigur die Massenmedien und ihre Selektion bestimmter Events und Personen eine große Rolle spielen. Auch Hepp und Krönert kommen in ihrer Untersuchung des Katholizismus als deterritoriale Vergemeinschaftung unter anderem zu dem Ergebnis, dass Mediatisierung „die Vielfalt der individuellen Glaubenswerte des Katholizismus nach außen hin deutlich“ werden lässt.²⁹ Eine weitere Kon-

sequenz des neuesten Mediatisierungsschubes sieht Hepp in der Invention der translokalen Medienkommunikation, die schwerer von der Kirche zu kontrollieren sei und damit „eine Veränderung von soziokultureller Wirklichkeitskonstruktion insgesamt“³⁰ bedeute. Das Ergebnis der Untersuchungen zeigt, dass die Religionen innerhalb der Medien als konkurrierende Sinnangebote nebeneinander stehen. Um sich von anderen Angeboten abzuheben, müssten die Religionen wiederum mittels der Medien ihre Spezifik kommunizieren. Für den Katholizismus konstatiert Hepp hierfür ein „Branding von Religion“. Der Papst werde als Celebrity und Markensymbol des Katholizismus inszeniert und dieser somit für die heutige Mediengesellschaft verständlich und eingängig präsentiert. Diese Inszenierung habe im Umkehrschluss jedoch eine Veränderung des Papstamtes zur Folge. Die Mediatisierung wirkt damit auch auf das Amtsverständnis in der katholischen Kirche zurück. Gabriel stellt fest, dass Autorität nicht verschwindet, sondern sich in „unterschiedliche Muster der Autoritätsbeziehung“³¹ ausdifferenziere: Zum einen gebe es die funktionale Autorität, d.h. eine „Sach-, Fach- oder Expertenautorität, die auf der Anerkennung eines überlegenen Sachverständes beruht. Daneben lasse sich eine Amtsauctorität erkennen, die sich aus der

²⁶ Bryan S. Turner, *Religious Authority and New Media* (s. Anm. 24).

²⁷ Pippa Norris/Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004; Sonia M. Livingstone, *On the mediation of everything*, in: *Journal of Communication* 59/1 (2009), 1–18.

²⁸ Karl Gabriel, *Phänomene öffentlicher Religion*, in: *Karl Gabriel/Hans-Joachim Höhn, Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Paderborn u. a. 2008, 362.

²⁹ Andreas Hepp/Veronika Krönert, *Medien – Event – Religion* (s. Anm. 8), 202.

³⁰ Andreas Hepp, *Kommunikation löst sich aus dem Hier und Jetzt. Anmerkungen aus Sicht der Mediatisierungsforschung*, in: *Communicatio Socialis* 44/4 (2011), 422–427, hier: 425.

³¹ Karl Gabriel, *Phänomene öffentlicher Religion* (s. Anm. 28), 362.

Position in einer Organisation ableite und strukturell verankert sei. Eine dritte Ebene sei die persönliche Autorität, die auf der Anerkennung bestimmter Eigenschaften beruhe. Im Rahmen einer Untersuchung des Papstamtes konstatiert Gabriel eine zunehmende „Charismatisierung“, die

jedoch mit einer Autoritätsfusion seit Pius IX. einherginge. Bei der Charismatisierung des Papstamtes/des Papstes spielen nach Gabriel auch die Massenmedien eine bedeutende Rolle, da sie einen großen Anteil an der medialen Inszenierung der Person des Papstes haben.

Demgegenüber spricht sich die zweite Forschungsrichtung dafür aus, dass „neue Medien“ und insbesondere das World Wide Web vorhandene Autoritätsstrukturen unterstützen und bestärken würden. Es seien nicht nur Einzelakteure, sondern insbesondere Vertreter der Institution Kirche, die den neuen sozialen Raum als Möglichkeit nutzen, um zu kommunizieren und sich zu positionieren. Barzilai-Nahon und Barzilai³² zeigten beispielsweise, wie ultra-orthodoxe jüdische Eliten in Israel zum Erhalt der Hierarchie in ihrer Community Online-Informationen zensierten und überwachten. Campbell³³ weist auf eine ähnliche Interdependenz hin, wenn sie zeigt, wie Vertreter der Amtskirche beispielsweise auf der Webpräsenz des Vatikan und des YouTube-Kanals durch den Abbau interaktiver Online-Features (wie die Ranking-Funktion oder die Kommentarfunktion) versuchen, die Inhalte der „neuen Medien“ zu kontrollieren. Die Nutzung des Internet werde schrittweise in bestehende individuelle, kollektive und institutionelle Praktiken eingebaut. Das World Wide Web werde dabei zunehmend zu einem Ort, der legitime Empfehlungen oder Verbote bezüglich des religiösen Wertesystems biete. Die verstärkten Online-Aktivitäten etablierter religiöser Autoritäten führten so zu

Weiterführende Literatur:

Karl Gabriel, Die Versuche des Papstes, in der Welt der Gegenwart Autorität zu gewinnen, in: *Concilium* 44 (2008), 361–367. In seinem Artikel stellt Karl Gabriel die unterschiedlichen Formen von Autoritätsbeziehungen dar. In Hinblick auf das Papstamt konstatiert Gabriel eine zunehmende Charismatisierung, bei der auch die Massenmedien eine bedeutende Rolle in der medialen Inszenierung der Person des Papstes spielen.

Christian Klenk, Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Jugendtag in der Presse (Religion – Medien – Kommunikation 4), Berlin–Münster 2008. Christian Klenk untersucht in einer empirischen Studie die Medienberichterstattung des Kölner Jugendtages, wobei er ein spezielles Augenmerk auf die Rolle Benedikts XVI. legt. Er fragt dabei kritisch nach dem Verhältnis von Kirche und Massenmedien.

Hubert Knoblauch, Benedict in Berlin: The Mediatization of Religion, in: *Andreas Hepp/Friedrich Krotz* (Hg.), *Mediatized Worlds. Culture and Society in a Media Age*, Houndmills 2014, 143–158.

³² *Karine Barzilai-Nahon/Gad Barzilai*, Cultured technology: Internet & religious fundamentalism. *The Information Society* 21/1 (2005). Verfügbar unter <http://www.indiana.edu/~tisj/21/1/ab-barzilai.html> [Abruf: 14.10.2014].

³³ *Heidi A. Campbell*, Understanding the relationship between religious practice online and offline in a networked society, in: *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (2012), 64–93.

einer Festigung und Bestätigung bestehender Hierarchien.³⁴

Cheong³⁵ charakterisiert das Verhältnis von modernen Massenmedien und Autorität als von Dialektik und Paradoxie gekennzeichnet. So versuchten Vertreter etablierter religiöser Institutionen und religiöse Autoritäten die offline etablierten Machtstrukturen zu erhalten, indem sie potenzielle Gläubige auch im Internet ansprechen. Auf diese Weise würden sie in diesem neuen sozialen Raum als Akteure sichtbar, knüpften damit an die mediatisierten Lebenswelten der Gläubigen an und verträten damit auch online den Anspruch auf ihre offline etablierte Autorität. Durch ihre Aktivitäten in den „neuen“ Medien öffneten sie sich jedoch zugleich dem öffentlichen Diskurs und liefen laut Cheong Gefahr, gewöhnlich und nahbar zu wirken – dadurch würden sie möglicherweise nicht mehr in ihrer Funktion als religiöse Autoritäten wahrgenommen und anerkannt. Um überhaupt Einfluss auf die im World Wide Web stattfindenden Aushandlungsprozesse nehmen zu können, seien etablierte religiöse Autoritäten und ihre Vertreter demnach einerseits gezwungen, am Diskurs teilzunehmen, andererseits stellten sie gerade durch die Teilnahme ihren Status zur öffentlichen Diskussion. So ließen sich zwar aufgrund der neuen Vielfalt an religiösen Stimmen im Internet Verschiebungen in den traditionellen Kriterien von religiöser Autorität

– wie formale Qualifikationen oder institutionelle Positionen – erkennen, jedoch zugleich auch ein Bedeutungszuwachs von Kriterien wie Charisma, die Zugänglichkeit und kulturelle Kompetenz konstatieren.³⁶

Beiden Forschungsrichtungen ist gemein, dass „moderne Massenmedien“ nur im Sinne einer Medienlogik untersucht werden, d.h. Medien haben eine spezifische Wirkung auf eine davon außerhalb stehend gedachte Realität. In Bezug auf Religion würde das bedeuten, dass Medien Religion als solche ändern. Dabei wird jedoch vergessen, dass als Ursache von Veränderungsprozessen nicht allein Mediatisierungsprozesse, sondern auch andere sozio-kulturelle Prozesse wie Globalisierung, Rationalisierung, Individualisierung usw. eine Rolle spielen.³⁷ Eine differenzierte Untersuchung muss diese Prozesse sowie die Rolle spezifischer Medien in den Blick nehmen. Wie wichtig die Rückbindung der Ergebnisse aus dem Mediendiskurs ist, zeigen erste Ergebnisse des Forschungsprojektes „Kommunikative Figurationen religiöser Autorität am Beispiel des Erzbistums Köln“. Das Projekt geht der Fragestellung nach, inwieweit sich kommunikative Figurationen religiöser Autoritätskonstruktionen mit zunehmender Mediatisierung verändert haben. Erste Auswertungen zeigen sehr deutlich auf, dass die klassischen Medien wie Fernsehen und Presse in nahezu allen Altersstufen nur wenig benutzt werden, sich jedoch

³⁴ Heidi A. Campbell, *When religion meets new media*, London 2010.

³⁵ Pauline H. Cheong / Shirlena Huang / Jessi P.H. Poon, *Religious Communication and Epistemic Authority of Leaders in Wired Faith Organizations*, in: *Journal of Communication* 61/5 (2011), 938–958.

³⁶ Peter Horsfield, „A moderate diversity of books?“ The challenge of new media to the practice of Christian theology, in: *Pauline H. Cheong / Peter Fischer-Nielsen / Stefan Gelfgren / Charles Ess* (Hg.), *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*, New York 2012, 243–258.

³⁷ Andreas Hepp / Friedrich Krotz (Hg.), *Mediatized worlds* (s. Anm. 10).

Narrative des Mediendiskurses auch in den Erzählungen der Akteure³⁸ finden. So berichtet eine Akteurin von ihrem ersten Eindruck des Papstaufttritts folgendermaßen:

„Vor allen Dingen, die roten Schuhe fehlten. (lacht) Konnt[e] man ja eigentlich nicht sehen, aber wurde gesagt. [...] Ja, also ich denke, er is[t] sicherlich von daher gesehen ein etwas andere[r] Mensch als Kardinal Ratzinger. [...] Also anders als Benedikt, geht er mehr auf die Menschen zu, ne? Er ist auch ein Zuhörender, er ist einer, der vielleicht auch weniger Angst hat. Man sieht es so in den Begegnungen mit den Menschen. [...] Also er hat ja das Papstmobil verlassen, [...] Also ich denke [...], diese Offenheit und Bescheidenheit, die er darstellt, die is[t] sicherlich eine Veränderung.“³⁹

Erste Ergebnisse verdeutlichen, dass ähnliche Zuschreibungskategorien in Bezug auf Franziskus zu finden sind. So dominieren auch hier die Attribuierungen wie „authentisch“, „Vorbild“ und „menschlich“. Ein Auszug aus einem Interview mit einem Pfarrer verdeutlicht aber auch eine große Distanz zu Rom und ebenso zur Figur des Papstes:

„Das Papstamt ist halt unendlich weit weg [...] der Papst kommt vor, indem er im liturgischen Hochgebet seinen Namensplatz hat, aber sonst ... interessiert den Papst diese Kirche nicht und diese Kirche interessiert den Papst letztendlich in ihrem alltäglichen Ablauf auch nicht besonders ... [...] manchmal gibt es Ermutigungen

dadurch für das, was das eigene Glaubensleben ausmacht und manchmal gibt es eben auch Bremsungen dadurch [...]“⁴⁰

Insgesamt lässt sich daher feststellen, dass sich signifikante Änderungen in der mediatisierten Darstellung des Papstes ergeben haben. Inwieweit die Narrative sich im Mediendiskurs durchsetzen und inwieweit die religiösen Akteure diese aufgreifen, bleibt abzuwarten und wird sicherlich von den nächsten Handlungen des Papstes abhängen.

Die Autorin: Geb. 1975, Studium der Evangelischen Theologie in Bielefeld/Bethel und Heidelberg, Zweitstudium der Vergleichenden Religionswissenschaft, Promotion; 2008 Wechsel an die Universität Bremen, an der sie seit 2012 als Juniorprofessorin im Arbeitsbereich „Literaturen der Religionen“ arbeitet; seit 2011 Lab-Leiterin „Religion und Medien“ am Zentrum für Kommunikations- und Medienwissenschaft der Universität Bremen sowie Vorsitzende des DVRW-Arbeitskreises „Religion und moderne Massenmedien“, Forschungsschwerpunkte: Neue Medien, Mediatisierte Autoritätskonstruktionen im rezenten Katholizismus, Games, Let's Plays sowie Religion und Ritual Studies (Ritualtransfer, Ritualdesign); seit 2012 Leiterin des Forschungsprojekts „Kommunikative Figurationen religiöser Autorität am Beispiel des Erzbistums Köln“ im Rahmen des Forschungsverbundes „Kommunikative Figurationen“, welches im Rahmen des Zukunftskonzepts „Ambitious and Agile“ der Universität Bremen als Teil der Exzellenz-

³⁸ Es wurden im Projekt VertreterInnen der drei Altersgruppen (>70 Jahre, 35–50 Jahre sowie 15–25 Jahre) befragt.

³⁹ Zitat aus einem episodischen Interview, welches im Rahmen des Forschungsprojektes „Kommunikative Figurationen religiöser Autorität am Beispiel des Erzbistums Köln“ in den Jahren 2013–2014 geführt wurde.

⁴⁰ Ebd.

initiative des Bundes und der Länder gefördert wird; Publikationen: Transformations in the Field of Religions. Communicative Figurations of Religious Authority in recent Catholicism, in: Canadian Journal Studies in Religion / Sciences Religieuses. Special Issue on Religion and New Media (in Druck); Authenticity, in: Heidi Campbell (Hg.), Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds, London

2012, 88–102; Ritual-Design im rezenten Hexendiskurs. Transferprozesse und Konstruktionsformen von Ritualen auf Persönlichen Homepages, Saarbrücken 2011; darüber hinaus ist sie Mitherausgeberin des internationalen Journals Religion, Media and Digital Culture (<http://jrmdc.com>) sowie Herausgeberin des Journals „Gamevirement. Religion and Stuff“ (<http://www.gamevirements.com>).

Ursula Baatz

Dalai Lama und Papst – zu Geschichte und Person

♦ Die unkonventionelle Art, mit der Papst Franziskus an die Öffentlichkeit tritt und die Menschen überrascht, weil er keine Berührungsängste zeigt, legt es nahe, ihn mit einem anderen religiösen Führer, dem Dalai Lama, zu vergleichen, der ebenso populär ist. Die Autorin, ausgewiesene Kennerin des Buddhismus, geht in ihrem Beitrag zunächst auf die Geschichte dieser Führungsämter ein und zeigt dann einige Problemfelder auf, die in beiden Religionen ähnlich vorhanden sind, aber ganz unterschiedlich behandelt werden. Dabei behandelt sie auch die jeweilige Rolle der beiden Oberhäupter. (Redaktion)

Fotos von Papst und Dalai Lama finden sich immer wieder auf Titelblättern internationaler Medien. In Umfragen nehmen beide Spitzenplätze in der Beliebtheitsskala ein, und sie werden in ihrer Funktion als religiöse Oberhäupter miteinander verglichen. Das liegt nahe – werden doch beide als „Heiligkeit“ tituliert, beider Ämter sind religiöser, spiritueller und auch politischer Natur. Den einen nennt man oft „Gottkönig“, den anderen „Stellvertreter Christi auf Erden“. Bei diesen Vergleichen spielen allerdings nicht nur das Amt, sondern auch die Personen der Amtsträger eine Rolle. Tenzin Gyatso, der XIV. Dalai Lama, wurde 1940 als Fünfjähriger inthronisiert und wird diese Funktion erst mit seinem Tod abgeben. Weltweit bekannt wurde er durch die Verleihung des Friedensnobelpreises 1989, davor wurde er vor allem in Kreisen, die sich für den Buddhismus interessierten, wahrgenommen, und dies auch

erst nach seiner Flucht aus Tibet 1959. In dieser Zeitspanne seit 1940 gab es mehrere Päpste: Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I., Johannes Paul II., Benedikt XVI. und jetzt Franziskus.

Im Herbst 1973 traf der XIV. Dalai Lama bei seiner ersten Europa-Reise auch Papst Paul VI., der ihn freundlich und mit Hinweis auf die Erklärung „Nostra Aetate“ begrüßte.¹ Mit Papst Johannes Paul II. hatte der Dalai Lama guten Kontakt, so nahm er etwa am ersten Weltgebetstreffen in Assisi teil. Die Deutschen meinten jedoch 2002 in einer Umfrage des Allensbacher Instituts, dass der Dalai Lama weiser sei als Papst Johannes Paul II.² Unter Benedikt XVI. kühlte die Beziehung zwischen Dalai Lama und Vatikan ab. 2007 sahen nach einer Spiegel-Umfrage 44 % der Deutschen – besonders Jüngere und gut Ausgebildete – den Dalai Lama als Vorbild, aber nur 42 % den deutschen Papst.³ Und B. Dave Walters, Ko-

¹ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1973/september/documents/hf_p-vi_spe_19730930_dalai-lama_en.html [Abruf: 2.10.2014].

² *Klemens Ludwig*, Dalai Lama. Botschafter des Mitgefühls (Beck'sche Reihe 1846), München 2008, 115.

³ Spiegel, 14.7.2007.

lumnist der evangelikalen Website *www.beliefnet.com* kommentierte: „The Dalai Lama looks like a sweet old man you want to hug; Pope Benedict looks like the Emperor from Star Wars.“⁴ Mit Papst Franziskus scheint der Kurswert des Papstes wieder zu steigen – in einer Umfrage in Österreich im Frühjahr 2014 führte der Papst in der Frage nach der Vertrauenswürdigkeit das Ranking knapp vor dem Dalai Lama an.⁵

Unbekanntes wird meist durch Bekanntes erklärt, das gilt auch für die europäische Wahrnehmung des tibetischen Buddhismus. Die ersten Europäer, die nach Tibet kamen, vermuteten, auf Nachfahren des „Erzpriester Johannes“ und in ihrer Frömmigkeit vorbildhafte Christen gestoßen zu sein. Andere sahen in den buddhistischen Bildwerken den Teufel am Werk; kritische Aufklärer beschrieben den tibetischen Buddhismus als ein abschreckendes Beispiel von „Priesterreligion“ oder auch als pervertierte Form des Buddhismus.⁶ Zum Mythos von Tibet als einem spirituellen Land der Wunder trugen vor allem die Theosophen des 19. und 20. Jahrhunderts bei. Der „Mythos Tibet“ verstärkte sich durch die Popularisierung und Kommerzialisierung „östlicher Spirituali-

tät“⁷, aber vor allem auch durch die gewaltfreie Politik, die der Dalai Lama seit 1959 vertritt.⁸ Am „Mythos Tibet“ orientieren sich nicht nur die westlichen Bewunderer, sondern auch die westlichen Kritiker des Dalai Lama.⁹ Und auch der Vergleich von Dalai Lama und Papst lebt von diesem Mythos, der Unbekanntes durch Bekanntes erklären möchte.

1 Das Amt der Dalai Lamas

Der Buddhismus kam unter König Songtsen Gampo im 7. Jahrhundert von Indien nach Tibet und wurde 780 Staatsreligion. Zunächst gab es nur den Nyingma-Orden (die „Alte Schule“ oder „Schule der alten Übersetzungen“); im 11. Jahrhundert kamen der Sakya- und im 12. Jahrhundert der Kagyü-Orden dazu, im 14. Jahrhundert der Gelug-Orden, aus dem die Dalai Lamas kommen. Zunächst kontrollierten die Clans die Klöster in ihren Gebieten, später wurde die säkulare Macht als Schutzherrschaft der buddhistischen Institutionen verstanden. Adelsgeschlechter fungierten als „Gabenherren“ für Klöster, die „Gabenempfänger“ waren. „Zwischen

⁴ <http://www.beliefnet.com/columnists/areasontosmile/2012/03/qa-the-pope-vs-the-dalai-lama.html#P197hqiTceyycr1E.99> [Abruf: 24.9.2014].

⁵ APA-OGM Index, Vertrauen in Glaubensvertreter April 2014, *derStandard.at*, 18.04.2014; siehe auch: http://www.ogm.at/inhalt/2014/04/vertrauensindex/Vertrauensindex-Glaubensvertreter_April-14.pdf [Abruf: 9.10.2014].

⁶ Vgl. dazu und zum folgenden Absatz: *Donald R. Lopez, Prisoners of Shangri-La*, Chicago 1999, bes. 1–13; *Thierry Dodin / Heinz Räther* (Hg.), *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, Köln 1997.

⁷ Die urheberrechtlich geschützte Marke „Fünf Tibeter“ sind fiktive Übungen, die in eine Nacherzählung des Romans „Lost Horizon“ (1933) von *James Hilton* eingebettet sind. Vgl. *Martin Brauen*, *Traumbild Tibet. Westliche Trugbilder*, Zürich 2000.

⁸ Über den gewaltsamen Widerstand der Tibeter, der erst 1974 endete, ist wenig bekannt, so *Karénina Kollmar-Paulenz*, *Kleine Geschichte Tibets*, München 2006, 175.

⁹ *Colin Goldner*, *Der Dalai Lama. Fall eines Gottkönigs*, erw. Neuauflage Aschaffenburg 2008; *Victor Trimondi / Victoria Trimondi*, *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*, Düsseldorf 1999.

einzelnen Adelsgeschlechtern“ und den buddhistischen Lehrtraditionen der Orden, „die stets ein Kloster als ihr Zentrum hatten“, bestand ein enges Verhältnis, das die politischen Strukturen Tibets prägte.¹⁰ Die großen Klöster waren „autonome politische Enklaven“¹¹, die unter erblichen „Mönchsdynastien“ standen. Immer wieder gab es bewaffnete Konflikte und Kämpfe zwischen den verschiedenen Gruppen und Königreichen, die Tibet ausmachten. 1240 kam Tibet unter die Herrschaft der Mongolen und der Buddhismus wurde zur Religion der Mongolen. Der Sakya-Orden übernahm die religiöse Patronage der Mongolen und im Gegenzug wurde dessen Oberhaupt oberster Lehensherr in Tibet.

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts wurde zur Sicherung der Nachfolge im Kagyü-Orden – „Rotmützen“ wegen ihrer roten Zeremonialhüte genannt – erstmals das Tulku-System (s.u.) eingerichtet, durch das spiritueller-politische Leitungsfunktionen durch Wiedergeburt „vererbt“ werden. Dies ist eine Besonderheit des tibetischen Buddhismus. Im 14. Jahrhundert verloren die Sakyas die politische Vormachtstellung an ein Königsgeschlecht, das die Kagyü unterstützte. Als zu Beginn des 15. Jahrhunderts der Gelug-Orden – „Gelbmützen“ wegen ihrer gelben Zeremonialhüte genannt – begründet wurde, wandte sich die dominante Kagyü-Schule dagegen. Die Gelugpa erhielten jedoch von den Mon-

golen-Khans Unterstützung, und Altan Khan (1507–1582) verlieh dem Oberhaupt der Gelugpa Sönam Gyatso 1578 den Titel „Dalai Lama“ („Meer der Weisheit“).¹² Die Gelugs übernahmen das Tulku-System der Kagyü, und Sönam Gyatso ernannte posthum seine beiden Vorgänger zu Dalai Lamas. Der 5. Dalai Lama (1617–1682) ging mit Gusri Khan (1582–1655) ein politisches Bündnis gegen den Kagyü-Orden ein. Eine politische Revolte, die sich auf die Kagyü-Klöster stützte, wurde niedergeschlagen, und der Khan ernannte den 5. Dalai Lama zum Herrscher über Tibet. Diese Position bestätigten 1751 auch die Mandschu-Herrscher, welche die Mongolen als dominante Macht abgelöst hatten. Der Dalai Lama war demnach das alleinige geistliche und weltliche Oberhaupt der Tibeter. Diese historisch gewachsenen politischen und wirtschaftlichen Verflechtungen bestehen z. T. auch im Exil weiter und führen zu Konflikten und Spannungen in der Exil-Gemeinschaft.¹³

Die Vorstellung, der Dalai Lama sei ein absolut herrschender König in einem zentralistisch verwalteten Nationalstaat gewesen, trifft nicht zu. Die Grenzen des Landes, das mehr als zehnmal so groß wie Deutschland war, „sind nie genau festgelegt und bis heute nicht klar gezogen worden“¹⁴. Interventionen von außen, durch Mongolen und Chinesen, beeinflussten die Machtverhältnisse in Tibet. Die sogenannte Zentralverwaltung in Lhasa war zumeist

¹⁰ Karénina Kollmar-Paulenz, *Kleine Geschichte Tibets* (s. Anm. 8), 63.

¹¹ Ebd., 65.

¹² Vgl. dazu Michael v. Brück, *Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus*, München 1999.

¹³ Z. B. die Shugden-Kontroverse (vgl. dazu ebd., 158–210) oder der Konflikt um den 17. Karmapa. In dem Shugden-Konflikt gab es drei Morde. In dem Streit um die Anerkennung der Wiedergeburt des Karmapa kam es zu tätlichen Auseinandersetzungen und Verletzten. Der Konflikt besteht noch immer.

¹⁴ Roland Barraux, *Die Geschichte der Dalai Lamas. Göttliches Mitleid und irdische Politik*, Solothurn–Düsseldorf 1995, 17.

schwach, die Regionen unterschieden sich ethnisch, sprachlich und kulturell, auch fühlten sich manche ethnischen Gruppen von der Regierung in Lhasa nicht vertreten, und krieglerische Konflikte zwischen Regionen, Clans und Klöstern waren an der Tagesordnung. Die „gemeinsame religiöse und kulturelle Identität aller Tibeterrinnen und Tibeter“ wurde erst im Exil ein Thema,¹⁵ während durch die Politik der Volksrepublik China die ethnische und religiöse Identität der unter chinesischer Herrschaft lebenden Tibeter bedroht ist. Auch sind die Tibeter durch die Zuwanderungspolitik der Volksrepublik China im eigenen Land eine Minderheit geworden.

Der Dalai Lama ist auch kein Gott.¹⁶ Nach tibetisch-buddhistischer Auffassung gilt er als Verkörperung des Bodhisattva Avalokiteshvara, der wiederum eine Manifestation des Amida-Buddha ist. Dies entspricht der mahayana-buddhistischen „Lehre von den drei Körpern des Buddha“, *trikaya*.¹⁷ Der *dharmakaya*, der „formlose Wahrheitskörper“ bezeichnet die absolute Dimension; als *sambhogakaya* („Körper des Entzückens“), die Emanation des *dharmakaya*, manifestieren sich Buddha-Qualitäten – etwa Liebe, für die Amida-Buddha steht. Der *nirmanakaya* („Erscheinungskörper“) ist deren Emanation in

Raum und Zeit – das können Mönche und Nonnen, Dorfleute, Minister, Prostituierte, Karawanenführer usw. sein, die den Dharma lehren.¹⁸ Auch ein Tulku, die (Wieder-) Verkörperung einer historischen Person mit spiritueller Bedeutung und Funktion, ist *nirmanakaya*. Der Tulku erbt Status, Amt und persönlichen Besitz seiner oder ihrer früheren Verkörperung. Ein Tulku – fast immer Männer, selten auch Frauen – gilt als Verkörperung (*nirmanakaya*) eines transzendenten Bodhisattvas, unterliegt also nicht dem Nexus des *samsara*, sondern wird, wie der Dalai Lama sagt, aufgrund eigener Wahl wiederverkörpert, „um das Leid fühlender Wesen zu lindern“¹⁹.

2 Das Papstamt

Das Papstamt erscheint theologisch und historisch gesehen in einer „Pluralität möglicher und faktischer Realisationsformen“²⁰, die sich aus der Entwicklung und Veränderung des Kirchenverständnisses ergeben, was wiederum aus den sozialen und politischen Entwicklungen in Europa resultiert. Die Kirche des ersten Jahrtausends verstand sich als Zeugin und Wahrerin der apostolischen Tradition,²¹ und die Autorität des Bischofs von Rom und der

¹⁵ Karénina Kollmar-Paulenz, *Kleine Geschichte Tibets* (s. Anm. 8), 174.

¹⁶ Zu „Gott“ im Buddhismus vgl. Ursula Baatz, *Der Buddhismus – (k)ein Atheismus. Eine Dekonstruktion*, in: Hans Schelkshorn / Friedrich Wolfram / Rudolf Langthaler (Hg.), *Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen* (Religion and Transformation in Contemporary European Society 7), Göttingen 2014, 283–308.

¹⁷ Vgl. dazu z. B. John J. Makransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*, New York 1997.

¹⁸ Śāntideva, *Śikṣāsāmuccaya* 18, zitiert nach Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976, 147.

¹⁹ <http://www.welt.de/politik/ausland/article132019000/In-meinen-Traeumen-werde-ich-113-Jahre-alt.html> [Abruf: 2.10.2014].

²⁰ Hermann Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (Quaestiones Disputatae 179), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999, 19.

²¹ Ebd., 20.

römischen Ortskirche von Rom gründete in dieser Rückführung auf die Apostel. Die Gräber der Apostel Petrus und Paulus gaben diesem Anspruch Gewicht. So nannte sich Leo der Große „Stellvertreter Petri“. Das römische Papsttum modellierte sich dann immer mehr nach dem Vorbild des römischen Kaisers. So hatte der Bischof von Rom im spätantiken plurizentrischen Kirchensystem der fünf Patriarchate den Ehrenprimat. Dogmatische Differenzen und die Frage des Primats lieferten Impulse zur Aufspaltung in eine Vielzahl christlicher Kirchen – die orientalischen und orthodoxen Kirchen bzw. später die protestantischen Kirchen, die den Primat des römischen Papstes nicht anerkennen. Seit der Spätantike verfügten die Päpste über ein sich allmählich ausweitendes Territorium, den Kirchenstaat, in dem sie als Feudalherren agierten. Zugleich wurden die Päpste im Laufe der Jahrhunderte für die lateinische Kirche des Westens bzw. für römisch-katholische Christen zur obersten Instanz. Bis zum 11. Jahrhundert war der Kaiser im abendländischen „Missionsimperium“²² als Gesalbter auch Schirmherr der Religion, und die Päpste stützten die Kaiser. Das neue Selbstverständnis, das Innozenz III. formulierte – der Papst ist nicht mehr „Stellvertreter Petri“, sondern „Stellvertreter Christi“ – führte zum Investiturstreit. Der Papst galt nun als „Monarch der Kirche“²³ und als ihr Gesetzgeber. In der Folge begannen sich Staat und Kirche als eigenständige, aber verbundene Systeme zu entwickeln – das Staatskirchentum entstand. Das Verhältnis von weltlicher und

kirchlicher Macht in Europa basierte auf einer Trennung der Gewalten und war sowohl von Konflikten als auch durch Kooperation bestimmt. Schismen, Doppel- und Dreifach-Pontifikate, das Exil in Avignon verhinderten nicht das schrittweise Entstehen einer starken kirchlichen Bürokratie. Die Kirche legitimierte Weltbild und Ordnungssystem, die Herrscher stützte die Kirche und somit die Aufrechterhaltung des Weltbildes in beiderseitigem Interesse. Mit der Französischen Revolution war dieses *ancien régime* zu Ende. Die Kirche verstand sich nun nach außen als souveräner (Kirchen-)Staat, nach innen als souveräne Sakralbürokratie.²⁴ Nach der Auflösung des Kirchenstaats erklärte das 1. Vatikanum den Papst 1870 als unfehlbar und formte „die geistliche Macht der Päpste, während ihre weltliche Macht zerfiel, zum Absolutismus um“²⁵. Das 2. Vatikanum setzte eine Zäsur und relativierte den Zentralismus. Wie die kollegiale Verantwortung der Bischöfe, aber auch die Handlungskompetenz der Laien strukturell umgesetzt werden kann, ist ein unvollendetes Projekt. Unter den Pontifikaten von Johannes Paul II. und noch mehr unter Benedikt XVI. wurden Zentralismus und päpstlicher Primat wieder betont, zulasten von innerkirchlicher Pluralität und Dialogbereitschaft gegenüber anderen Konfessionen und Religionen. Ein neues Verhältnis zwischen Kirche und weltlicher Macht scheint sich erst durch die Aufdeckung der Missbrauchsfälle anzubahnen, da sich nun delinquente Priester auch vor weltlichen Gerichten verantworten müssen.

²² Herbert Kalb / Richard Potz / Brigitte Schinkele, Religionsrecht im Überblick, Wien 2007, 6.

²³ Hermann Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (s. Anm. 20), 25.

²⁴ Vgl. dazu z. B. Rainer Bucher (Hg.), „Blick zurück im Zorn?“ Kreative Potentiale des Modernismus (Theologie im kulturellen Dialog 17), Innsbruck–Wien 2009.

²⁵ Rudolf Lill, Die Macht der Päpste (Orientierung durch Diskurs), Kvelaer 2011, 101.

3 Ähnliche Probleme, verschiedene Lösungen

Papstamt und Amt des Dalai Lama unterscheiden sich in vieler Hinsicht, strukturell, politisch, vor allem aber durch die metaphysische Begründung der Macht. Ein Papst ist ein Mensch, der vom Kollegium der Kardinäle gewählt wird und kraft der Weihe in der apostolischen Sukzession steht. Ein Dalai Lama ist ein „lebender Buddha“, der sich aus ethischer Motivation verkörpert und ein religiös-politisches Amt bekleidet. Ein Buddha ist weder Geist, noch Dämon, noch Gott, noch Mensch, da ein „Erwachter“ keinem der „Triebe zum Werden“ unterworfen ist und nicht mehr gezwungen ist, in den Geburtenkreislauf einzutreten.²⁶

Die Institutionen des tibetischen Buddhismus und der römisch-katholischen Kirche sind größenmäßig²⁷ nicht vergleichbar, doch stammen beide aus feudalen vorindustriellen Zeiten. Als Voraussetzungen, mit den heute aus dieser Geschichte resultierenden Problemen umzugehen, finden Papst Franziskus und der XIV. Dalai Lama recht unterschiedliche Konstellationen vor.

Der Buddhismus – der erst im 19. Jahrhundert und zunächst bei der europäischen und nordamerikanischen Avantgarde bekannt wurde – hat durch die Wechselwirkung zwischen antikolonialen Bewegungen und der an den Idealen der Aufklärung orientierten Rezeption im Westen sehr rasch eine teilweise Modernisierung erfahren. Dadurch erscheinen die buddhistischen Traditionen als aufgeklärt und mit den Naturwissenschaften kompatibel.²⁸ Der Dalai Lama, der seit seiner Jugend ein großes Interesse an Naturwissenschaft hat, initiierte mit den „Mind-and-Life“-Konferenzen²⁹, unterstützt durch hochrangige Wissenschaftler, seit 1987 einen intensiven Dialog zwischen Cognitive Science und buddhistischer Meditationspraxis sowie entsprechende Forschungsprojekte.³⁰ Für Intellektuelle, aber auch für die allgemeine Öffentlichkeit verkörpert der Dalai Lama eine offene, naturwissenschaftsaffine Religion und Spiritualität, die nicht auf die Festschreibung von Lehrinhalten, sondern auf eine Ethik des Mitgefühls und der persönlichen Transformation setzt.

Das Verhältnis von römisch-katholischer Kirche und Naturwissenschaften ist dagegen belastet. Die theologischen Fragen

²⁶ *Anguttaranikāya*, 4,36 II, 37, übersetzt von *Thanissaro Bhikku*, <http://brahmavihara.wix.com/anguttaranikaya> [Abruf: 21.10.2014].

²⁷ Es gibt rund 1,2 Milliarden römisch-katholische Christen; dagegen ca. 6 Millionen Tibeter – in der autonomen Region Tibet und den angrenzenden Provinzen sowie Exiltibeter – und geschätzt 4 Millionen Menschen weltweit, die tibetischen Buddhismus praktizieren, davon 1,5 Millionen in der Mongolei. In <http://www.pewforum.org/2012/12/18/table-religious-composition-by-country-in-numbers/> [Abruf: 1.10.2014] wird der tibetische Buddhismus nicht eigens ausgewiesen.

²⁸ Vgl. *David L. McMahan*, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford 2008; vgl. zur Problematik *Ursula Baatz*, Die Suche nach einem Buddhismus im Westen als postkoloniales Projekt, in: *Buddhismus Aktuell* 3/2013, 56–57; weiters: <http://info-buddhismus.de/Buddhismus-im-Westen-als-postkoloniales-Projekt.html> [Abruf: 1.10.2014].

²⁹ www.mindandlife.org [Abruf: 1.10.2014].

³⁰ Nicht alle Neurowissenschaftler schätzen das Interesse des Dalai Lama für Neurowissenschaft, vgl. *David Cyranoski*, Neuroscience Meeting draws fire over Dalai Lama lecture, in: *Nature Medicine* 11 (2005), 1130.

des 19. Jahrhunderts, die sich aus dem naturwissenschaftlichen Weltbild und der Religionskritik der Aufklärung ergaben, sind immer noch virulent. Der wissenschafts- und aufklärungsfeindliche römische Antimodernismus hat zudem bis heute Spuren hinterlassen. Die wiederholten Maßregelungen führender Theologen durch das römische Lehramt unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben in den Augen vieler die Annahme, die römisch-katholische Kirche sei kein geeigneter Ort für kritische, denkende Zeitgenossen, bestätigt.³¹ Das Exklusiv-Interview von Papst Franziskus mit

Eugenio Scalfaro in *La Repubblica*³², aber auch die intensiven Diskussionen während der Bischofssynode im Oktober 2014 zum Thema Familie lassen auf mehr intellektuelle Offenheit in der Kirche hoffen, doch scheint der innerkirchliche Richtungsstreit zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Aufsatzes noch nicht ausgetragen.

Die Frage der Frauenordination stellt sich nicht nur in der römisch-katholischen Kirche, sondern auch im Buddhismus. In den meisten buddhistischen Traditionen gibt es seit langem keine vollordinierten Nonnen bzw. ist der Nonnenorden ausgestorben.³³ Einer Wiederbelebung des Nonnenordens stehen ordensrechtliche Regeln im Weg, die Traditionalisten für unveränderbar erklären.³⁴ Der Einsatz des XIV. Dalai Lama, die ordensrechtlichen Hindernisse für die Frauenordination zu überwinden,³⁵ ist bisher nur teilweise von Erfolg gekrönt, da der Dalai Lama nur seine moralische Autorität ins Spiel bringen kann, aber keine Weisungs- oder Jurisdiktionsmacht hat. Im Übrigen gehören den Frauen die Zukunft, so der XIV. Dalai Lama.³⁶

Papst Franziskus wiederum tritt nachdrücklich für eine größere Bedeutung der

Weiterführende Literatur:

Leo D. Lefebure / Peter Feldmeier, *The Path of Wisdom. A Christian Commentary on the Dhammapada* (Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts 4), Leuven u. a. 2011.

Donald S. Lopez Jr. (ed.), *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago 1995.

Michael v. Brück / Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 2000.

³¹ <http://www.welt.de/geschichte/article120459008/Die-katholischen-Intellektuellen-sterben-aus.html> [Abruf: 9.10.2014], dazu: Stefan Gerber / Denis Kitzinger (Hg.), „Siegkatholiken“, Kulturpessimisten, „Gegenintellektuelle“? Katholische Zeit- und Kulturkritik in der Zwischenkriegszeit (im Erscheinen).

³² http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/papa_francesco_a_scalfari_cos_cambier_la_chiesa-67630792/ [Abruf: 4.10.2014].

³³ Das betrifft vor allem die süd- und südostasiatischen Länder. Buddhistische Nonnen, die nicht voll ordiniert sind, stehen unter den Mönchen und haben weniger oder keine der Rechte der Mönche. Vgl. dazu Carola Roloff, *Nonnenordination: Das Eis scheint gebrochen*, http://www.info-buddhismus.de/PDF/Tsedroen_2013_Eis_gebrochen_TiBu105.pdf [Abruf 19.10.2014].

³⁴ Ein australischer Abt ordinierte vier Nonnen, das Kloster wurde daraufhin aus der entsprechenden Vereinigung der Klöster ausgeschlossen. <http://buddhaspace.blogspot.co.at/2009/11/no-nuns-please-were-buddhist.html> [Abruf 21.10.2014].

³⁵ <http://info-buddhismus.de/Dalai-Lama-Interview-Nonnenordination.html> [Abruf: 4.10.2014].

³⁶ Gyatso Tenzin / Dalai Lama, *Der Weisheit des Herzens folgen. Warum den Frauen die Zukunft gehört*, München 2010.

Frauen in der Kirche ein und reduziert ihre Rolle nicht wie üblich bloß auf Mutterschaft oder ein „geweihtes Leben“. Zwar spricht er sich bisher weder für Diakonat noch Priesterweihe von Frauen aus, doch statt die Würde des Priesteramts zu betonen, unterstreicht er die Würde des Taufsakraments, und damit das allgemeine Priesteramt der Gläubigen.³⁷

Demokratisierung ist ein anderes Problemfeld. Der XIV. Dalai Lama hat sich bereits in Tibet und dann verstärkt im Exil um eine Demokratisierung und Säkularisierung der (exil-)tibetischen Regierung bemüht. Dieser Prozess wurde mit der demokratischen Wahl des (Exil-)Kashags, also des Parlaments, der Bestellung eines Ministerpräsidenten und dem Rücktritt des Dalai Lama als politischem Oberhaupt der Tibeter im Sommer 2011 abgeschlossen. Die Demokratisierung betrifft nur die „Haushälter“, die Laien, für die es im Buddhismus keine eigene Rechtsordnung gibt, im Unterschied zu Mönchen und Nonnen, die dem Vinaya, den auf Shakyamuni Buddha zurückgehenden Ordensregeln folgen.

In der römisch-katholischen Kirche bezieht sich das Kirchenrecht auch auf die Lebensbereiche der Laien, und hier könnte es – so legt es die Familiensynode im Oktober 2014 nahe – vielleicht einige Bewegung geben. Papst Franziskus betont im Unterschied zu seinen Vorgängern immer wieder die Kollegialität der Bischöfe

und mahnt, auf die „Schreie des Volkes“ zu hören. Jedoch ist die Kirche, so der Papst, keine Demokratie.³⁸

Einen möglichen Rücktritt nach dem Vorbild von Benedikt XVI. schließt Papst Franziskus nicht aus. Der Dalai Lama wiederum erklärte schon öfter, dass es keine weitere Wiedergeburt des Dalai Lama geben werde,³⁹ da diese Institution ausgedient habe. Das hat einen politischen Kontext. Traditionell ist es Sache der buddhistischen Hierarchie, die Wiedergeburt des Dalai Lama anzuerkennen, jedoch beansprucht die Volksrepublik China, die entscheidende Instanz für die Anerkennung des nächsten Dalai Lama zu sein, so dass die Möglichkeit von zwei Dalai Lamas und einer Spaltung der Tibeter besteht. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der Glaube an Wiedergeburt zum offiziellen atheistischen Materialismus der Volksrepublik China in völligem Widerspruch steht.⁴⁰

4 Schluss

Die Popularität, die sowohl der XIV. Dalai Lama als auch Papst Franziskus genießen, hat – neben guter Public Relation – vor allem mit beider Fähigkeit zu tun, komplexe Inhalte der Lehre auf einfache und zu Herzen gehende Weise auszudrücken. Wenn der Papst am Gründonnerstag jun-

³⁷ Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Las Mujeres en tiempos de Francisco*, in: *Criterio*, N. 2401, Marzo 2014, <http://www.revistacriterio.com.ar/nota-tapa/las-mujeres-en-tiempos-de-francisco/> [Abruf: 4.10.2014].

³⁸ Ansprache in der Morgenmesse vom 27.1.2014, nach: <http://religion.orf.at/stories/2627690/> [Abruf 21.10.2014].

³⁹ <http://www.welt.de/politik/ausland/article132019000/In-meinen-Traeumen-werde-ich-113-Jahre-alt.html> (s. Anm. 19).

⁴⁰ Vgl. dazu Thomas Heberer, *Peking erlässt die „Verwaltungsmethode zur Reinkarnation eines Lebenden Buddhas im tibetischen Buddhismus“*. Analyse vor dem allgemeinen Hintergrund der Tibet-Frage, in: *Zeitschrift für Chinesisches Recht* 15 (2008), 1–9.

gen Sträflingen oder Behinderten – und sogar einer muslimischen Frau – die Füße wäscht, dann spricht diese Zeichenhandlung Menschen unmittelbar an, genauso wie seine Bescheidenheit und Direktheit. Dasselbe gilt für die Gelassenheit und Präsenz des Dalai Lama, sein Interesse an Menschen und seinen Sinn für Humor. Beide betonen die ethische Dimension ihrer Tradition – der Dalai Lama legt immer wieder nahe, dass es eine auf Achtsamkeit und Mitgefühl beruhende Ethik gibt, die nicht an den Buddhismus als Religion gebunden ist. Für Papst Franziskus ist die biblische Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und solidarischem Einstehen für die Armen zentral und nicht nur an Anhänger eines bestimmten Glaubensbekenntnisses adressiert.

Beiden gemeinsam ist auch, dass sie nicht nur offen für die Anforderungen der Moderne sind, sondern auch verwurzelt in den vormodernen Traditionen. Für Papst Franziskus ist das die lateinamerikanische Volkstheologie,⁴¹ für den Dalai Lama z. B. die Bedeutung, die das Nechung-Orakel⁴² für seine Entscheidungen hat. Es sind diese

persönlichen Qualitäten, die beide in ähnlicher Weise zu glaubwürdigen Repräsentanten ihrer Tradition und zugleich einer postmodernen, engagierten Spiritualität machen.

Die Autorin: Dr.ⁱⁿ Ursula Baatz, Wissenschafts- und Religionsjournalistin (langjährige Redakteurin bei ORF-Radio Ö1), Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Universität Wien, Mitherausgeberin der Zeitschrift „polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“, Mitarbeiterin des Herbert C. Kelman Institute for Interactive Conflict Transformation (Wien–Jerusalem). Studienaufenthalte in Japan, Indien, Brasilien. Langjährige Zen-Praxis. Publikationen u. a. Publikationen u. a.: *Erleuchtung trifft Auferstehung, Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung*, Berlin 2009; *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Leben zwischen den Welten. Eine Biographie*, Zürich 1998 (spanische Übersetzung 2001); „Ernst Mach – the Scientist as a Buddhist?“ *Ernst Mach – A Deeper Look. Documents and New Perspectives*, hrsg. von John Blackmore, Dordrecht–Boston–London 1992, 183–199.

⁴¹ Juan Carlos Scannone und Lucio Gera († 2012) gehören zu den wichtigen theologischen Lehrern und Beratern des Papstes. Siehe hierzu auch den Beitrag von Margit Eckholt in vorliegendem Heft.

⁴² Zum Orakelwesen als Teil tibetischer Frömmigkeit vgl. z. B. *Michael v. Brück / Regina v. Brück, Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des Tibetischen Buddhismus* (Herderbücherei 1257), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1987.

Thomas Schulte-Umberg

Papst – Ortskirchen – KatholikInnen

Eine kirchenhistorische Erinnerung an die Zeit nach 1800

♦ Die mediale Fokussierung auf Papst Franziskus erinnert auch an die Fokussierung auf die Päpste in den letzten zweihundert Jahren allgemein. Trotzdem stellt sich seit 1800 das Verhältnis zwischen Papst, Ortskirchen und KatholikInnen vielfältig dar. Die entsprechenden „theologisch-wissenschaftlichen Sprachangebote“ (Tübinger Schule, Neuscholastik und Ultramontanismus, Zweites Vatikanum u. a.) zeigen, dass die Kirche eine wandelbare Gemeinschaft ist, für ihre Zukunft unterschiedliche Modelle zur Gestaltung dieses Verhältnisses offenstehen und die Rolle der Ortskirchen sowie der Katholikinnen und Katholiken nicht unterschätzt werden darf. (Redaktion)

Papst Franziskus – es ist schon oft gesagt worden, und es war so beabsichtigt, dass die Kombination dieser beiden Worte ein Programm, ja eine Verheißung beinhalte. Programme wie Verheißungen sind ein dankbares Thema für KirchenhistorikerInnen, freilich eher dann, wenn ihre Ausführung zu einem gewissen Ende gekommen ist oder sich gar beurteilen lässt, ob die Verheißung denn erfüllt wurde. Wie peinlich es werden kann, wenn aus historischer Perspektive offensichtlich noch laufende Prozesse einer vorgeblich objektiven Betrachtung in prognostischer Absicht unterzogen werden, lehrt zur Zeit der Blick auf zeitgenössische Äußerungen von Theologen, auch Kirchenhistorikern – es waren nur Männer – anlässlich des Ersten Welt-

kriegs. Selbst der zögerliche Versuch rückwärtsgewandter Prophetie hat der Versuchung, das Gewünschte für das doch wohl Eintretende zu halten, eingedenk zu sein.

Eine kirchenhistorische Einordnung von Papst Franziskus ist verschiedentlich versucht worden, zuvorderst mit Blick auf den Namenspatron des Papstes sowie zur Geschichte des Papsttums.¹ Weiters hat der bisherige Lebensverlauf des Papstes seine BearbeiterInnen gefunden. Diese Zugangsweisen haben schon deshalb ihren Wert für die interessierte Öffentlichkeit, weil das Amt auch in diesem Fall von der Person geprägt wird. Zugleich zeigen sie an, wie sehr die Vorgegebenheiten des Amtes den Handlungsspielraum von Päpsten prägen können, im Fall von Papst Fran-

¹ Aus der Unmenge an Franziskus-Literatur, die bisher erschienen ist, seien hier nur *pars pro toto* herausgegriffen: *Josef Gelmi*, Papst Franziskus – eine Revolution von oben. Ein Gegenbild zur Vergangenheit (topos taschenbücher 882), Kevelaer 2014; *Paul Vallety*, Pope Francis Untying the Knots, London u. a. 2013; *Hans Waldenfels*, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, sowie – eigentlich eine Biografie des Heiligen aus Assisi – *Helmut Feld*, Franziskus von Assisi. Der Namenspatron des Papstes (Wissen verbindet), 3., aktual. u. erw. Neuausg., Darmstadt 2014.

ziskus etwa die Kurie in ihren manchmal dunkel erscheinenden Verästelungen, die Erwartungshaltungen der außer- und innerkirchlichen Öffentlichkeit oder global die Vielzahl von Ortskirchen, deren gegenwärtiger Zustand ungleich schwerer als vor 100 Jahren auf gemeinsame Nenner zu bringen ist. Diese vom Zweiten Vatikanischen Konzil sanktionierte Vielfalt ist eine Gegebenheit, mit der jeder heutige Papst ebenso wie die Ortskirchen rechnen und umgehen müssen. Die Frage ist nur, wie sie es tun und wahrnehmen. Die folgenden, notwendig skizzenhaften und bewusst zuspitzenden Beobachtungen zu theologisch-wissenschaftlichen Sprachangeboten über Kirche und Pastoral sowie deren Sitz im Leben mit Fokus auf den deutschsprachigen Raum nach 1800 lassen verschiedene Möglichkeiten erkennen.²

1 Krise und Neugestaltung

Um 1800, die ‚Sattelzeit‘ der Moderne³, war das Papsttum an einem Tiefpunkt seiner Geschichte angelangt. Der Papst war ein Gefangener, der Kirchenstaat war zerstört, die regionalen Einflussmöglichkeiten der Kurie auf ein Nichts reduziert – die Institution schien kurz vor ihrem Ende. Politische Voraussetzung dafür, dass es nicht so kam, waren die Niederlage des na-

poleonischen Frankreich und die Indienstnahme von Religion für eine konservative Restauration Europas seit 1815. Zukunftsweisend für das Papsttum und die Ortskirchen waren weiter die Modifizierung und teils gewaltsame Zerschlagung regionaler kirchlicher Strukturen sowie die Indienstnahme des Klerus als verlängerter Arm des Staates. Notwendige Neuregelungen des Staat-Kirche-Verhältnisses erfolgten sukzessive durch Verträge zwischen einzelnen Staaten und Rom, die Papst und Kurie einen vorher so nicht gekannten Einfluss auf die Ortskirchen gaben. Eine intellektuelle, letztendlich auch dem Papsttum zugutekommende Aufwertung erfuhr Religion durch geistige Strömungen, die gegen Aufklärung und Revolution gerichtet waren. In der Romantik, so diffus sie war, wurde noch einmal die Einheit Europas im Christentum beschworen.

Ein maßgebliches theologisch-wissenschaftliches Sprachangebot im deutschsprachigen Raum bot in dieser Zeit eine Denkschule, die sich mit dem Namen Johann Adam Möhler und der Tübinger Schule verbindet.⁴ Sowohl in ihrer genuinen als auch in leicht vulgarisierter Form, wie sie an etlichen katholisch-theologischen Fakultäten in der Apologetik, d. i. der Lehre von der Kirche, dargeboten wurde, bot sie die Möglichkeit, die Krise als Chance wahrzunehmen und zu nutzen.

² Die nachstehenden Überlegungen beruhen auf dem im Entstehen begriffenen Versuch eines ausführlicheren Überblicks des Kirchenbildes vor allem in der deutschsprachigen Theologie zwischen 1800 und den 1970er-Jahren sowie deren Einordnung in den historischen Kontext. Die im Folgenden vorgenommene Paraphrase verschiedener theologisch-wissenschaftlicher Sprachangebote wird dort ebenso ausführlich auf ihre Quellen zurückgeführt wie die Einordnung in den historischen Kontext vorgenommen.

³ Vom Historiker Reinhart Koselleck geprägter, mittlerweile klassischer Begriff zur Bezeichnung der Epochenschwelle zwischen Früher Neuzeit und Moderne. Vgl. u. a. *Reinhart Koselleck*, *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, in: *Werner Conze* (Hg.), *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Stuttgart 1972, 10–28, hier: 14 f.

⁴ Zur Tübinger Schule vgl. die Werkauszüge bei *Leo Scheffczyk* (Hg.), *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965, 1–110.

„Umgestaltung, Verjüngung und Wiedergeburt“ waren Leitworte der Tübinger Schule – sie verweisen deutlich auf Modi der Verarbeitung historischer Erfahrungen und auf Zukunftsperspektiven, die auf Grundlage dieses Sprachangebots möglich sind. Aufklärung, Revolution und das Ende der Alten Reichskirche sind als Katharsis interpretierbar, denn Geschichtlichkeit, Wandel und neue Formen sind konstitutiv für die Kirche. Weiterhin sind ebenso aktive Bewältigung und kollektive Vollzüge Kennzeichen des wahren katholischen Glaubens, wie eine durch ihr inneres Prinzip verbürgte, nicht fehlgehende Übereinstimmung mit dem Ursprung. In welche Richtung eine Neugestaltung allerdings gehen sollte, war zum Zeitpunkt der Verbreitung dieses Sprachangebots von theologischen Lehrkanzeln und in der Predigt eher offen. So gab es auf eine zu diesem Zeitpunkt zentrale Frage des Staat-Kirche-Verhältnisses – wie sehr der Staat kirchlich-religiöse Praxis und kirchliche Strukturen normieren und für sich in Anspruch nehmen könne – unterschiedliche Antworten, die oft auf ein gegenseitiges Übereinkommen hinausliefen, eben diesen staatlichen Anspruch im Grund zu tolerieren.

Mit Blick auf das Papsttum ist hervorzuheben, dass die Kirche im Horizont dieses Sprachangebots als hierarchisch verfasst gedacht war, und die Hierarchie Neugestaltungen leitet und deren Wert beurteilt. Entwicklungen vollziehen sich aber in Form einer wie auch immer zu handhabenden Teilhabe aller. Weiter vermag die Hierarchie weder den Wandel zu verhindern noch das Wann zu bestimmen. Denn der der Kirche innewohnende Geist strebe ebenso sehr, wie er ein Bestimmtes und Festes zu

erlangen trachtet, nach steter Verjüngung und Wiedergeburt. Ist der Zeitpunkt einer solchen Verjüngung gekommen, so vermag nichts dieselbe zu hemmen und aufzuhalten. Wenige Jahrzehnte später wurde dies sehr viel anders gesehen.

2 „Ubi Petrus, ibi Ecclesia“



Das Foto aus dem Jahr 1870⁵ ist verschwommen, aber was dort zu erkennen ist, kommt heute bekannt vor: Eine Menschenmasse auf dem Petersplatz, die vielleicht einer päpstlichen Ansprache zuhört, bestimmt in irgendeiner Weise in Beziehung zum Papst steht. Es sind Soldaten Pius' IX., die er in den Kampf gegen die auf Rom anrückenden Truppen des Königreichs Italien schickt. Das Bild steht für einen fundamentalen Wandel, den Abschied vom Kirchenstaat, der Grundbedingung für den Aufstieg des Papsttums als neutraler moralischer Autorität besonders in Friedensfragen war, und allgemein für die mögliche Anziehungskraft und Einwirkung des Papstes auf die Massen. Es mag darüber hinaus für einen zeitgenössisch mit bellizistischer Entscheidung geführten Kampf gegen die Moderne stehen. Dieser war ein Kennzeichen des dominierenden theologisch-wissenschaftlichen Sprachangebots jener Zeit.

⁵ <http://nobility.org/2011/09/08/the-king-of-italy-sends-an-ultimatum-to-blessed-pope-pius-ix/> [Abruf: 29.6.2014].

Das neuscholastische Sprachangebot sieht den Zweck der Kirche darin, mit übernatürlichen Mitteln einem übernatürlichen Ziel zu dienen, d.h. den Gläubigen zum ewigen Leben zu verhelfen. Das unterscheidet sie insbesondere von dem natürlichen Zielen dienenden Staat. Deswegen ist die Kirche auch ganz unabhängig vom Staat, ganz frei und autonom in ihrer Sphäre, wie der Staat ganz frei und autonom in seiner Sphäre ist. Die Kirche ist ein Ganzes für sich, eine vollkommene Gesellschaft (*„societas perfecta“*). Daher kann sie vom Staat zumindest Freiheit in der Ausübung ihrer Funktionen verlangen. Allerdings besteht kein unüberbrückbarer Gegensatz zum Staat, denn die Kirche schützt und befestigt den Staat in seiner Autorität, indem sie den Gehorsam gegen ihn mit göttlicher Autorität sanktioniert. Weiterhin ist der Kirche von Christus Unvergänglichkeit verheißen worden. Das gilt als Versicherung ihres Bestehens bis zum Ende der Welt und bedeutet zugleich die Unveränderlichkeit der Institution, sie bleibt, ohne sich in ihrer Lehre, ihrem Kultus, ihrer Verfassung wesentlich zu verändern, gerade so, wie sie aus ihres Stifters Hand hervorging. Denn die Kirche ändert sich nach dem Willen ihres Gründers nicht, sie ist dem Wandel entzogen, und nur so kann sie ihren Zweck erfüllen. „Es ist das Bild einer Kirche, die den Eindruck erweckt, dass sie [...] eigentlich keine innere Geschichte mehr hat, sondern nur noch äußere Schicksale.“⁶

Als Mittel der Unvergänglichkeit hat Christus Primat und Unfehlbarkeit des Petrus und seiner Nachfolger eingesetzt.

Primat meint die oberste Regierungsgewalt über alle Bereiche kirchlichen Lebens: Gesetzgebung, Strafgewalt, Beaufsichtigung der rechten Lehre und der Verwaltung der Gnadenmittel. Allein dem Papst kommt diese Gewalt zu, ihm sind Bischöfe und Priester, schlechthin alle als Untergebene unterworfen. Nur so ist Ordnung, Einheit und Bestand der Kommunität zu wahren. Noch wichtiger ist die päpstliche Unfehlbarkeit in Glaubensfragen. Petrus und seine Nachfolger sind nach den evangelischen Verheißungsworten (Mt 16,18 ff.) das Fundament, das niemals wanken wird. Und folglich muss der Papst als Papst selbst unerschütterlich fest, d.h. unfehlbar im wahren Glauben sein. Sein Glaube ist die Norm des Glaubens der anderen. Daher kann man die Kirche auch so beschreiben: *„Ubi Petrus, ibi Ecclesia“*.

Zunächst im theologiegeschichtlichen Rahmen entsprach dieses Sprachangebot methodisch und inhaltlich schlicht dem, was die zeitgenössische Apologetik und Dogmatik über die Kirche zu sagen hatten. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts waren sie beherrscht von der Neuscholastik, welche die vorgeblich zeitlose scholastische Theologie und Philosophie des Mittelalters als ewig gültige Antwort auf alle Probleme ansah. In der gesamten Theologie ist die Übereinstimmung in diesen Dingen so groß, dass für den Theologehistoriker in dieser Zeit „die Geschichte der Ekklesiologie [...] praktisch uninteressant“⁷ ist. Im Horizont einer sozial- und mentalitätsgeschichtlich orientierten Geschichte des Christentums sind Durchsetzung und unhinterfragbare Geltung dieses Sprach-

⁶ Klaus Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf ³2008, 96.

⁷ Jean Frisque, Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert, in: Herbert Vorgrimler / Robert Vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen und Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 3, Freiburg i. Br. u. a. ²1970, 192–243, 195.

angebots wichtig als eine tragende Säule der Formierung von Sozialformen kirchlich-religiösen Lebens in Abgrenzung von und Auseinandersetzung mit der Moderne.⁸ Gegen den Protestantismus und andere -ismen (Liberalismus, Marxismus, Darwinismus ...), gegen innerkirchliche AbweichlerInnen, und gegen die Welt und deren Versuchungen kämpft die Kirche, nur Gottes Ehre und dem Heil der Seelen dienend, heilig und heiligend sind ihre Gnadenmittel, Lehren und Gebräuche. Wer ihr folgt, der ist auf dem besten Weg zum ewigen Leben. Unbedingt erforderlich war deshalb der Schulterschluss der KatholikInnen mit der Hierarchie. Alleiniges Haupt und alleiniger Hüter dieser Kirche war der Papst; er muss für Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit sorgen.

Schon zeitgenössisch wurde allerdings zunehmend seit der Mitte des 19. Jahrhunderts darauf verwiesen, dass diese Prinzipien im Widerspruch zu Neuerungen gerade mit Blick auf den aktuellen Papst standen. Mochte das vorhandene und medial in aller Welt verbreitete Charisma Pius IX. noch als Grundlage für einen weiteren Kult um einen großen Mann durchgehen, so führte die Fokussierung auf Amt und Person zu solchen Zuspitzungen wie der von ihm tatsächlich getane Aussage „La tradizione sono io“⁹. Jenseits solcher Aussagen war seine Macht und die seiner Nachfolger tatsächlich gesteigert durch das Unfehlbarkeitsdogma von 1871 und das 1917 veröffentlichte Gesetzbuch der Kirche, den

Codex Iuris Canonici. Rückblickend wurde vom so noch nicht dagewesenen Versuch eines Hineinregierens in den letzten Winkel der Kirche und bewusst polemisch von „ultramontaner Papstdiktatur“¹⁰ gesprochen, die sich eines gesteigerten Papstkultes bediente. Zweifellos kam den Päpsten mit den Weichenstellungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Rolle zu, die sie zuvor so nicht besessen hatten.

Bei näherer Betrachtung regionaler und sozialer Entwicklungen im deutschsprachigen Raum wird jedoch deutlich, dass diese Rolle mindestens ebenso dort ihren Ursprung hatte wie in kurialer Leitung oder theologischen Festlegungen. Die kirchlich Handelnden im Umfeld des ‚Kölner Ereignisses‘ (1837), beim Ausbau diözesaner Verwaltungsapparate oder bei der Umgestaltung der Priesterausbildung im ultramontanen Sinne beriefen sich zwar stets auf den Willen des Papstes oder kirchliche Lehrentscheidungen, häufig war aber dieser Wille ein angenommener, und im Extremfall konnte es auch schon einmal heißen, ob die beabsichtigten Dinge tatsächlich so lehramtlich sanktioniert seien, das sei egal, wichtig sei nur, dass es ein Ergebnis im ultramontanen Sinn geben würde. Überspitzt gesagt, war es die Treue zum Papst als Mittel für die Durchsetzung zunächst regionaler Absichten, die den Ultramontanismus als umfassendere, papstzentrierte Deutungskultur und -praxis eigentlich erst kreierte.¹¹

⁸ Dazu immer noch lesenswert: *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones Disputatae 141), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1992, 80–103.

⁹ *Klaus Schatz*, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn u. a. 2008, 256.

¹⁰ *Hans-Ulrich Wehler*, Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Dritter Band: Von der ‚Deutschen Doppelrevolution‘ bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1849–1914, München 1995, 384.

¹¹ Vgl. dazu exemplarisch *Thomas Schulte-Umberg*, Berlin – Rom – Verdun. Überlegungen zum Verhältnis von Ultramontanismus und Nation, in: *Michael Geyer/Hartmut Lehmann* (Hg.),

3 Modernisierungskonflikte

Ebenso ambivalent fällt das Bild aus, wenn ein Glaubenssatz der Katholizismusforschung der letzten zwei Jahrzehnte in den Blick auf das Verhältnis von Papst, Ortskirchen und KatholikInnen einbezogen wird. Gerade im deutschsprachigen Raum basierte danach der Katholizismus im Zeitalter des Ultramontanismus auf Massenpartizipation etwa durch die Aktivität in Parteien oder in Vereinen, die ihn durchaus weltzugewandt, entwicklungsfähig, ja modern erscheinen ließen. Zwar sollte vorrangig die traditionelle Weise zu glauben und zu leben bewahrt werden. In erster Linie sollte die Katechismusfrage „Wozu sind wir auf Erden?“ ihre Antwort in der traditionellen Ausrichtung des Handelns der KatholikInnen an den Geboten, der Predigt und besonders den Sakramenten finden. Doch hatte die gesellschaftliche Entwicklung Probleme mit sich gebracht, für deren Bearbeitung das neuscholastische Sprachangebot und die traditionelle Pastoral unzureichend waren. Auf der Ebene der Pastoral übernahm man moderne Strukturen und Mittel. Christkatholische Parteien, katholische Presse, Vereine und Verbände stellten ein Stück Moderne als tragende Säulen des Katholizismus dar, die im alltäglichen Handeln bekundete Treue zur Kirche und das Leben mit der Moderne schienen vereinbar.

Auf der theologischen Ebene allerdings konnte für einen kirchentreuen, und das hieß in dieser Zeit dem neuscholastischen Sprachangebot verpflichteten Theologen ein eminentes Problem entstehen. Denn er war durch ein Denken geprägt,

das sich in ahistorischer Abgrenzung zur Welt als zeitlose Lehre verstand. Überspitzt: Katholisch und modern zu sein, das schien sich dogmatisch auszuschließen. Die Lösung für diesen scheinbaren Widerspruch – Ablehnung der Moderne und Übernahme von modernen Mitteln – war relativ simpel. In Werken von Theologen, die sich mit Entwicklungen der modernen Gesellschaft affirmativ auseinandersetzten, findet sich das skizzierte neuscholastische Sprachangebot ausführlich wieder. Darüber hinaus finden sich Passagen, die das Ganze in eine andere Richtung bewegen. Sie rekurrieren auf das von der Tübinger Schule abgeleitete Bild der Kirche als eines gesunden Organismus. Wie dieser besitze die katholische Kirche eine Verbindung beharrender Festigkeit und lebendigen Wachstums. Wenn sie, wie sie selbst, aber auch wie ihre Gegner bezeugen, vom Gesamteindruck her etwas Ewiges im zeitlichen Verlauf sei, dann gerade wegen des Zusammenwirkens von Unwandelbarkeit und Entwicklung. Im Vergleich zu den anderen Religionen und christlichen Konfessionen sei die Kirche so in sich einig und vielfältig zugleich.

Innerkirchlich waren bei weitem nicht alle mit dieser Vielfalt einverstanden. Das konnte dazu führen, dass die Wächter der ‚reinen‘ Lehre, seien es Bischöfe, Kleriker oder KatholikInnen, vor bedenklichen Abweichungen, einer zu großen Annäherung an die Moderne warnten und eine Beseitigung der Missstände forderten, wogegen sich die Verteidiger der ‚modernen‘ Elemente wandten. Letztlich und endlich landeten etliche der so entstehenden Konflikte in den Jahrzehnten vor dem Ersten

Weltkrieg – und bis heute – zur Entscheidung beim Papst, der damit ein zwar durchaus traditionelles Schiedsrichteramt wahrnehmen sollte, dies freilich nun in einem Gesamtzusammenhang, der ihm eine deutlich herausgehobene Position verlieh. Enttäuschungen der verschiedenen Seiten blieben nicht aus, sei es, was nicht selten der Fall war, weil keine Entscheidung erfolgte, sei es, weil durch die Entscheidung eine Seite ungerecht behandelt schien. Entfremdungserscheinungen und – im extremsten Fall, allerdings in den USA – eine Kirchenspaltung waren die Folge. Der Machtzuwachs für das Papsttum durch die vermehrte Inanspruchnahme als Schiedsrichter für Konflikte auf der Ebene der Ortskirchen konnte – und kann – also durchaus für den Nimbus des Papsttums gegenteilige Effekte haben.

4 Ganzheit und Ausdifferenzierung

Nach dem Ersten Weltkrieg waren sowohl die skizzierte Verknüpfung von Tradition und Moderne wie ein strukturell ausdifferenzierter Katholizismus keine Lösung mehr. Bisheriges wurde als kalt, mechanistisch, zu äußerlich, am Wesenskern von Kirche und Religion vorbeigehend empfunden. Wenn Romano Guardini in den 1920er-Jahren vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ sprach, gab er damit einem Verlangen nach heiler Ganzheit Ausdruck, dem das neuscholastische Sprachangebot und der organisierte Katholizismus nicht entsprachen. Heikel schien es für Guardinis Status zu sein, wenn er so indirekt formulierte, alle seien in gleicher Weise der Kirche zugehörig, Kirche seien eben nicht

nur Papst, Bischöfe und Kleriker, sondern auch die Laien. Doch päpstlicherseits wurde eine Aufwertung der religiösen Dignität der Laien durchaus positiv gesehen. Mit der Aussage über die „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“¹² ging Pius XI. in den 1920er-Jahren nicht so weit wie Guardini, aber es handelte sich um ein Hereinholen der Laien in die Kirche. Als Glieder der nach den Naturständen gegliederten Katholischen Aktion sollten sie in den Pfarren unter Führung des Klerus in die Welt im kirchlich-katholischen Sinn hineinwirken.

Erhellend ist für das Verhältnis von Papst und Ortskirchen, wie mit der Anregung, die Katholische Aktion sei Grundlage für das Hineinwirken in die Welt, umgegangen wurde. Im deutschsprachigen Raum folgten etliche Vereine und Verbände einem Argumentationsmuster, das es ihnen erlaubte, ihre Institutionen als Verkörperungen der Prinzipien der Katholischen Aktion zu deklarieren. Mit anderen Worten: Große Änderungen waren nicht notwendig. Einen ähnlich kreativen Umgang bewiesen einige einflussreiche amerikanischen Bischöfe im Mittleren Westen der USA, die analog zu Bestrebungen eher säkular denkender Intellektueller eine tiefere Fundierung des ‚American Spirit‘ für notwendig erachteten. Auf kirchlich-katholischer Seite wurde als Mittel eine als Spiritualisierung bezeichnete Vertiefung des Glaubenslebens angesehen, zu erreichen etwa durch Exerzitien für die LaienkatholikInnen, die Förderung der Dritten Orden oder die Liturgische Bewegung. Alle diese Absichten und Dinge, so wurde erklärt, seien vor allem eine Erfüllung eines päpstlichen Wunsches, dem nach einer Katholischen Aktion.

¹² Zitiert nach *Klaus Schatz*, Kirchengeschichte der Neuzeit II (s. Anm. 6), 166.

Im deutschsprachigen Raum verlieh das Sprachangebot, die Kirche als mystischen Leib Christi zu verstehen, dieser in Form der Katholischen Aktion gewünschten Sozialgestalt von Kirche eine theologische Basis. Wichtig ist hier, dass damit eine positive Verhältnisbestimmung von Geschichtlichkeit und Kirche zentral wurde. Ein lebendiger Leib verändert sich. Durch die Teilhabe aller Glieder an diesem Leib erhalten diese eine religiöse Dignität, die sie in der aktiven Ausübung ihres Glaubens stärken und sie zugleich darauf verpflichten soll. Kirche als Leib Christi und Katholische Aktion schienen insoweit wieder zu einem Kern zurückzuführen, von dem das Handeln der KatholikInnen in der Welt ausgehen konnte. Sie hatte insoweit auch ihren ‚passenden‘ Sitz im Leben, als durch den nationalsozialistischen Kirchenkampf zunächst in Deutschland und dann in Österreich bisherige Säulen des organisierten Katholizismus wie Parteien, Presse, Vereine und Verbände aller Art zerschlagen wurden. Die Konzentration auf die Katholische Aktion und ihren Ort, die Pfarre, stellte insoweit eine Kraftquelle unter den Bedingungen des NS-Regimes dar.

Die Jahre nach 1945 boten aus Sicht mancher Bischöfe eine Gelegenheit, die Katholische Aktion als Grundstruktur kirchlich-religiösen Handelns in der Welt durchzusetzen. Dies geschah zum einen durch eine Verhinderung der Reinstitutionalisierung vor 1945 zerschlagener Vereine und Verbände, zum anderen durch den systematischen Ausbau der Pastoral in enger Anlehnung an die Diözesen. Mit dem Ziel, möglichst viele KatholikInnen zu aktivieren, anzuleiten und zu erfassen, ging eine analog zur Lebenswelt immer

differenziertere Pastoral einher. Wer sich etwa vergleichend die Strukturen eines diözesanen Seelsorgeamts einer Diözese in den frühen 1950er-Jahren und dann in den 1960er-/1970er-Jahren anschaut, wird unschwer diesen Prozess erkennen können. Die noch in den 1950er-Jahren mit ihren Sprachangeboten dominierende traditionale Pastoral wurde durch diese Ausdifferenzierung in den Hintergrund gedrängt, da als theologisch-wissenschaftliches Sprachangebot zunehmend sozialwissenschaftliche Methoden und Semantiken übernommen wurden.¹³ Von den importierten Neuansätzen als bleibend und in einem gewissen Sinne als erfolgreich wirksam erwies sich die Entwicklung einer den ‚ganzen Menschen‘ in seiner modernen Lebenssituation ansprechenden Seelsorge. Damit wurde sowohl einem Bedürfnis des Menschen in der differenzierten und individualisierten Gesellschaft entsprochen als auch dem kirchlich-religiösen Ganzheitsanspruch Rechnung getragen.

5 Diskussionen, Turbulenzen – und ihr Ende?

Die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils und einer Erneuerung der Kirche durch Johannes XXIII. trafen Öffentlichkeit und Theologie bekanntlich weitestgehend unvorbereitet. Katholisch schien zu diesem Zeitpunkt für viele inner- und außerkirchliche Beobachter immer noch zu heißen, dass sich nichts verändere. Der retrospektive Eindruck, es habe einen unmittelbaren Reformstau gegeben, wurde zwar von Zeitgenossen geteilt. Ob sich das Konzil dessen annehmen würde oder ob es

¹³ Vgl. *Benjamin Ziemann*, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007.

nicht zu einer Ausformulierung von lehramtlichen Texten auf Basis der angeblich zeitlos gültigen neuscholastischen Theologie kommen würde, war bis zum Konzilsbeginn offen. Gegen die insbesondere in der Kurie vertretene Absicht einer Fortschreibung bisheriger Verhältnisse schrieb eine Vielzahl unter anderen deutschsprachiger Theologen entschieden an. Der dringliche Bezug auf aktuelle Begebenheiten hatte zur Folge, dass es kaum Raum gab für umfassende theologische Neuentwürfe. Stattdessen galt es, die Konzilsvorbereitungen und dann den Konzilsverlauf selbst zu kommentieren und zu beeinflussen. Die unter diesem Zeichen entstandenen Texte sind häufig Momentaufnahmen aus fortlaufenden Diskussionen.

Sieht man von deren Inhalt ab, spiegeln sie jedoch gerade dadurch den Verlauf des Konzils wider. Denn das Konzil selbst war in seinem Verlauf ein ‚öffentliches‘ und diskutierendes Konzil. In vielen Printmedien und in Rundfunk und Fernsehen wurde ausführlich über Diskussionen, Konflikte und Hintergrundereignisse berichtet. Eine offene Kommunikation der Ereignisse fand nicht nur durch ein eigens eingerichtetes Presseamt, sondern auch durch viele Bischöfe und Theologen statt. In Vorträgen wurde über persönliche Eindrücke und Erlebnisse berichtet. Zahlreiche Bischöfe schrieben in Diözesanblättern und Kirchenzeitungen Berichte über das Konzil, ihre Berichte vermittelten einen lebhaften Eindruck von den Debatten. So wurde in die Diözesen das Bild einer Kirche hineingetragen, die ihre Lehre und Praxis diskursiv gestaltet und vermittelt. So stand über

einem Artikel eines deutschen Bischofs in der diözesanen Kirchenzeitung: „Es gibt keine Tabus mehr“. Dieser Eindruck ließ sich nicht mehr zurücknehmen.

Dagegen steht eine 1968 erschienene Enzyklika.¹⁴ „*Humanae Vitae*“¹⁵ – mit dieser Wortkombination verbinden auch die meisten Nichttheologen etwas. Wenn es ein übergreifendes gesellschaftliches Bewusstsein geben sollte, dann steht das päpstliche Schreiben dafür, wie fern vom heutigen Leben der Menschen und ihren Problemen das kirchliche Lehramt sei. Und vielleicht war genau das die Absicht des päpstlichen Verfassers, Paul VI. – nicht wie die Menschen aktuell leben, sondern was die christliche Wahrheit sei, müsse Maß aller Dinge sein. Es geht um alles – das zeigen die Anfangsworte des Rundschreibens, nach denen es wie andere päpstliche Enzykliken bezeichnet wird. Das Hauptthema der Enzyklika ist zwar in der öffentlichen Wahrnehmung die Empfängnisverhütung, im weiteren Sinne geht es jedoch um den Vorrang des Allgemeinen vor dem Einzelnen, die Einzelnen sollen in ihrer Disposition in völlig entzogenen Ordnungszusammenhängen gehalten und so vor Selbstzerstörung bewahrt werden. Seit dem 19. Jahrhundert wurden in genau dieser Absicht Ehe und Familie zum Fixpunkt zahlreicher pastoraler Bemühungen. Denn bei aller Dichte des seelsorglichen Netzes, des Vereinswesens, des Lebens im Rhythmus der Glocken konnte die Weitergabe des Glaubens nur in einer in bestimmtem Sinn katholisch geprägten Familie gelingen. Aus Sicht des Lehramts war dieser Zusammenhang gottgegeben, unabänderlich

¹⁴ Zu dieser Sicht von „*Humanae Vitae*“ siehe Norbert Lüdecke, *Humanae Vitae*, in: *Christoph Marksches/Hubert Wolf* (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 534–546.

¹⁵ Deutsche Übersetzung des Texts: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_ge.html [Abruf: 25.11.2014].

und der Schauplatz schlechthin in einem Kampf um die Wahrheit.

Dieser Logik nach kann es in dieser Frage keine Kompromisse geben. Und zwar unabhängig davon, wie die Praxis der Mehrzahl der KatholikInnen aussieht, unabhängig davon, ob auch unter ansonsten Treuen in dieser Frage eine Grundhaltung praktiziert wird, für die sich in den USA die pejorative Bezeichnung ‚Cafeteria-Christentum‘ gefunden hat. Tatsächlich leben auch unter den zahlreichen konservativen KatholikInnen in den USA nachweislich viele nicht nach den Geboten von „*Humanae Vitae*“. Im Kontext der turbulenten zweiten Hälfte der 1960er-Jahre, der dramatischen quantitativen Einbrüche etwa bei den Kommunionziffern oder den Priesternachwuchszahlen schien die Enzyklika jedenfalls eine weitere Zuspitzung herbeizuführen. Dennoch ist seit den 1970er-Jahren eine gewisse Stabilisierung eingetreten. Paul VI. und seine Nachfolger haben keinesfalls einen durchgängig konfrontativen Kurs gefahren. Zugleich ist aber der Kurs der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe, die in vielbeachteten Erklärungen 1968 die Freiheit der Gewissensentscheidung als vereinbar mit der Lehre zu bezeichnen schienen, toleriert worden. Diese haben gerade durch die Vermeidung einer weiteren Eskalation eine irreparable Beschädigung ihrer Autorität vermieden und Zeit für Befriedung und kirchliche Einhegung gewonnen. Das klingt nach der Fortschreibung bisheriger Verhältnisse, dürfte aber eine rettende Tat gewesen sein. Es bleibt weiter zu fragen, wie z.B. in den Diskursen um die Enzyklika vielleicht Sprachangebote entstanden, die jenes eben angesprochene Auswahlchristentum und damit gänzlich andere Sozialformen von Christentum legitimierten

(unbeschadet der Frage nach deren theologischer Legitimität).

Die vorangegangenen skizzenhaften, zuspitzenden Überlegungen zu theologisch-wissenschaftlichen Sprachangeboten für Kirche und Pastoral sowie deren Sitz im Leben suggerieren möglicherweise eine Linearität, die so nicht vorhanden war und ist. Nie etwa handelte es sich um bruchlose Übergänge zwischen verschiedenen Sprachangeboten. Auf der Ebene der pastoral Handelnden ist mit der Gleichzeitigkeit verschiedener Generationen zu rechnen, die möglicherweise ein je anderes theologisch-wissenschaftliches Sprachangebot als Grundlage ihres Wirkens ansehen. Dennoch gibt es verbindende Elemente, von denen eines hier hervorgehoben werden soll. Selbst das neuscholastische Sprachangebot war zwar strikt hierarchisch ausgerichtet, doch war Laienpartizipation unabdingbar und erwünscht. Der vielbeschworene Ultramontanismus konnte nur deshalb jedenfalls im deutschsprachigen Raum so erfolgreich sein, weil er die Massenpartizipation von KatholikInnen in sein Bild integrierte. Rein praktisch kam damit den regionalen Kirchen, obwohl ihnen oder gar den Laien keine eigene Dignität als Kirche zugestanden wurde, gewollt oder ungewollt großes Gewicht zu. Zwar weist die lehramtliche und rechtliche Entwicklung seit 1870 mit dem Unfehlbarkeitsdogma, dem *Codex Iuris Canonici* (1917) und den zahlreichen Konkordaten zweifellos in die richtige Richtung im Sinn einer Mentalität, die in erster Linie das *„Ubi Petrus, ibi Ecclesia“* als Richtschnur hat. Mit Blick auf die Sprachangebote nach der Neuscholastik fällt aber auf, wie sehr im 20. Jahrhundert die aktive Rolle der Nichtkleriker in der Kirche inhaltlich immer stärker positiv gewertet

und den Ortskirchen ein eigener Rang zugeschrieben wurde.

Für die gegenwärtige Situation mag man daraus den Schluss ziehen, dass die medial noch gesteigerte Fokussierung auf Papst Franziskus und die auf ihm ruhenden Hoffnungen den Blick für die Realitäten eigentlich verstellen. Die (kirchen-) historischen Verläufe der letzten gut zwei Jahrhunderte haben zu einer Fokussierung auf die Päpste beigetragen. Selbstverständlich gibt es auch die Möglichkeit einschneidender, auch revolutionärer Veränderungen durch ihn – wer hätte etwa mit dem Handeln Johannes' XXIII. gerechnet? Und dennoch werden immer die Praktiken der Ortskirchen und ihrer KatholikInnen für den weiteren Weg bestimmend sein – wie sie es immer waren. Welche theologisch-

wissenschaftlichen Sprachangebote sie begleiten, prägen und anleiten könnten und sollten, ist aus kirchenhistorischer Perspektive offen. Vielleicht wäre es wichtig zu erinnern, dass Kirche eben nicht als das vollendete Reich Gottes imaginiert wird, sondern ihm als wandelbare Gemeinschaft in der Geschichte entgegen zieht. Den damit einhergehenden Konflikten zwischen Beständigkeit und Erneuerung werden KatholikInnen und Papst nicht ausweichen können, es sei denn zu ihrem Schaden.

Der Autor: Dr. Thomas Schulte-Umberg ist Wissenschaftler an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Sein Hauptarbeitsgebiet ist z. Zt. die „Katholische Militärseelsorge in Österreich-Ungarn und im Deutschen Reich im Ersten Weltkrieg“.

Katholiken und Moderne

OTTO WEISS

Kulturkatholizismus

Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur (1900–1933)

Mit einem Vorwort von Hans Maier

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



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Walter Kirchschräger

Aggiornamento nach dem Konzil

(Fortsetzung)

Herausforderungen der Kirche in der neuen Gegenwart

2 Die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit

2.1 Biblische Vergewisserung

Die Frage nach den Zeichen der Zeit hat bereits die Zeit des jesuanischen Wirkens bewegt. Den dafür wegleitenden Text finden wir im MtEv:

- „¹Und die Pharisäer und Sadduzäer,
hinzutretend zu ihm
ihn versuchend,
baten ihn, ihnen ein Zeichen vom
Himmel zu zeigen.
²Er aber antwortend sprach zu ihnen:
[Wenn es Abend wird, sagt ihr: Gutes
Wetter, denn es rötet sich der Himmel.
³Und am Morgen: Heute Sturm, den es
rötet sich der bedeckte Himmel.
Das Aussehen des Himmels erkennt ihr,
um zu unterscheiden,
die Zeichen der Zeit aber könnt ihr
nicht {unterscheiden}.]
⁴Ein böses und ehebrecherisches Ge-
schlecht sucht ein Zeichen,
und es wird ihm kein Zeichen gegeben
werden außer dem Zeichen des Jona.
Und sie stehen lassend ging er weg.“
(Mt 16,1–4, Arbeitsübersetzung WK)

Das angesprochene Thema wird in den Evangelien mehrfach aufgegriffen (vgl. zu-

nächst die Parallele bei Lk 21,29–31; sodann Mk 8,11–13 par Mt 12,38–39; Lk 11,16,29; 12,54–56, sowie Joh 6,30). Der explizite Vorwurf Jesu an die Fragesteller, zwar die Wolken am Himmel auf das Wetter deuten zu können, die Zeichen der Zeit hingegen nicht richtig zu beurteilen, ist nur im vorliegenden Text überliefert. Und selbst im Mt-Text bieten zahlreiche Handschriften eine Lesart ohne diesen Vers 16,3.³² Die heute gebräuchliche griechische Textausgabe behält diesen Satz allerdings im Text, wenngleich versehen mit eckigen Klammern.

Die hier überlieferte Antwort Jesu an die Schriftgelehrten und Pharisäer klingt wie ein Weckruf dazu, mit offenen Augen und wachem Herzen durch die Welt zu gehen. Denn der vorausgehenden Zeichenforderung der Pharisäer und Sadduzäer wird von Jesus nicht stattgegeben. Der Suche nach etwas Unerwartetem wird nicht entsprochen, und die Hoffnung auf ein „Zeichen vom Himmel“ wird enttäuscht. Denn die Aufgabe der Fragenden wäre es, den einfachen Alltag in seiner Regelmäßigkeit entsprechend zu deuten und darin allenfalls das Handeln Gottes zu erkennen – wie es ihnen ja aufgrund ihrer Erfahrung auch gelingt, von der Gestalt und Tönung des Himmels das kommende Wetter abzuleiten.

In der Relektüre dieser Szene durch den Evangelisten wird letztendlich die

³² Mt 16,3 fehlt in wichtigen alten Handschriften, ist allerdings bei Eusebius und in einer großen Zahl von Handschriften ab dem 5. Jh. überliefert. Die textkritische Situation ist umstritten: Vgl. dazu Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek Testament*, Stuttgart 1994, 33.

Frage an Jesus mit dem Hinweis auf dessen Tod und Auferstehung quittiert. Die Wendung „Zeichen des Jona“ steht dafür als biblisch gut verankerte Chiffre. Dies kann nun tatsächlich auch als ein „Zeichen vom Himmel“ verstanden werden, und es hat epochalen, einzigartigen Charakter. Aber – so die implizite Botschaft des Evangelisten – das Verständnis für dieses singuläre Zeichen des Christusgeschehens erschließt sich nur jenen, die sich in der alltäglichen Beobachtung und Deutung der Zeichen ihrer Zeit geübt haben – der Unglaube und die unlautere Absicht jener, die Jesus befragen wollten, kann dem gegenüber als Negativbeispiel gelten.

Die Mahnung, die für die Leserinnen und Leser des Evangeliums abzuleiten ist, muss daher lauten: Wartet in Eurem Leben nicht auf die epochalen Himmelszeichen, sondern überprüft den Alltag – jenen der Welt und jenen eures Lebens –, damit in der Auseinandersetzung damit allenfalls auch Wegmarkierungen Gottes erkannt werden können. Nur so werdet Ihr befähigt, der Wirklichkeit des Christusgeschehens glaubend gegenüberzutreten, ihm also in seinem Leben, in seinem Tod und seiner Auferstehung zu begegnen.

Es bedarf also diesbezüglich einer gewissen immer wiederkehrenden Einübung, um die „Zeichen der Zeit“ in der Welt und im eigenen Leben zu identifizieren.

2.2 „Zeichen der Zeit“

Was aber sind diese Zeichen der Zeit, nach denen zu suchen ist? Und wie sind sie zu identifizieren? Die oftmals in dieser Weise

gestellte Frage setzt allerdings bereits einen einseitigen Akzent. Sie geht davon aus, dass bestimmte Zeitphänomene (auch in unserem Leben) als solche Zeichen benannt und sodann in weitere Überlegungen miteinbezogen werden, andere jedoch nicht. Dabei werden die Zeitereignisse sozusagen vorweg sortiert: Einzelne davon werden als „Zeichen der Zeit“ identifiziert, um sie in weitere Überlegungen und Folgerungen miteinzubeziehen, bei anderen unterbleibt dieser Schritt.

Die skizzierte, auswählende Vorgangsweise kann sich nur scheinbar auf ein Anliegen des Konzils berufen, weil sie aufgrund oberflächlicher Textlektüre einem Trugschluss verfallen ist. Dies lässt sich anhand der folgenden Passage aus der Pastoralkonstitution zeigen:

„Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes [*vera signa praesentiae vel consilii Dei*] sind.“³³

In diesem Textabschnitt ist von einem zweiten Erfordernis die Rede, das mit der Wendung „Unterscheidung der Geister“ umschrieben werden kann. Die Dringlichkeit des angesprochenen Desiderats ist unbestritten, und sie ist in der kirchlichen Praxis lange und gut verankert.³⁴ Wie die im Zitat hervorgehobene Formulierung und der beigegebene lateinische Wortlaut zeigen, spricht das Konzil hier nicht von „Zeichen der Zeit“. Deren Analyse

³³ *Gaudium et spes* (s. Anm. 5), Art. 11 [Hervorhebung von WK].

³⁴ Siehe dazu die Anweisungen von Ignatius von Loyola über „Die erste Weise, eine gesunde und gute Wahl zu treffen“: *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, n. 178–183, sowie n. 307, in: *ders.*, Geistliche Übungen. Hg. von Peter Knauer, Würzburg 2008, hier 84–85 und 125.

wird eher stillschweigend vorausgesetzt, denn erst so ist die Unterscheidung hin auf Gegenwart und Absicht Gottes möglich.³⁵ Dies ist zu beachten, auch wenn es von Anfang an in der Textinterpretation vernachlässigt wurde.³⁶

Als Bischof von Rom verwendet Johannes XXIII. die Wendung „Zeichen der Zeit“ unter Bezugnahme auf Mt 16,4 erstmals³⁷ im Dokument zur Einberufung des Konzils:

„Uns aber gefällt es besonders, unser überaus festes Vertrauen auf den göttlichen Erhalter des Menschengeschlechts auszurichten, der die von ihm Erlösten keinesfalls verlässt. Da wir vielmehr den Ermahnungen Christi, des Herrn, folgen, der uns auffordert, die Zeichen der Zeit [Anm.: Mt 16,4] wahrzunehmen, sehen wir in [= trotz] so viel düsterer Ungewissheit nicht wenige Anzeichen, die für die Kirche und die menschliche Gesellschaft die Vorzeichen einer besseren Epoche ankündigen scheinen.“³⁸

Schon in seiner Rundfunkansprache vom 11. September 1962, sozusagen am Vorabend des Konzils, kommt Johannes XXIII. sodann mehrfach auf die Situation der Menschen und der Welt zu sprechen, um auf diesem Hintergrund Anliegen und Ziel des Konzils zu entwerfen.³⁹ Was er damit beabsichtigen wollte, hat er in seiner letzten, am Gründonnerstag des Jahres 1963 (11. April) veröffentlichten Enzyklika *Pacem in terris* – „Über den Frieden in der Welt“ – zum Ausdruck gebracht.⁴⁰ Halten wir uns die damalige Ausgangssituation vor Augen: Die Entwicklung der Gesellschaft beginnt verschiedene Wege zu gehen, eine traditionell festgefügte Ordnung scheint fragil zu werden – bis zu den Unruhen des Jahres 1968 sind es nur mehr fünf Jahre. Der kalte Krieg ist auf seinem Höhepunkt. Die Gefahr eines atomaren Erstschlages durch eine der beiden Supermächte ist höchst akut. Die Kirche selbst steht inmitten des Projekts Konzil – wohin dieses genau führen wird, ist noch nicht absehbar – bis vielleicht auf eines: Es wird

³⁵ Hans-Joachim Sander sagt in seinem Kommentar zu Art. 11, dieser Abschnitt „schließt unmittelbar an den christologischen Abschluss der Einführenden Betrachtung an und vertieft die Kategorisierung des Begriffs Zeichen der Zeit“, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 14), Band 4, Freiburg i. Br. 2005, 724–729, Zitat 725 [Hervorhebung WK].

³⁶ Siehe dazu den Kommentar zu *Gaudium et spes* (Art. 11 von Joseph Ratzinger, in: LThK² Ergänzungsband III, Freiburg i. Br. 1968, 313–315, hier bes. 314; zur Problematik jetzt auch Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Peter Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 71–84, hier 72–78.

³⁷ Giuseppe Ruggieri verweist darauf, dass die Wendung im Leben von Angelo Roncalli bereits „von seiner Jugendzeit an belegt“ ist. Siehe dazu seinen grundlegenden Beitrag: Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte, in: Zeichen der Zeit heute (s. Anm. 36), 61–70, Zitat 62.

³⁸ Johannes XXIII., Apostolische Konstitution *Humanae salutis* vom 25. Dezember 1961, in: Acta et Documenta II, I (s. Anm. 10), 132–143, hier 133 [Arbeitsübersetzung WK].

³⁹ Siehe Johannes XXIII., *Ecclesia Christi lumen gentium* (s. Anm. 14), 348–355, bes. 351–352 (deutscher Text 476–481, bes. 478–479).

⁴⁰ Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* vom 11. April 1963: Acta Apostolicae Sedis 55 (1963), 257–304; deutsche Übersetzung auf Anregung der deutschen Bischofskonferenz: Die Friedens-encyklika Papst Johannes' XXIII. (Herder-Bücherei 157), Freiburg i. Br. 1963.

auch in der Kirche nicht mehr so sein wie davor, wie in den apologetisch abgrenzenden Jahrzehnten der ersten Hälfte des 20. Jh. Die ökumenischen Signale sind bereits ausgesandt, und viele Fenster der Kirche stehen bereits offen.

In „dieser Stunde der Kirche“⁴¹ schreibt der Bischof von Rom das Rundschreiben nicht – wie üblich – an die Bischöfe, Priester und gläubigen Katholikinnen und Katholiken. Erstmals in der Kirchengeschichte erweitert er den Kreis der Angesprochenen: „[...] sowie an alle Menschen guten Willens“.⁴² Die Herleitung dieser Formulierung aus der lateinischen Übertragung des Engellobes im Weihnachtsevangelium (Lk 2,14) ist evident; im allsonntäglichen Gloria der Liturgie bleibt uns die Weite dieses Zugangs präsent. Und wiederum gilt: Nicht nur die Kirche, die ganze Welt ist im Blick.

Johannes XXIII. spricht in diesem Dokument grundlegende Themen der Weltgemeinschaft an. Er hebt die Notwendigkeit der Beziehungsebene zwischen den Menschen hervor, wenn er von Solidarität und Subsidiarität spricht und in *diesem* Zusammenhang die Aufmerksamkeit für die „Zeichen der Zeit“ einmahnt. Konkret benennt der Bischof von Rom im entsprechenden Abschnitt⁴³ den Aufstieg der Arbeiterklasse (Art. 21), die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben (Art. 22) und die geänderte Situation der Menschheitsfamilie in politischer und sozialer Hinsicht aufgrund der wachsenden Erkenntnis

der gleichen Würde aller Menschen (Art. 23–24).

Der Aufbau des Lehrschreibens lässt die diesbezügliche Methode des Bischofs von Rom erkennen: Er formuliert jeweils die Vorstellungen der Kirche zu grundlegenden Themen der Menschheit: Friede, soziale Gerechtigkeit, Zusammenleben im Sozialverband, insbesondere in der Familie. Sodann, als Abschluss jedes dieser Kapitel, fügt er jeweils einen Abschnitt hinzu, der in der offiziellen deutschen Übersetzung mit „Zeichen der Zeit“ betitelt ist. Hier stellt er die Situation der Welt zum jeweils angesprochenen Thema zusammen. Dies geschieht sachlich, ohne Beurteilung und in beschreibender Weise.

Die „Zeichen der Zeit“ zu sehen bedeutet also nicht, eine beurteilende Auswahl aus dem Weltgeschehen, sondern das Geschehen *an sich* – im Großen der Welt wie im Kleinen des eigenen Lebens – auf mich wirken zu lassen, es mit offenen Augen wahrzunehmen, um es in weitere, auch theologische Überlegungen miteinzubeziehen.⁴⁴ Das darf durchaus mit kritischem Geist geschehen, aber nicht selektierend, nicht verurteilend und damit disqualifizierend. Das einzige zulässige Kriterium dabei wird sinnvoller Weise die Relevanz für die betrachtende Person und ihre Reflexionsabsicht sein. Es geht also darum, das Umfeld der Welt wie sodann das persönliche Umfeld aktiv wahrzunehmen und nach seiner allfälligen Bedeutung zu befragen und nicht achtlos daran vorbeizugehen.

⁴¹ So der Titel des Buches von Julius Döpfner zur Reflexion über das Konzil: In dieser Stunde der Kirche. Worte zum II. Vatikanischen Konzil, München 1967.

⁴² Enzyklika *Pacem in terris* (s. Anm. 40), Überschrift.

⁴³ Die Art. 21–25 tragen in der offiziellen deutschen Übersetzung des Heiligen Stuhls den Titel „Zeichen der Zeit“.

⁴⁴ Siehe dazu die genauer differenzierende Darlegung von Peter Hünemann, Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Milleniums, in: Zeichen der Zeit heute (s. Anm. 36), 567–593, hier bes. 586–590.

Zehn Tage vor seinem Tod (am 3. Juni 1963) hat Johannes XXIII. in Anwesenheit seiner engsten Mitarbeiter im Sinne eines geistlichen Vermächtnisses nochmals auf die Dringlichkeit einer entsprechenden Vorgehensweise für die Kirche hingewiesen:

„Wer ein recht langes Leben gehabt hat, wer sich am Anfang des Jahrhunderts den neuen Aufgaben einer sozialen Tätigkeit gegenüber sah, die den ganzen Menschen beansprucht, wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbracht hat und auf diese Weise verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, dass der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotene Möglichkeit zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken.“⁴⁵

Das Konzil hat die Notwendigkeit eines entsprechenden Vorgehens erkannt. Es hat diese Methode aufgegriffen und vor allem in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute selbst angewendet.⁴⁶ Im einführenden Abschnitt dieses Dokuments (Art. 4 bis 10), der die Überschrift „Die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ trägt, wird zunächst das entsprechende Vorgehen dargelegt:

„4. (Hoffnung und Angst)⁴⁷. Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der

Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen [*signa temporum perscrutandi*] und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“⁴⁸

Der Text setzt mit dem Satz fort: „Einige Hauptzüge der Welt von heute lassen sich folgendermaßen umschreiben.“⁴⁹ Das Konzil macht also ernst. Es versucht die Situation der Welt heute (das heißt: der Welt vor 50 Jahren) beschreibend darzulegen und sodann darauf aus der Sicht und aus dem Selbstverständnis der Kirche im Licht des Evangeliums zu antworten. Der im Text enthaltene Hinweis, dies müsse „in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise“ geschehen, gibt einen Hinweis, in welchem Rhythmus in etwa das Aggiornamento in der Kirche nachzujustieren ist. Diese Vorgangsweise ist also regelmäßig und immer neu auf die „bleibenden Fragen der Menschen“ anzuwenden, damit

⁴⁵ Aufgezeichnet von Loris Capovilla (Privatssekretär von Johannes XXIII.) am 24. Mai 1963 in Anwesenheit von Kardinalstaatssekretär Amleto Cigognani und dessen Substituten Mons. Angelo Dell’Acqua. Deutsche Übersetzung und Kommentar bei Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein, Johannes XXIII. (s. Anm. 1), 24–25 (Text) und 25–55 (Kommentar), hier bes. 52.

⁴⁶ Charles Moeller verweist in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* darauf, dass das Konzil die Wendung „Zeichen der Zeit“ „im Sinne Johannes’ XIII. gebraucht, im Sinne der Hauptfakten, die eine Epoche kennzeichnen“. Siehe so LThK² Ergänzungsband III (s. Anm. 36), hier 293. Siehe so auch Hans-Joachim Sander in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 14) Band 4, Freiburg i. Br. 2005, 715–719 (zu Art. 4), bes. 718 mit Anm. 38.

⁴⁷ Die Titel der einzelnen Artikel gehören gemäß eigener Abstimmung der Konzilsväter in diesem Dokument zum verabschiedeten Text. Siehe so LThK² Ergänzungsband III (s. Anm. 36), 281.

⁴⁸ *Gaudium et spes* (s. Anm. 5), Art. 4.

⁴⁹ Ebd.

die entsprechenden Antworten der Kirche stets ins (neue) Heute passen.

Aber schon an anderer Stelle und schon zuvor (d.h. zeitlich vor diesem letzten Dokument des Konzils vom 7. Dezember 1965) ist diese Methode der notwendigen Zeitanalyse mehrfach angesprochen. Im Ökumenismusdekret wird das allgemein und in verschiedener Weise erkennbare Bemühen um Einheit der Christen als „Zeichen der Zeit“ eingestuft, aufgrund dessen das Konzil „alle katholischen Christen“ mahnt, „mit Eifer an dem ökumenischen Werk teil[zu]nehmen.“⁵⁰ Im Dekret über das Laienapostolat wird „der wachsende und unwiderstehliche Sinn für die Solidarität aller Völker“ unter die „charakteristischen Zeichen unserer Zeit“ gezählt, das nach Kräften gefördert werden muss.⁵¹ Am markantesten ist in diesem Zusammenhang die im Dekret über Dienst und Leben der Priester an diese gerichtete Aufforderung, „Erfahrung und Zuständigkeit [der Laien] in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Wirkens anerkennen, damit sie gemeinsam mit ihnen die Zeichen der Zeit verstehen können.“⁵²

Natürlich: Das hat etwas mit Achtung vor der Schöpfung, konkret mit Achtung der Geschichte, der Menschen und Lebensgegebenheiten um mich zu tun. Sie sind für und in meinem Leben nicht gleichgültig (wie sie auch für den Gang der Welt nicht gleichgültig sind). Und es ist eine Vorgangsweise der Achtsamkeit, die ernst nimmt, dass mein Leben nicht auf „Wolke 7“ stattfindet, sondern in den lebensgeschichtlichen Kontext dieser Welt und der Menschen, die hier leben, eingebettet ist.

Dies und das Nachdenken über die Methode selbst lässt zugleich erkennen: Aggiornamento erledigt sich nicht ein- für allemal. Es heißt auch nicht: Heute wie vor 50 Jahren. Es ist die ständige Aufgabe jeder neuen Generation in der Kirche, auch unserer Generation heute.

3 Aggiornamento der Kirche in der Wahrnehmung der Zeichen der Zeit heute

Es ist also unerlässlich, nach den angestellten Überlegungen die Frage zu stellen, was dies alles für uns heute, für die Leserinnen und Leser und für mich bedeutet.

Blicken wir vorweg auf die gegenwärtige Kirchensituation und Weltlage, so können stichwortartig mehrere Phänomene genannt werden, die für eine Beurteilung der Zeitumstände und etwaige Folgerungen nicht übersehen werden können:

3.1 Zeichen der Zeit heute

– Die soziale Lage der Welt entwickelt sich dramatisch. Die Schere zwischen dem unübersehbaren Reichtum weniger und der Armutsgefährdung vieler nimmt zu. Die politische Kompetenz der Staaten beschränkt sich weitgehend auf das Tagesgeschäft und reicht nicht aus, langfristige Strategien zu einer Gegensteuerung zu entwickeln.

– Zugleich ist es noch nie so vielen Menschen relativ so gut gegangen. Aber es haben auch noch nie so viele Menschen wie heute gehungert und sind an diesem Phänomen gestorben.

⁵⁰ Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*, Art. 4 (21. November 1964).

⁵¹ Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*, Art. 14 (18. November 1965).

⁵² Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis*, Art. 9 (7. Dezember 1965).

– Die sozialen Spannungen nehmen entsprechend zu. Parallel dazu geschieht eine starke Selbstisolierung vieler Menschen in Single-Dasein und Ich-Gesellschaft. Die Welt wird in bestimmte Räume aufgeteilt, teilweise vom so genannten „Markt“ diktiert. Grenzen werden dichter, das heißt auch: Immer mehr Menschen werden ausgegrenzt. Viele Menschen, immer mehr aus der jüngeren Generation, engagieren sich für eine Trendwende.

– Die katholische Kirche hat in verschiedenen Regionen der Welt ihre gesellschaftsgestaltende Kraft eingebüßt, in anderen Bereichen hält sie es nach wie vor mit den Mächtigen, in wieder anderen Regionen steht sie auf der Seite der Entmachteten, um diese zu ermächtigen.

– Die Sorge um die Umwelt bewegt sich in Wellen auf und nieder. Umweltkatastrophen erzeugen Solidarität, bewegen zum Umdenken. Wie die Zukunft aussehen soll, ist unklar.

– Die Frage nach dem Verhältnis und nach der Wahrnehmung der Geschlechter bewegt seit Jahrzehnten verschiedene Bereiche der Gesellschaft, auch manche Kirchen und Religionen. In der katholischen Kirche ist sie nicht gelöst.

– Die katholische Kirche ist in den letzten Jahrzehnten unbeweglicher geworden – verglichen mit der Zeit um das Konzil. Aus dem Volk Gottes unterwegs hat sich eine *Communio*/Gemeinschaft entwickelt, die sich wenig bewegt. Die Glaubenssubstanz ist kleiner geworden. Trotzdem gelingt an verschiedenen Orten ein neuer Aufbruch.

– Das maßgeblich durch das Konzil angestoßene Zueinander der Kirchen und Religionen geht langsamer voran, als viele erwartet haben. Die Suche nach Bewegungsräumen zwischen unverrückbar scheinenden Positionen hat nur mäßigen Erfolg. In Kirchenreformbewegungen muss Motivation oft mühsam erhalten bleiben.

– Der neue Bischof von Rom steht für einen Neuaufbruch, und es gelingt ihm, Menschen innerlich und äußerlich zu bewegen. Gegentrends in der katholischen Kirche bleiben nicht aus.

Um es klar zu sagen: Das sind lediglich Blitzlichter. Sie sind zu diskutieren und zu vertiefen. Hier und jetzt haben sie lediglich den Charakter von möglichen Beispielen.⁵³ Von ihnen kann allerdings das eine oder andere an Notwendigkeit von *Aggiornamento* abgeleitet werden.

3.2 ... im Lichte des Evangeliums

Ich setze beim letztgenannten Zeichen der Zeit an, das in bemerkenswerter Weise ein Phänomen geworden ist, welches über die Kirchengrenzen hinaus Beachtung findet: die Wahl des neuen Bischofs von Rom. Anhand des Wirkens von Bischof Franziskus kann skizzenhaft aufgezeigt werden, wie eine Antwort der Kirche auf die Phänomene der Zeit aussehen sollte.

Zunächst sei vorweggenommen: Bischof Franziskus hat mehrmals deutlich gemacht, dass es mit einem gemütlichen „Wohnzimmerchristentum“⁵⁴, also einem

⁵³ Siehe dazu *Julius Döpfner*, Die Erneuerung der Kirche in der modernen Welt, in: In dieser Stunde der Kirche (s. Anm. 41), 78–85; *Walbert Buhlmann*, Visionen für die Kirche im pluralistischen Jahrtausend (Luzerner Universitätsreden 5), Luzern 1999. Jetzt vor allem *Peter Hünermann*, Gestern und heute. Eine kontrastierende Relecture der Situation der Menschen in der heutigen Welt (GS 4–10), in: Zeichen der Zeit heute (s. Anm. 36), 29–60.

⁵⁴ *Bischof Franziskus*, Predigt in der Eucharistiefeier in der Casa Santa Marta am 16. Mai 2013: http://de.radiovaticana.va/news/2013/05/16/papst:_%E2%80%9EWohnzimmer-christen_bringen_die_kirche_nicht_weiter%E2%80%9C/ted-692654 [eingesehen am 17. Mai 2013].

Verharren im eigenen gewohnten Heim, nicht gehen wird. Mehrmals hat der Bischof von Rom betont, in welcher Weise die Kirche heute aufbrechen muss. Programmatisch erscheint dazu seine Feststellung hinsichtlich der Umsetzung des letzten Konzils:

„Eines ist klar: Die Dynamik der aktualisierten Lektüre des Evangeliums von heute, die dem Konzil eigen ist, ist absolut unumkehrbar.“⁵⁵

Seine kritische Bewertung dessen, was diesbezüglich in der Kirche vorangegangen war, ist vielfach bekannt, auch seine Sorge, dass manche sogar zurück wollen – was für ihn mit Geistlosigkeit zusammenhängt.⁵⁶ Umso dringender ist es für ihn, dass die Kirche erneut in Bewegung gerät. Daraus ergeben sich mehrere Schritte ins Heute:

– *Kirche muss christozentrisch sein.* Diese Mitte der Kirche ist unverzichtbar, sonst wird sie einfach eine humanitäre Organisation. Beim Gottesdienst zum Abschluss des Konklaves sagte Bischof Franziskus den Kardinälen:

„Wir können gehen, wie weit wir wollen, wir können vieles aufbauen, aber wenn wir nicht Jesus Christus bekennen, geht die Sache nicht. Wir werden eine wohltätige NGO, aber nicht die Kirche, die Braut Christi.“⁵⁷

– *Kirche muss missionarisch präsent sein bis an alle Enden der Erde*, eben bis an die Ränder der Menschheit. In der zweiten Sitzung der Kardinalsbesprechungen vor dem Konklave sagte Jorge Mario Bergoglio dazu sehr deutliche Worte:

„1. Evangelisierung setzt apostolischen Eifer voraus. Sie setzt in der Kirche kühne Redefreiheit voraus, damit sie aus sich selbst herausgeht. Sie ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geographischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends.

2. Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann

⁵⁵ Bischof Franziskus, Interview vom 19., 23. und 29. August 2013, Teil II: http://de.radiovaticana.va/news/2013/09/20/interview_mit_papst_franziskus_teil_2/ted-730058 [eingesehen am 22. September 2013]. Siehe jetzt Antonio Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg i. Br. 2013, 57.

⁵⁶ Siehe dazu Bischof Franziskus, Predigt in der Eucharistiefeier in der Casa Santa Marta am 16. April 2013: http://de.radiovaticana.va/news/2013/04/16/papst_franziskus_bem%C3%A4ngelt_umsetzung_des_zweiten_vatikanums/ted-683281 [eingesehen 17. April 2013]: „Das Konzil war ein großartiges Werk des Heiligen Geistes. Denkt an Papst Johannes: Er schien ein guter Pfarrer zu sein, aber er war dem Heiligen Geist gehorsam und hat dieses Konzil begonnen. Aber heute, 50 Jahre danach, müssen wir uns fragen: Haben wir da all das getan, was uns der Heilige Geist im Konzil gesagt hat? In der Kontinuität und im Wachstum der Kirche, ist da das Konzil zu spüren gewesen? Nein, im Gegenteil: Wir feiern dieses Jubiläum und es scheint, dass wir dem Konzil ein Denkmal bauen, aber eines, das nicht unbequem ist, das uns nicht stört. Wir wollen uns nicht verändern und es gibt sogar auch Stimmen, die gar nicht vorwärts wollen, sondern zurück: Das ist dickköpfig, das ist der Versuch, den Heiligen Geist zu zähmen. So bekommt man törichte und lahme Herzen.“

⁵⁷ Bischof Franziskus, Predigt in der Eucharistiefeier für die Kirche zum Abschluss des Konklaves, 14. März 2013: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130314_omelia-cardinali_ge.html [eingesehen am 15. März 2013].

wird sie krank (vgl. die gekrümmte Frau im Evangelium). Die Übel, die sich im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen entwickeln, haben ihre Wurzel in dieser Selbstbezogenheit. Es ist ein Geist des theologischen Narzissmus.“

„Vereinfacht gesagt: Es gibt zwei Kirchenbilder:

- die verkündende Kirche, die aus sich selbst hinausgeht, die ‚Gottes Wort voll Ehrfurcht hört und voll Zuversicht verkündet‘ [*Dei verbum*, Art. 1];

- und die mondäne Kirche, die in sich, von sich und für sich lebt.“⁵⁸

Es ist – so scheint es – ja keine Frage, für welche Kirchenwirklichkeit sich die Kardinäle in der Wahl des Bischofs von Rom entschieden haben. Sie sind damit der Botschaft Jesu gefolgt. Solidarität mit den Marginalisierten gehört wesentlich zum kirchlichen Leben. Mit diesen Menschen besonders teilt sie „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“.

- *Kirche muss solidarisch und dienend sein.* Das Zeichen der Fußwaschung, in markanter Deutlichkeit am Gründonnerstag 2013 in Rom gefeiert, hat dies erneut bewusst gemacht. Nur eine Kirche, die im Geist des Dienstes lebt, kann sich auf Jesus Christus berufen.

Zu dieser Diensthaltung gehört auch die nötige Einfachheit. Bischof Franziskus versucht dies aufzuzeigen. Jede und jeder ist aufgerufen, dies auf die eigene Weise umzusetzen.

- *Kirche muss geschwisterlicher und damit auch kollegialer werden.* Als Konsequenz der Taufe muss Verantwortung in flachen Hierarchien ausgeübt werden, verbunden mit der Haltung der Subsidiarität und sodann der Kollegialität. Es hat den Anschein, dass die mittlere Kirchenleitungsebene die diesbezüglichen Signale aus Rom nicht mitbekommen hat, weil sie auf Dokumente und Dekrete wartet. Der gegenwärtige Bischof von Rom übt sein Leitungsamt jedoch in Ansprachen, Predigten und kurzen Kommentaren aus, vor allem aber in seinem Handeln und in der Art, wie er leitet. Den so entstandenen Freiraum haben bis jetzt noch wenige Bischöfe zu nützen begonnen.

- *Kirche muss eine barmherzige Kirche sein.* Bei aller Prinzipientreue darf nicht übersehen werden, dass „der Sabbat für den Menschen und nicht der Mensch für den Sabbat“ da ist (vgl. Mk 2,27). Regulierende Vorschriften sind eine Wegleitung zur Bewältigung des Lebens im Alltag, nicht eine Hürde, die jeweils mühsam zu meistern ist. Schon Johannes XXIII. hat bei der Eröffnung des Konzils vom notwendigen „Heilmittel der Barmherzigkeit“ gesprochen.⁵⁹ Kardinal Jorge Mario Bergoglio war der Überzeugung, dass es zwei Dinge sind, „die man in diesem Moment am meisten braucht: Barmherzigkeit und nochmals Barmherzigkeit und apostolischen Mut.“⁶⁰ Als Bischof Franziskus hat er Barmherzigkeit zu einer Leitidee seines Wirkens gemacht.⁶¹

⁵⁸ Beide Zitate: *Jorge Mario Bergoglio*, Vor-Konklave, Sitzung vom 5. März 2013: <http://blog.radiovaticana.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/>. Siehe den Text auch in *Schweizerische Kirchenzeitung* 181 (2013), 237.

⁵⁹ *Johannes XXIII.*, *Gaudet Mater Ecclesia* (s. Anm. 1), n. 16; *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, *Johannes XXIII.* (s. Anm. 1), 137–139, Zitat 138.

⁶⁰ *Jorge Mario Bergoglio*, Was ich beim Konsistorium gesagt hätte, in: *Theologische Quartalschrift* 193 (2013), 175–180, hier 178.

⁶¹ Siehe z. B. seine Ermutigung: „Bitte, werdet nicht müde, barmherzig zu sein“, *Priesterweihe* am 21. April 2013: http://de.radiovaticana.va/news/2013/04/21/papst_franziskus_weiht_zehn_neue_priester/ted-685069 [eingesehen am 24. April 2013].

– Kirche muss eine Gemeinschaft von gleichberechtigten Schwestern und Brüdern sein. Das Miteinander der Geschlechter in der Kirche wird eine Zukunftsfrage für ihre Glaubwürdigkeit sein. Bis dies voll verwirklicht ist, wird es noch viel Zeit brauchen. Denn die diesbezügliche Baustelle in der katholischen Kirche ist noch sehr groß. Entscheidend sind die kleinen einzelnen Schritte auf allen Ebenen.

4 Ausleitung

Das eine ist also das Bewusstmachen der Gegebenheiten der Welt und des Umfelds meines Lebens, *das andere* die daraus zu ziehenden Erkenntnisse und Folgerungen. Für Christinnen und Christen liegt auf der Hand, innerhalb welchen Rahmens sie hier vorzugehen haben. Ihr Interpretationshorizont ist das Evangelium Jesu Christi, im weiteren Sinn die Offenbarung unseres Gottes, wie sie in der Schrift vorliegt.

Vor diesem Hintergrund, der als verlässlicher Interpretationsrahmen gelten kann, ist also die Frage zu stellen, was die Zeitumstände, die „Zeichen der Zeit“, mir aus der Sicht Gottes sagen möchten. Was sich daraus ergibt, führt zum notwendigen Aggiornamento.

Wie das gelingen kann, können wir da und dort in den Konzilstexten erkennen. Es ist wichtig, dass wir die Erneuerung dieses Vorgangs heute nicht verschlafen, damit wir nicht morgen plötzlich im Gestern unserer Kirche erwachen.

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 von 1982 bis zu seiner Emeritierung 2012 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; *Kirche im Aufbruch. Der Weg zum Konzil*, Wien 2012; *Christus im Mittelpunkt. Impulse für das Christsein*, Wien 2014; *Ob die Bibel irren kann? Das Gottesprojekt Bibel*, Wien 2014; zusammen mit Helmut Krätzl und Annemarie Fenzl Herausgeber der *Kardinal König Bibliothek* (7 Bände), Wien 2012–2015; zusammen mit Birgit Jeggle-Merz und Jörg Müller Herausgeber des *Luzerner Biblisch Liturgischen Kommentars zum Ordo Missae (LuBiLiKOM)*, Band 1 (*Gemeinsam vor Gott treten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten*), Stuttgart 2014.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Papst Franziskus (Bergoglio, Jorge) / Skorka, Abraham: *Über Himmel und Erde*. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka. Das persönliche Credo des neuen Papstes. Übersetzt von Silke Kleemann und Matthias Strobel. Riemann Verlag, München 2013. (256) Geb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-570-50161-0.

Die hier zusammengestellten Dialoge zwischen dem ehemaligen Kardinal aus Buenos Aires und dem Rabbiner Abraham Skorka (geb. 1954), dem Rektor des lateinamerikanischen Rabbinerseminars ebendort, sind 2010 im spanischen Original erschienen. Es sind 29 „Gespräche“ in schriftlicher Form, die von Gott, dem Teufel, den Religionen, über die Dinge des Lebens von Geburt bis Tod und Sterbehilfe zur Politik, Wissenschaft und Gesellschaft reichen. Manche werden zu diesem Buch greifen, weil sie darin dem jetzigen Papst näher kommen, seine Ansichten erspüren, seinen Umgang mit anderen Religionsgemeinschaften erahnen können. Tatsächlich lässt sich aus den Gesprächen der eine oder andere Schluss ziehen und mit Sicherheit repräsentierten sie die hervorragende Atmosphäre, in der hier Freunde – die sich immer höflich mit Sie ansprechen – miteinander umgehen. Das Buch ist aber vielmehr. Es bietet einen kurzen und prägnanten Einblick in Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen katholischen und (konservativ-)jüdischen Haltungen in religiösen, ethischen, gesellschaftlichen und politischen Fragen. Oftmals enthält es auch eine kurze Einführung in die jeweiligen Positionen, auch wenn natürlich nicht die ganze Bandbreite der Denkungsarten abgedeckt werden kann. Darüber hinaus ist das Buch keineswegs nur für ein religiös interessiertes Publikum von Interesse. Schließlich spielen politische (auch geopolitisch südamerikaspezifische) und ethische Fragen – die deutliche Distanzierung vom Neoliberalismus und das klare Bekenntnis zu einem sozialen Staat sind hier etwa zu nennen – eine wichtige Rolle.

Beide Gesprächspartner beziehen sich häufig auf die Bibel, Skorka stützt sich des Öf-

teren auf die jüdische Traditionsliteratur und Bergoglio nicht selten auf die Kirchenväter.

Große Gemeinsamkeit gibt es im Verständnis der Bedeutung des Lebens, des Menschen, in der Sicht auf die Aufgaben des Menschen, aber auch im Blick auf viele religiöse Fragen, im Hinblick auf Erziehung, soziales Engagement, eine gerechte Wirtschaftsordnung, aber auch in Fragen einer Ehe zwischen Homosexuellen, die beide als „anthropologischen Rückschritt“ (127 u. ö.) ablehnen.

Wer von diesem Papst eine radikale Änderung der Einstellung zu Frauenpriestertum oder Zölibat erwartet hat, wird vor allem nach der Lektüre des Buches ernüchtert sein. Hier zeigt sich deutlich die ablehnende Haltung. Insgesamt ist an diesen Stellen auch die Unterscheidung zwischen Skorka und Bergoglio deutlich zu spüren. Während Skorka sehr vorsichtig klar macht, dass er bei allem Verständnis für traditionell-orthodoxe Tendenzen im Judentum für eine weitgehende Gleichstellung von Mann und Frau sowie zugunsten des Rabbinat von Frauen eintritt, stellt der spätere Papst klar, dass „das Priestertum sich über den Mann definiert. Die Frau hat im Christentum eine andere Funktion, widerspiegelt in der Gestalt Marias“ (115). Darüber hinaus ist er der Meinung: „Eine andauernde feministische Philosophie gibt der Frau auch nicht die Würde, die sie verdient. Karrierend würde ich sagen, sie läuft Gefahr, ein Machismo mit Rock zu werden“ (117). In der Frage der Abtreibung zeigen sich ebenfalls sehr schön die Unterschiede zwischen dem Zugang des jüdischen Rabbiners und des katholischen Kardinals. Während Bergoglio mit dem genetischen Code bei der Empfängnis argumentiert und sagt, dass „Abtreiben heißt, jemanden zu töten, der sich nicht wehren kann“ (119), betont der Rabbiner zwar auch die grundsätzlich ablehnende Haltung der jüdischen Tradition zur Abtreibung (mit Ausnahme des Lebensschutzes der Mutter), lässt aber den Freiraum, dass „jede Generation im Einklang mit ihrer Zeit neu bestimmen“ (120) muss, wie sie zu Fragen wie Abtreibung nach Vergewaltigung etc. steht. Dieses Pochen auf Unterschiede innerhalb der eigenen Gemeinschaft, der Hinweis auf die in jeder Generation neu zu verhandelnden Zugänge ist bei Skorka recht typisch für mehrere Gespräche.

Bergoglio tritt entschieden gegen Menschen in der Kirche auf, die Missbrauch verübt haben, sieht aber definitiv keinen Zusammenhang mit dem Zölibat.

Während Bergoglio immer wieder von einem realen Teufel ausgeht, einem auf die Menschen eifersüchtigen gefallenen Engel, argumentiert Skorka eher mit dem „Bösen als Abwesenheit des Guten [...] Denn beim Bösen handelt es sich nicht um ein externes Element, sondern um einen Teil im Menschen, der Gott herausfordert“ (25).

Unterschiedliche Positionen offenbaren sich auch beim Zugang zu Papst Pius XII., den Bergoglio vehement verteidigt, wo Skorka aber vorsichtig Bedenken anmeldet. Beide einigen sich darauf, dass die vatikanischen Archive geöffnet werden müssen. Mehr als unklar bleibt die Haltung des späteren Papstes zum Nahostkonflikt, den Skorka sehr deutlich umreißt.

Immer wieder stellt sich der Eindruck ein, dass Skorka beinahe noch etwas geerdeter argumentiert als Bergoglio, nie (zu) abstrakt wird. Wunderbar sind in jedem Fall bei beiden die vielen Beispiele aus dem konkreten Leben, auch aus dem eigenen Lebensumfeld.

Fazit: Das Buch ist in vielerlei Hinsicht zu empfehlen und bietet durch seine übersichtliche Gliederung in Themenbereiche sehr gute Einstiege. Es verstärkt den Eindruck eines welt-offenen Papstes, dessen Umgang mit Menschen freundschaftlich und erfrischend liebenswert erscheint, gleichzeitig aber in einer Reihe inhaltlicher Fragen die klare Positionierung nicht verschleiert. Der Rabbiner wiederum erweist sich als hervorragender Zuhörer und Gesprächspartner, als kluger Gesprächsführer und zeigt in seinen Statements nicht zuletzt auch die nicht zu leugnenden Differenzen bei grundsätzlich übereinstimmenden Grundhaltungen auf.

Wien

Gerhard Langer

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

♦ 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.

„Franziskaner gibt es viele, aber Franz ist kaner“ hatte der Wiener Kirchenkritiker Adolf Holl scharfzüngig formuliert und einen neuralgischen Punkt franziskanischer Lebensweise getroffen: die Unnachahmlichkeit des Lebensentwurfs eines Poverello. Bereits die Abfassung der Ordensregel machte die Schwierigkeit deutlich, aus den Intentionen eines Franz von Assisi eine Institution zu machen. So ruft sein Beispiel immer wieder zu Neuinterpretationen auf. Zu den wenigen, die im 20. Jahrhundert für eine breite Öffentlichkeit den Geist des Poverello lebendig verkörpert haben, gehört der lateinamerikanische Befreiungstheologe Leonardo Boff. Er sucht in einer enthusiastisch anmutenden, kleinen Publikation den „Frühling der Kirche“ zu beschreiben, den er mit Franziskus von Rom angebrochen sieht. Der entscheidende Paradigmenwechsel wird bereits im Vorwort benannt: „Von nun an soll das Papsttum in ganz neuer Weise ausgeübt werden. Der Papst wird auf Titel und Symbole der Macht verzichten und versuchen, den Nachdruck auf eine Kirche zu legen, die vom Leben und Beispiel des heiligen Franziskus inspiriert ist: in Armut, in Einfachheit, in Demut, in Geschwisterlichkeit mit allen, auch mit den anderen Lebewesen und der Schwester und Mutter Erde selbst.“ (7 f.) Als entscheidenden Impuls seiner Namenswahl, die zum Programm wurde, benennt der Papst die Mahnung des brasilianischen Kardinals Claudio Hummes während des Konklaves: „Vergiss die Armen nicht!“ (9) Beeindruckend einfach und klar geschrieben und voller Empathie und Leidenschaft ist die „Botschaft des heiligen Franziskus

an die Jugendlichen heute“ (11–21) – offensichtlich inspiriert von Karl Rahners berühmter „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“. Eindringlich mahnt der Verfasser: „Es soll keinen Tag geben, an dem ihr nicht an die Armen [...] denkt und euch darum sorgt.“ [18] In berührenden Überlegungen werden die großen Themen entwickelt, die den Frühling der Kirche ausmachen: die tiefe Menschlichkeit, die Ethik der Achtsamkeit für alles Lebendige, die Geschwisterlichkeit, das ökologische Gewissen und „die Revolution der Zärtlichkeit“ (74). Schlaglichtartig heißt das Neue: „Von einer Festung zu einem offenen gastfreundlichen Haus“, „Vom Papst zum Bischof von Rom“, „Von der Doktrin zur Begegnung“, „Von der Ausschließlichkeit zur Integration“ und im Sinn der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Von der Kirche zur Welt“ (102–105). Vor diesem Hintergrund entwickelt der Verfasser seine große Vision: „Die katholische Kirche könnte zu einer nicht autoritären Instanz universaler Werte wie Menschenrechte, Rechte der Mutter Erde und der Natur, zu einer Instanz gegen den Konsumismus und für eine solidarische, gemeinschaftliche Kultur der Genügsamkeit werden.“ (44) Wer sich anstecken lassen möchte von dieser Begeisterung über den Frühling der Kirche, dem/der sei dieses Büchlein ans Herz gelegt.

Linz

Hanjo Sauer

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Rad, Gerhard von: *Weisheit in Israel.* Mit einem Anhang neu herausgegeben von Bernd Janowski. 4., durchgesehene und erweiterte Auflage 2013. Neukirchener Theologie Verlag, Neukirchen-Vluyn 2013. (XVI, 350) Geb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 44,50. ISBN 978-3-7887-2582-2.

Dem emeritierten Tübinger Alttestamentler Bernd Janowski ist überaus dafür zu danken, dass er gerade im Kontext der gegenwärtigen Beliebtheit der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur das fundamentale Werk von G. von Rad neu herausgegeben hat, erweitert um einen wertvollen Anhang mit Literatur zur atl. Weisheit 1970–2012. Von Rad hatte das Werk 1970, ein Jahr vor seinem Tod (31.10.1971) veröffentlicht. Der Heidelberger Gelehrte hat die Weisheit erst in seinem Alterswerk ins Zentrum

seiner Theologie gerückt, wie Janowski in der Einführung zur Neuauflage zu Recht feststellt (IX). Wir finden demnach in diesem Buch so etwas wie eine Summa seines Denkens und Lebens, den „Ausdruck einer geistigen Verwandtschaft des Auslegers mit seinem Gegenstand“ (X). „Es war eine Stille in ihm, die aus einem tiefen Hören kann“, so H.-G. Gadamer treffend und tief in seiner Rede zur Feier anlässlich des 100. Geburtstages von G. von Rad.

Der Inhalt des Werkes soll hier nicht nochmals ausführlich dargestellt werden. Ausgehend von Orten und Trägern der Lehrüberlieferung und den erkenntnisbindenden Formen handelt von Rad vorerst von den Grundsatzfragen der Freisetzung der Vernunft und ihren Problemen und wendet sich dann einzelnen Lehrgegenständen zu, so u. a. Elementen der Bewältigung der Wirklichkeit, der Lehre von der rechten Zeit, der Selbstoffenbarung der Schöpfung und vor allem dem Thema Vertrauen und Anfechtung. Ein ausführliches Kapitel – damals noch eine Seltenheit – gilt auch Jesus Sirach.

Ausdrücklich sei auf die Fragestellung des Werks (3–14) hingewiesen. Von Rad stellt dort immer noch wichtige fundamentale Reflexionen zum komplexen Zusammenhang von Erfahrung und Selbst- und Weltverständnis des Menschen und der Gemeinschaft in der Weisheit an. Ähnliches gilt auch von der Schlussbetrachtung (297–332), in der von Rad in immer neuen Annäherungen den Erkenntnisprozess der Weisheit zu formulieren versucht: Weisheit Israels als „eine Antwort des mit bestimmten Welterfahrungen konfrontierten Jahweglaubens“ (320), als Mühen des Menschen „um seine Menschlichkeit in dem ihm von Gott zugewiesenen Bereich“ (322), sei er dazu freigesetzt oder belehrt über die Grenzen seiner Möglichkeiten. Charakteristisch bleibt die Zurückhaltung großen übergreifenden Erklärungsversuchen gegenüber, denn „keine Weisheit, keine Einsicht, kein Rat“ (Spr 21,30) gelten vor Jahwe. Sowohl von den einzelnen Werken als auch von der Weisheitsliteratur als ganzes gilt zudem das Element des Diskussorisch-Dialogischen: die Werke sind Teil eines großen Dialoges, auch mit Aporien (323–325).

G. von Rads Werk, das sich durch hohe Sensibilität für Sprache auszeichnet, bleibt mehr denn je lesenswert. Für die Wissenschaft mit dem ständigen Anwachsen von Detailstudien ist es wohl tuend – notwendige Orientierung durch den Blick auf das Ganze, auf

Grundfragen der Weisheit Israels. Weit über die Grenzen der alttestamentlichen Wissenschaft hinaus aber ist es die Haltung der Weisheit, vor allem des Gelehrten und des Menschen, die aus diesem Buch spricht (vgl. X–XI).

Linz

Johannes Marböck

DOGMATIK

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

Der Sammelband thematisiert die Vorstellungen vom Antichristen von ihren Ursprüngen bis heute. Mehr gelesen, denn mündlich tradiert, weil ausgebeutet und gelehrt beschrieben, ist die Erzählung vom Antichrist eine „apokalyptische Legende“ (McGinn, 14) mit großer Anpassungsfähigkeit an die Zeitläufte. Sie setzt im Gegensatz zur gnostischen Entweltlichung Jesu Christi den bleibend in der Geschichte wirkenden und Mensch gewordenen Erlöser voraus und entwirft in korrelativer Kontrastharmonie eine innerweltliche Antifigur, eine „Anti-Christologie“ (McGinn, 15). Die Denkfigur vom Antichristen ist eine der wirkmächtigen abendländischen Erzählungen in der Form einer „umgekehrten Hagiographie“ (McGinn, 16). Dabei macht Siebenrock (405) darauf aufmerksam, dass die praktische „Wissensform“ zur Rede von Antichristen gehört, die dazu aufruft, in eschatologischer Situation zur Unterscheidung der Geister fähig zu werden.

Die Konzeption des Antichristen stammt zwar nicht terminologisch, wohl aber von der Denkbewegung her aus der frühjüdischen Apokalyptik (Küchler, 53) und nimmt zunächst ihren Ausgangspunkt in der Vorstellung einer Armee der Finsternis, die ihren Ursprung in Gen 6,1–4 hat. Das apokalyptische Interesse an „Epochalisierungen der Weltgeschichte“ (Küchler, 61) im Frühjudentum liefert einen weiteren Mosaikstein. Im Neuen Testament tauchen ebenfalls unterschiedliche „eschatologische Gegenspieler“ (Kowalski, 67) auf. In den johanneischen Gemeinden ist der Terminus ‚Antichrist‘ schon bekannt und lässt sich entsprechend auf einen Gegner dieser Gemeinden beziehen, der „ihr

Im Dialog mit Karl-Heinz Menke



JULIA KNOP / MAGNUS LERCH /
BERND J. CLARET (HG.)

Die Wahrheit ist Person

Brennpunkte einer christologisch
gewendeten Dogmatik

- **Zum Zentrum christlichen Glaubens**
- **Ein konstruktiver Diskurs**

Sinn und Heil aller Menschen ist eine Person: Jesus Christus. Dieses Bekenntnis unterscheidet die christliche Antwort auf menschliche Sinnsuche von einem spekulativen Wahrheitsbegriff.

Es differenziert christlichen Erlösungsglauben von Versuchen, Heil innerweltlich mit einem politischen System oder integralistisch mit einem kirchlichen Programm zu identifizieren oder aber in spirituellen Techniken esoterischer Zirkel zu erwarten.

Um dieses Zentrum kreist das theologische Denken von Karl-Heinz Menke. Die Beiträge des Bandes folgen Menkes theologischen Weichen- und Problemstellungen und würdigen sein wissenschaftliches Opus im konstruktiven Diskurs.

440 Seiten, geb. mit SU, ISBN 978-3-7917-2664-9, € (D) 34,95 / € (A) 36,-

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

christologisches Bekenntnis ablehnt“ (Kowalski, 89). Die Johannesapokalypse führt mit ihren Gegenspielern wie dem „Tier aus dem Meer“ die Universalität des Antichristen vor. Die Übermacht des latent und offen bedrohlichen römischen Reiches wird durch die Universalisierung des Bösen unter der Planung Gottes relativiert und zugleich wird sie aufgedeckt. In der islamischen Tradition (Hadith) wird der Antichrist im Kontext des Jüngsten Gerichtes betrachtet. Meistens wird er von Jesus getötet, manchmal von der legendären Figur des al-Khadir. Dabei enthält diese Vorstellung oftmals „antijüdische Elemente“ (Hilali, 106). Wallrath macht im Hinblick auf die Patristik auf den dort stattfindenden Prozess der Historisierung des tausendjährigen Reiches, an dessen Ende der Antichrist endgültig besiegt werden wird, aufmerksam. Hippolyt ist dabei in der üblicherweise als *De Antichristo* betitelten Schrift der erste, durch den der „Gesamtablauf der Geschichte in das Schema eingefügt wird, das mit der Schöpfung beginnt und mit dem tausendjährigen Reich endet“ (Wallrath, 118). Mit der Einfügung des tausendjährigen Reiches geht die Möglichkeit verloren, Naherwartungen mit dem Antichristen zu verbinden, doch zugleich „erscheint das Römische Reich als Endstufe der *translatio imperii* nur noch als die heilsgeschichtliche Bühne für die Inkarnation Christi“ (Wallrath, 120). Im Hochmittelalter (Schmidt, 140 f.) bekommt der Antichrist an einigen Stellen ausgeprägtere und zugleich weniger weltgeschichtlich bedeutsame Züge. So wie der Teufel Gott nachäffe, so äffe der Antichrist seinen Vater, den Teufel nach (Petrus Lombardus). Als Nachäffender verblieben damit seine Aktivitäten beschränkt. „Anders [...] als teuflische Einwirkungen blieben die Taten des Antichrist stets punktuell, auf einzelne Ereignisse, Personen und Epochenabschnitte beschränkt. Wendepunkte, Katastrophen und Gefährdungen fanden somit eine Erklärung“ (Wallrath, 141). Mit dem höheren Bewusstsein autonomer Subjektivität der Renaissance und ihrem Interesse für das Heroische taucht das Problem auf, dass kein entsprechender Ketzler aufzufinden war, der diese „riesenhafte Rolle hatte spielen können“ (Reinhardt, 260). Später, in der Reformationszeit, kann zwar der Papst für Luther diese Rolle übernehmen (Reinhardt, 261), nicht aber Luther für die Katholiken, da dies eine zu hohe Aufwertung bedeutet hätte (Reinhardt, 260). Richardsen beschreibt dann ausführlich die komplizierte Situation, den

Antichristen in den Wirren der Reformationszeit einzusetzen. „Die traditionelle Antichrist-Legende spielte bei ihm keine Rolle mehr, sie galt ihm vielmehr als Machwerk des Teufels, erfunden, um vom wahren Antichrist abzulenken. Der große, wahre Antichrist, der nach römisch-katholischer Auffassung eine Einzelperson sein sollte, war für Luther ohne Wenn und Aber identisch mit der geschichtlichen Institution des Papsttums“ (Richardsen, 271). In der Moderne endlich wird im Kontext der politischen Defensivposition der katholischen Kirche seitens der römischen Hierarchie ab dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts eine ganze Epoche zum Antichristen erklärt, der den „Generalangriff auf die Kirche startete. Damit wurde die Metapher ekklesiologisch verschlüsselt“ (Siebenrock, 397). Unter den vielen Beiträgen zum Thema Neuzeit und Moderne sei noch auf die durch Hempelmann untersuchte Rolle des Antichristen im christlichen Fundamentalismus hingewiesen, die den „metaphorische(n) Charakter apokalyptischer Sprache“ (Hempelmann, 423) völlig außer Acht lässt.

Selten hat mir ein Sammelband das Gefühl gegeben, auf so breiter und solider Basis in ein Thema eingeführt worden zu sein.

Gießen

Linus Hauser

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Hirschfeld, Michael: Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche vom Ende des Kulturkampfes bis zum Ersten Weltkrieg. Aschendorff Verlag, Münster 2012. (1003) Geb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 131,00. ISBN 978-3-402-12963-0.

Die hier anzuzeigende Arbeit ist eine im Jahr 2011 am Institut für Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Vechta eingereichte und im Folgejahr angenommene Habilitationsschrift. Der statliche Umfang ist weniger der geografischen Ausdehnung des Deutschen Reiches im Untersuchungszeitraum – es sei daran erinnert, dass seit der Gründung des Deutschen Reiches nach dem dt.-frz. Krieg (1870/71) und bis zum Ende des I. Weltkrieges Elsass-Lothringen mit den Bistümern Straßburg und Metz als „Reichsland“ und die seit 1772 bzw. 1793 vom Königreich Preußen annektierten ehemals pol-

nischen Gebiete mit dem Bistum Kulm (Westpreußen) bzw. dem Erzbistum Gnesen-Posen (Südpreußen) zum Deutschen Reich gehörten (hinzu kommt noch die Feldpropstei als Vorgänger des Militärbischofsamtes) – geschuldet als vielmehr dem Umstand, dass die Untersuchung sich einem „bisher in der Forschung vernachlässigten Thema der Beziehungen von Staat und katholischer Kirche im Kaiserreich“ widmet, bisher vernachlässigt, weil zwar die „vaticanischen Akten zu diesem Komplex“ schon länger zugänglich, aber eben „noch nicht für die Forschung gehoben worden“ waren (7). Der zeitliche Rahmen reicht vom vermeintlichen Ende des Kulturkampfes, das man mit den Friedensgesetzen von 1886/87 schon gekommen sieht, bis zum Beginn des I. Weltkrieges, der das sog. lange 19. Jahrhundert abrupt beendet und als sog. Urkatastrophe (J. M. Keynes) das 20. Jahrhundert einläutet und nach dem nichts mehr so war oder bleiben konnte wie zuvor – eine der stärksten Zäsuren überhaupt.

Wäre dem Kulturkampf mit den Friedensgesetzen zwischen Bismarck und Leo XIII. tatsächlich ein abruptes Ende gesetzt worden, hätte es das Konfliktfeld „Bischofswahlen“ möglicherweise nicht gegeben, würden sich die Fragen, denen der Verfasser nachgeht, nicht stellen. Nicht nur insbesondere die antikirchliche Hetze in der liberalen Presse wirkte bis weit ins 20. Jahrhundert nach, der sog. Kanzelparagraf von 1871 z. B., wonach Geistlichen, die öffentlich zu Angelegenheiten des Staates Stellung nahmen, Gefängnis bis zu zwei Jahren drohte, wurde in der Bundesrepublik Deutschland erst 1953 aufgehoben ...

Das Konfliktpotenzial zwischen den beiden Ordnungsmächten Staat und Kirche, zwischen „staatlicher Bevormundung und Reklamierung der Freiheit der Kirche“ (13), speiste sich schon allein aus den unterschiedlichen Mitwirkungsmöglichkeiten der einzelnen Staaten bei der Bischofs(aus)wahl, wie sie sich nach dem Ende des Alten Reiches als Verhandlungsergebnis darstellten und die vom Nominationsrecht (Bayern – analog zu Österreich und als Dank, „dass Bayern im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation eine zentrale Stütze der päpstlichen Politik bei der Erhaltung der geistlichen Territorien gewesen war“ [24]) bis zur bloßen Streichung unliebsamer Kandidaten (in den protestantischen Staaten) bei Wahl durch die Domkapitel reichte (eine stete „Unzufriedenheitssituation“, da dem protestantischen Staats-

kirchenverständnis nach das Recht des Staates auf Mitwirkung an der Besetzung von großer Bedeutung war); einen kurzen Exkurs über die Entwicklung der Bischofswahl seit der Zeit der Apostel gibt der Verfasser auf den S. 16–29. Es folgen ein weiterer Blick über den gegenwärtigen Forschungsstand und die Quellenlage, der das weite, zu beackernde Feld absteckt (29–40), der Hinweis auf die hauptsächlichen Fragestellungen, etwa, ob oder inwieweit man von „einer Prolongierung des Kulturkampfes bis zum Ersten Weltkrieg“, wenn auch mit „sanfteren Methoden“, sprechen kann, „zumindest wenn man die staatliche Intervention in die Besetzung des höchsten Amtes in der katholischen Hierarchie, das Bischofsamt“ – auch schon das des Weihbischofs – „als Messlatte nimmt“ (41). Darlegung des Forschungsansatzes (42–45), der auch Rechenschaft über die Darstellungsform ablegt, dass und da z. B. in „diesem Kontext der Aspekt der Herkunft der potenziellen Amtsträger eine nicht unwesentliche Rolle spielt, diese Studie also einen dezidiert prosopographischen Zug besitzt“ (44), was freilich einen ebenfalls „nicht unwesentlichen“ Teil des Umfangs der Arbeit ausmacht, andererseits über Fakten und Zusammenhänge hinaus interessante Einblicke in Suche, Auswahl und gegebenenfalls Ausschluss von Kandidaten und deren jeweilige Begründungen gewährt: „Der Fokus ist also auf die Bischofsernennungen als zentrale Schnittstelle zwischen Kirche und Staat zu richten. Hier bricht sich wie in einem Brennglas das fundamentale Interesse beider Parteien. Der Vorgang der Bischofswahl und -ernennung spiegelt zugleich Institutionen- und Sozialgeschichte wider, nicht zuletzt ist er mit rechts- und verwaltungsgeschichtlichen und ebenso politik- und diplomatiegeschichtlichen sowie prosopographischen Aspekten verbunden“ (45).

Schließlich folgt als Hauptteil auf 750 Seiten die Darstellung der Bischofs- und Weihbischofsernennungen in den staatlichen „Teilsreichen“, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Hilfreich und informativ zugleich sind u. a. die auf den S. 835–863 gebotenen Wahllisten der Domkapitel (inklusive Vermerk, ob jemand – aus staatlicher Sicht – *persona grata* war oder nicht), Quellen- und Literaturverzeichnis (873–966) sowie Personen- (973–990) und Ortsregister (991–1003).

Ob es 1000 Seiten sein mussten, sei dahingestellt, auf jeden Fall ist dem Autor überzeugend der Beweis gelungen, dass man künftig

von den Jahrzehnten zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg nicht mehr von einer ereignisarmen Zeit im Verhältnis zwischen Staat und Kirche sprechen kann. Wie „sich die kaiserliche Regierung in Wien überhaupt für die Bischofsstuhlbesetzungen im Deutschen Reich interessierte“ (und sich das Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien somit als ergiebige Aktenquelle erwies; 37), so mag sich der heutige (österreichische) Leser hier auch ein Bild des damals so ganz anders gearteten Verhältnisses zwischen Kirche und insbesondere mehrheitlich protestantischen Staaten machen.

Bonn

Norbert M. Borengässer

KIRCHENRECHT

♦ Hallermann, Heribert / Meckel, Thomas / Pfannkuche, Sabrina / Pulte, Matthias (Hg.): Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch (Würzburger Theologie 9). Echter Verlag, Würzburg 2012. (414) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-429-03538-9.

Die Veröffentlichung geht auf eine von den Kirchenrechtslehrstühlen der Theologischen Fakultäten in Mainz und Würzburg vom 4.–6. Oktober 2011 veranstaltete Tagung zurück. Für die Veröffentlichung wurden die Referate der Tagung überarbeitet und durch weitere Beiträge ergänzt, welche zum Teil auf die Workshops der Tagung zurückgehen oder aber aufgrund von Fragestellungen, welche auf der Tagung hervortraten, hinzugefügt wurden.

Der einleitende Beitrag von *Ruthard Ott* (Sexueller Missbrauch – ein Phänomen in der Kirche; 13–38) führt durch die Klärung wesentlicher Begriffe und Fakten in die Thematik ein. Dabei geht es nicht nur um die Dynamik des Missbrauchs auf Seiten der Täter, sondern auch um dessen Auswirkungen auf das Opfer und die Umgebung des Opfers (Familie, Gemeinde). Neben dem Aufruf zur sozialen Aufarbeitung des Missbrauchs stellt der Verfasser auch die institutionelle und strukturelle Dimension der Missbräuche in der Kirche (Auswirkungen auf die Ausbildung, auf das Rollenverständnis usw.) dar.

Mit dem Beitrag von *Matthias Pulte* (Strafanspruch des Staates – Strafanspruch der Kirche. Der juristische Umgang mit den *Delicta graviora*. Rechtsdogmatische Anmerkungen; 39–65) wird die eher rechtliche Beschäftigung

mit der Thematik eröffnet. Während Pulte im Hinblick auf den Tatbestand, das geschützte Rechtsgut und das Täterprofil kirchliches und staatliches Recht darstellt, das kirchliche Verfahren analysiert, stellt *Wilhelm Rees* (Koordiniertes Vorgehen gegen sexuellen Missbrauch. Die Normen der Kongregation für die Glaubenslehre über die *Delicta graviora* vom 21.5.2010; 66–135) die geltende universal-kirchliche Rechtsordnung für den Umgang mit Missbrauch kommentierend dar. Beide Verfasser formulieren Desiderate im Hinblick auf die Reform des Strafrechts in der Kirche und der Verfahrensweise bei Missbrauchsfällen. In diesem Sinne argumentiert auch *Stephan Haering* (Rechtsweite und Grenzen des kirchlichen Strafrechts im Vorgehen gegen Sexualstraftäter. Bestandsaufnahme und Ausblick; 211–242), der zudem davor warnt, dass sich die Kirche ihre Agenda zu sehr von außen diktieren lässt, statt das ganze Recht anzuwenden.

Heribert Hallermann (Zwischen Anzeige und Strafprozess – Die „vorprozessuale“ Frage nach den Leitlinien der DBK; 137–184) betrachtet vor dem Hintergrund der universal-kirchlichen Regelung zur Voruntersuchung im Strafverfahren die Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz zum sexuellen Missbrauch, die als Orientierung für eine (bisher häufig nicht erfolgte) diözesane Gesetzgebung zu verstehen sind und selbst keinen rechtlich verbindlichen Charakter haben. Im Gegensatz zu den Normen der Glaubenskongregation haben die Leitlinien der Bischofskonferenz nicht nur Kleriker, sondern auch haupt- und nebenamtliche Laien als mögliche Täter im Blick. Dadurch, dass sie aber den Missbrauch ausgehend vom deutschen Strafrecht und nicht unter Einbeziehung der römischen Normen definieren, kann es zu unterschiedlichen Gewichtungen kommen. Unklar bleibt auch die Rolle der/des Beauftragten in den Diözesen/der Diözese und der weiteren Berater. Die eindeutige Ausrichtung der Leitlinien auf den Opferschutz lässt das Desiderat entstehen, dass auch die Verteidigungsrechte der Beschuldigten in einer Neufassung besser und verbindlicher geregelt werden.

Verschiedene Beiträge beschäftigen sich mit dem, was in der Kirche als „Missbrauch“ verstanden wird, denn die im Kirchenrecht übliche Formulierung „Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot vergeht“ erscheint vielen zu ambivalent. Aus der Sicht der Moraltheologie geht *Stephan Ernst* (185–

209) auf diese Frage ein, aus Sicht der jüngeren kirchlichen Rechtsgeschichte widmet sich *Sabrina Pfannkuche* (243–278) dem Thema.

Die Beiträge von Thomas Meckel (279–305); Charles J. Scicluna (307–335); Manfred Bauer (337–366); Peter Fabritz (367–377); Georg Kessel (382–391); Ulrich Rothacker/Julia Maria Hedwig Hennhöfer (382–391) und Andreas Weiss (393–409) runden den Band ab.

Den Beiträgen des Bandes gelingt ein umfassender Überblick über den Umgang der Kirche mit dem sexuellen Missbrauch, wobei – der Themenstellung des Buches und der Tagung folgend – die strafrechtlichen Aspekte im Mittelpunkt stehen. Die Verfasser scheuen sich nicht, die gegenwärtige Praxis kritisch zu beleuchten und entsprechende Desiderate zu formulieren. Für die Lektüre wäre es manches Mal hilfreich gewesen, zentrale Quellentexte im Buch mit abzudrucken.

Rom

Markus Graulich SDB

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ Parsch, Pius (Hg.): *Römisches Rituale Deutsch*. Neu eingeleitet von Jürgen Bärsch. Festgabe für Rudolf Pacik (Pius Parsch Studien 10). Echter Verlag, Würzburg 2012. (VIII, 102, 592) Pb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,10 (A) / CHF 89,00. ISBN 978-3-429-03344-6.

Der 10. Band in der Reihe „Pius-Parsch Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“ erschien als Festgabe für Rudolf Pacik anlässlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres und seiner Emeritierung als Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft an der Universität Salzburg. Das Grußwort von Erzbischof Alois Kothgasser, eine Laudatio von Andreas Redtenbacher zu Leben und Wirken von Rudolf Pacik, ein am Buchende angeführtes Schriftenverzeichnis und ein Curriculum Vitae stellen den Liturgiewissenschaftler und Kirchenmusiker Rudolf Pacik vor.

Der Artikel von Frank Walz über den vielfältigen Kontext liturgischer Formulare und der Beitrag von Jürgen Bärsch über die Einleitungsfragen zur deutschen Ausgabe des *Römisches Rituale* beziehen sich auf jene liturgiewissenschaftliche Quelle, die in diesem Band als Faksimile-Ausgabe neu ediert wird: die vom Volksliturgischen Apostolat durch Pius Parsch

CanReg herausgegebene und von Paulus Lieger OSB erarbeitete Übersetzung des *Römisches Rituale* (1936).

Im laudativ gehaltenen Grußwort von Alois Kothgasser erfährt der Leser das interessante Faktum, dass Rudolf Pacik 1980 als erster „Laie“ in die Liturgische Kommission für Österreich kooptiert worden ist (7).

Andreas Redtenbacher beschreibt die wesentlichen Stationen in der Biografie von Rudolf Pacik, präsentiert ihn als Fachmann für Liturgiewissenschaft und Kirchenmusik, und zeigt, wie seine Dissertation bzw. seine Habilitation ihn als Experten von Pius Parsch bzw. von Josef Andreas Jungmann ausweisen. Rudolf Paciks Wirken in Innsbruck (als Universitätsassistent bei Hans Bernhard Meyer SJ, Universitätsdozent und Außerordentlicher Universitätsprofessor) und in Salzburg (als ordentlicher Universitätsprofessor und Dekan) werden mit seinen wesentlichen Initiativen, Tätigkeiten und Mitgliedschaften bei diversen Gremien vorgestellt. Andreas Redtenbacher würdigt in seiner Laudatio aber auch die menschlichen Qualitäten von Rudolf Pacik und ermuntert ihn trotz der Emeritierung zu weiterer liturgiewissenschaftlicher Aktivität.

Frank Waltz macht in seinem Artikel deutlich, dass Liturgie nie bloß vom liturgischen Buch her verstanden werden kann, sondern immer von der Inszenierung, vom Erleben, vom Kontext der Liturgie her betrachtet werden muss. Dies gilt ihm für die Feier des Glaubens heute genauso wie für Liturgien der Vergangenheit. In diesem Zusammenhang befasst er sich ausgehend vom *Römisches Rituale* (1936) mehrfach mit dem *Rituale Romanum* (1614) und leistet eine grundsätzliche Hilfestellung für das kontextuelle Verstehen eines liturgischen Buches.

Jürgen Bärsch behandelt einige Einleitungsfragen zum *Römisches Rituale* (1936), indem er allgemein die Entstehung und Entwicklung des Buchtyps *Rituale* schildert. Er beschreibt die Geschichte, den Geltungsbereich, den Aufbau und die Charakteristik des *Rituale Romanum* (1614), erklärt die Liturgische Bewegung und geht schließlich auf das Leben von Paulus Lieger OSB und auf seine Übersetzung des *Rituale Romanum* ein. Jürgen Bärsch hält die Neuauflage des längst vergriffenen *Römisches Rituale* (1936) für wertvoll, weil es vor allem ein wichtiges liturgiegeschichtliches Dokument und Referenzwerk darstelle. Mit Blick

auf das *Motu proprio Summorum Pontificum* von Papst Benedikt XVI. erwähnt er damals am Rande auch, dass es „nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner umfassenden Neuordnung der Liturgie ein dauerhaftes Zeugnis des gottesdienstlichen Lebens im römischen Ritus“ sei (65).

Lilienfeld

P. Pius Maurer OCist

SPIRITUALITÄT

♦ **Bamberg, Corona: Schauen. Gesichter der Gnade (Spuren. Essays zu Kultur und Glaube 7).** EOS Verlag, St. Ottilien 2013. (207; 1 s/w Abb.) Geb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-8306-7607-2.

Wer sich für das gegenwärtige Schrifttum zum geistlichen Leben interessiert, kommt an dem Namen Corona Bamberg nicht vorbei. Sie ist über 90 Jahre alt, Benediktinerin des Klosters Herstelle/Beverungen und hat zahlreiche Veröffentlichungen zur Spiritualität und Askese vorgelegt. In der vorliegenden Publikation befasst sie sich in 19 Essays mit dem zentralen Thema der Gnade. Sie verzichtet dabei weitgehend auf theologische Begrifflichkeit und versucht vor allem Erfahrungen inspirativ zu vermitteln. Der Titel nimmt, wie der erste Essay verdeutlicht, auf Goethes Verse Bezug „Zum Sehen geboren, / Zum Schauen bestellt“. Mit dem Begriff des „Schauens“ verknüpft sie die alte mystische Tradition, wie dies im Wort Meister Eckharts deutlich wird „und diu gnade ist gotes antlütze“. Dessen kann der Mensch im sinnerschließenden Schauen, das Gottes Geist vermittelt, gewahr werden. Der Gedankengang der einzelnen Essays folgt keiner strengen logischen Ordnung. Auch das geistliche Leben folgt keiner solchen Ordnung, sondern ist durch Spontaneität und Überraschung charakterisiert. Die einzelnen Orte, welche die Verfasserin aufsucht, sind bedeutsame Orte der menschlichen Existenz, wie der entscheidende Zeitpunkt (der „kairos“), der Alltag, die Erfahrung von Schuld und Vergebung, das Gericht oder die Glückseligkeit. In ihren Darlegungen nimmt die Verfasserin zu einer großen Zahl klassischer Autoren und Autorinnen Bezug. Der Umfang der gelesenen Bücher ist eindrucksvoll. Und doch geschieht diese Bezugnahme nicht, um zu beeindrucken, sondern um das Gewicht vieler Zeugen und Zeuginnen für das Thema der „Gnade“ frucht-

bar zu machen. Man fühlt sich an den Hebräerbrief erinnert, wo von einer „Wolke von Zeugen“ die Rede ist (Hebr 12,1). Vielfach wird auf Literatur Bezug genommen, deren Inhalte die Verfasserin kurz referiert. Man spürt, wie sie selbst sich von dieser Literatur berühren lässt. Naturgemäß darf man von solchen kurzen Zusammenfassungen keine ähnlichen inspirativen Leseerfahrungen erwarten. Immerhin mag der eine oder die andere motiviert werden und zum Original greifen, was nur zu wünschen ist. Erst nach der gesamten Lektüre gewinnen die Feststellungen des Vorworts Farbe, wenn die Verfasserin über die Gnade sagt: „Man erkennt sie daran, dass der Begnadete mehr kann, als von ihm gewollt wird. Sie macht schön. Sie drängt zum Weiterschenken. Sie weckt Frucht aus scheinbar Verdorrtem. Sie baut Brücken der Vergebung. Sie macht vertrauensselig wie ein Kind, für das sich Gottes Reich öffnet. Sie ist der Schlüssel, dem sich das Geheimnis unverletzt zu eigen gibt.“ Je mehr einer/eine selbst über geistliche Erfahrung verfügt, die sich mit dem Begriff „Gnade“ in Beziehung bringen lässt, umso größer wird der Nutzen der Lektüre dieses Buches sein.

Linz

Hanjo Sauer

♦ **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.

Als Kardinal Jorge Mario Bergoglio zum Papst gewählt worden war, hat er sich den Namen „Franziskus“ gewählt und damit ein Programm deutlich gemacht. Doch worin besteht dieses Programm genau, wenn nicht in Spontaneität und Unberechenbarkeit, die für die Leitung der Kirche alles andere als unproblematisch wären? Der Herausgeber dieser Texte der franziskanischen Spiritualität ist ein ausgewiesener Kenner. Er war bis 1988 Leiter des Instituts für Spiritualität an der Universität Münster und hat eine Reihe beeindruckender Studien und auch Gebetstexte vorgelegt. Es geht ihm darum, die Quellen der franziskanischen Spiritualität selbst zur Geltung zu bringen. Seine Zusammenstellung ist in jeder Hinsicht vorzüglich. Er arbeitet den historischen Hintergrund der Armutsbewegung heraus: „Zu dem Zeitpunkt, an dem

die Geldwirtschaft die menschlichen Beziehungen immer mehr zu dominieren beginnt, entdeckt Franziskus die jesuanischen Ursprünge des Christentums, der in erster Linie an die Armen gerichteten Reich-Gottes-Botschaft, neu.“ (20) Diese Entdeckung wird in höchst aktueller Weise mit der Ökologie in Verbindung gebracht: „Eine Ökonomie, die nicht ökologisch ist, ist ein Verbrechen. Schonung, Gewaltlosigkeit, Behutsamkeit und Friedfertigkeit müssen alles Handeln prägen.“ (21) Die von Franziskus inspirierte Gesellschaftskritik hat visionären Charakter. Es geht um die Aufgabe, „den Menschen nicht mehr durch Arbeit zu definieren“, sondern über einen ökologischen Umgang mit der Schöpfung (51). In mustergültiger Klarheit wird der Behandlung der Quellen ein „Fünfpunkteprogramm für unsere Zeit“ (205–210) angefügt, in dem es zentral um das Evangelium in seiner Ursprünglichkeit, die geschwisterliche Gemeinschaft, die Armut, den Sinn für die ganze Schöpfung und nicht zuletzt um die Kirche geht. In der Interpretation der Beziehung von Franziskus zur Kirche seiner Zeit scheiden sich die Geister. Seine Kritik ist deswegen so radikal, weil er sie nicht von außen an die Kirche heranträgt, sondern von der evangelischen Mitte her zur Geltung bringt. Auch der zweite Anhang des Buches hat Gewicht, der Aufruf zu einem „lebensfreundlichen und nachhaltigen Lebensstil und zum Engagement für unsere Mitgeschöpfe, die Tiere“ (211–215). Wer sich unbefangen damit befasst, wird sich den vortragenen Argumenten, die für eine Veränderung des Lebensstils sprechen, nicht entziehen können. Was hier in den Texten zur franziskanischen Spiritualität zur Sprache gebracht wird, hat die Kraft, Zukunft zu erschließen.

Linz

Hanjo Sauer

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Drewermann, Eugen: Heilende Religion. Überwindung der Angst. Herausgegeben von Joachim Kunstmann (Herder Spektrum 6555). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (159) Pb. Euro 8,99 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-451-06555-2.

Drewermann legt im vorliegenden Werk hervorragend dar, dass der tiefenpsychologische Ansatz zum Verstehen von Bibel, Theologie und Leben unverzichtbar ist: der Bibel, weil

tiefenpsychologisch gelesen verständlich wird, warum ein Text je so geschrieben ist; der Theologie und des Lebens, weil der Konflikt von Angst und Angstvermeidung unabdingbar zum menschlichen Dasein gehört und allein durch die Erfahrung einer vorausgehenden, ewig bestehenden, bedingungslosen Anerkennung und Annahme – die allein Gott schenken kann – gelöst wird.

Wie durch medizinischen und technischen Fortschritt die Angst vor konkreten Gefahren schwindet, so steigert sie sich im Allgemeinen – denn fällt die alltägliche Sorge weg, kommen der eigene einsame Tod, die Einmaligkeit, Nicht-Notwendigkeit, Ohnmacht und Nacktheit des eigenen Lebens ins Bewusstsein. Drewermann bringt auf den Punkt, worum es in der biblischen Erzählung vom Sündenfall (Gen 3) geht:

„Im Gegensatz zu Sartres Meinung, dass das unendliche Verlangen nach (göttlichem) Sein den Sinn der menschlichen Existenz darstellt, sehen wir jetzt [...] das Resultat einer Freiheitshandlung, die nur meint, berechtigt zu sein, wenn sie alle Endlichkeit, alle Begrenztheit, alle Menschlichkeit abstreift, so dass es am Ende wirklich ein und dasselbe ist: zu sein und schuldig zu sein. [...], [W]ie [...] sich in dem Symbol der versucherischen Schlange darstellt, ist [dies] wirklich der ‚Anfang‘ aller menschlichen Schuldenerfahrung; – nur dass es, wie wir von Kierkegaard lernen, die eigentliche Schuld des Daseins ist, aus Angst vor dem eigenen Nichts sich in den Anschein zu flüchten, alles aus sich machen zu *müssen* und dann notwendig dem Allschuldwahn des Depressiven anheim zu fallen.“ (70)

Der Auszug aus Ägypten (Buch Exodus) zeigt den Weg aus dieser Misere: Mut zu fassen, aus der Angst auszuziehen und Gott zu vertrauen, indem der verfolgenden Angst nicht mehr nachgegeben und nicht zurückgeschaut wird, sondern sie in den Tiefen des Meeres verschwindet; und indem trotz Rückschlägen gelernt wird, im Vertrauen weiterzugehen, um schließlich in das gelobte Land einziehen zu können.

Gelingt dies nicht, so kann „[d]as Motiv der Lebenssicherung [...] *aus lauter Angst* so überwertig werden, dass dahinter die Frage völlig in Vergessenheit gerät, wofür es sich eigentlich lohnen soll, zu leben. Mit ‚Egoismus‘ hat [...] [dies] nichts zu tun, wohl aber mit einer Egozentrik, die sich aus dem Gefühl ständiger Bedrohtheit und Ohnmacht ergibt. Das ‚Gegen-

gift' [...] kann daher nicht in [...] ‚Selbstlosigkeit‘ [...] bestehen, sondern einzig in der Ermöglichung eines Vertrauens, das den Taumel der Angst in der Wurzel der Existenz beruhigt.“ (138)

Auch die Existenz Jesu deutet Drewermann als Berechtigung, so leben zu dürfen: „Gibt es, *denn*‘ eine wichtigere Aufgabe in unserem Leben als, nach dem Vorbild Jesu, *selber* zu leben?“ (140) „Eben deswegen nannten ihn die Leute [...] *das Leben*: weil das, was er sprach, sie leben ließ [...; ...] *den Weg*: weil es so für sie eine Richtung und Perspektive [...] gab; [...] *die Wahrheit*, weil durch ihn ihr Leben und alle Dinge ringsumher zu ihrer wirklichen Gestalt zurückfanden. Weil sie in ihm so leben konnten, wie sie eigentlich gemeint und geschaffen waren, deshalb nannten sie ihn *Gottes Sohn* (Joh 14,6).“ (147)

Darum ist für Drewermann Folgendes überaus wichtig:

„[...] [A]lle Angst besteht gerade darin, keinem [...] mehr glauben zu können. Wenn wir ihm [Jesus] seinen Tod glauben, [...] [d]ann ist jedes seiner Worte über die Würde auch des kleinsten Menschen, über die Macht des Vertrauens und über die Chance der Güte unwiderlegbar wahr. Können wir aber auch dem Tode Jesu nicht glauben, so bebt in der Tat an diesem Tag die Erde bis in ihre Fundamente, und es verfinstert sich die Sonne (Mk 15,33; Mt 27,45.51), und unerlösbar bleiben wir dann, was wir immer waren: Unmenschen purer Angst, lebendige Tote ohne Auferstehung. Mehr kann kein Gott tun, um die Angst von uns zu nehmen, als auf diese grauenvolle Art als Mensch für uns zu sterben.“ (148f.) Daher geht es für Drewermann nicht darum, sein Leben selbst zu

retten, sondern im Vertrauen auf Gott selbst zu leben. Genau diese Zusammenhänge sollte Religion vermitteln.

Hervorzuheben ist auch Drewermanns Deutung der Eucharistie: Der Depressive erlebt „[d]as Leben als ständige Abarbeitung der Schuld überhaupt auf der Welt zu sein [...]. [...] Bereits in der Urkirche haben die Väter [...] den Baum im Paradies mit dem Baum der Unsterblichkeit in den Tagen der Endzeit verglichen. [...] Gerade auf dem Hintergrund der oralen Schuldgefühle möchte die Eucharistiefeier in ihrer oralen Symbolsprache das menschliche Dasein *von Grund auf*, [...] von jeder Schuld *freisprechen* und aus der Angst erlösen, die es wider Willen immer tiefer in das Dilemma der aggressiven Triebregungen verstricken muss. [...] [D]as Sakrament der Eucharistie aber will ihm [...] von Gott her versichern, dass ihm sein Dasein von Grund auf *geschenkt* ist und dass ihm freiwillig *gegeben* wird, was er sich gewaltsam anzueignen meint.“ (115f.)

Ohne den tiefenpsychologischen Ansatz als einzig mögliche Methode theologischer Hermeneutik zu betrachten – wie es bei Drewermann den Anschein hat –, kann das vorliegende Buch sehr empfohlen werden. Perspektiven werden eröffnet, die zu neuen – auch Glauben und Leben prägenden – Erkenntnissen führen können, in der Theologie zum Überdenken gewohnter Thesen anregen und nicht mehr vergessen werden sollten. Drewermann drückt sich sehr verständlich aus, auf durchgehende Quellenangaben und ein Stichwörterverzeichnis muss aber verzichtet werden. Auch die spärlichen Begriffsdefinitionen sowie einige Druckfehler (in dieser Ausgabe) fallen auf.

Linz

Stephanie Steininger

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

Brose, Thomas: Kein Himmel über Berlin? Glauben in der Metropole. Mit einem Geleitwort von Weihbischof Matthias Heinrich und einem Nachwort von Felicitas Hoppe. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2014. (218) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7666-1863-4.

Bucher, Rainer: An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche. Echter Verlag, Würzburg. (IX, 526) Kart. Schutzumschlag. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 63,10. ISBN 978-3-429-03687-4.

Kopp, Matthias: Franziskus im Heiligen Land. Päpste als Botschafter des Friedens: Paul VI. – Johannes Paul II. – Benedikt XVI. – Franziskus. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2014. (336) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7666-1880-1.

Lutterbach, Hubertus: Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof. Wie Religion heute lebendig ist. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2014. (354, zahlr. s/w Abb., Lesebändchen) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7666-1862-7.

Sörries, Reiner: Öffentliches Sterben. Ein Plädoyer für Intimität (topos taschenbücher 867). Topos plus Verlag, Kevelaer 2014. (190) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0867-8.

BIBELWISSENSCHAFT

Willmann, Hugo / Willmann, Angela: Das verborgene Gewebe von TeNaKH und Miqra'. Aufgezeigt nach Versen, Kapiteln und Büchern der Hebräo-Aramäischen Bibel (Bibelstudien 12).

Lit Verlag, Berlin–Münster 2013. (IV, 156) Pb. Euro 34,90 (A). ISBN 978-3-643-12284-1.

DOGMATIK

Kläden, Tobias (Hg.): Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie (Quaestiones disputatae 265). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. (320) Pb. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 42,90. ISBN 978-3-451-02265-4.

Vechtel, Klaus: Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Innsbrucker Theologische Studien 89). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (347) Kart. Euro 34,00 (D, A) / CHF 45,90. ISBN 978-3-7022-3419-5.

Vorgrimler, Herbert: Und das ewige Leben. Amen. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus (topos taschenbücher 884). Topos plus Verlag, Kevelaer 2014. (108) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0884-5.

ETHIK

Hagencord, Rainer / Rotzetter, Anton (Hg.): Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität (Jahrbuch Theologische Zoologie 1). Lit Verlag, Berlin–Münster 2014. (144) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A). ISBN 978-3-643-12363-3.

Marx, Anna-Maria: Christliche Begleitung in der Transplantationsmedizin. Herausforderungen einer ganzheitlichen Seelsorge (Erfurter Theologische Schriften 47). Echter Verlag, Würzburg 2014. (XVIII, 106) Klappbrosch. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 22,60. ISBN 978-3-429-03745-1.

FESTSCHRIFT

Prenga, Eduard / Ulz, Stefan (Hg.): Gott ver(w)orten. Festschrift für Bernhard Körner. Echter Verlag, Würzburg 2014. (384) Geb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 50,70. ISBN 978-3-429-03779-6.

GESELLSCHAFTSLEHRE

Kapferer, Elisabeth / Putz, Gertraud / Sedmak, Clemens / Wintersteiger, Mario C. (Hg.): Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft. Gedenkschrift für Franz Martin Schmölz (Salzburger Theologische Studien 52). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2014. (342) Pb. Euro 34,00 (D, A) / CHF 45,90. ISBN 978-3-7022-3417-1.

KIRCHENGESCHICHTE

Burkard, Dominik / Priesching, Nicole (Hg.): Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiss. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (471) Geb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 58,90. ISBN 978-3-7917-2616-8.

Klapczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900: Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge 2). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013. (472) Kart. Euro 69,90 (D) / Euro 71,90 (A) / CHF 95,00. ISBN 978-3-17-023426-0.

Liebmann, Maximilian: „Das Konzil sieht die Aufgabe des Laien ganz anders“. Lebenserinnerungen. Wagner Verlag, Linz 2014. (119) Pb. Euro 17,00 (D, A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-902330-97-0.

Weiß, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (312) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2615-1.

LITURGIE

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2015. Beiheft zur Liturgie. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 6. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2014. (56) Geheftet. Euro 6,00 (D) / Euro 6,20 (A) / CHF 9,90. ISBN 978-3-429-03787-1.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2015. Lesejahr B – Band 1: Advent

bis 6. Sonntag. DIGITAL. Echter Verlag, Würzburg 2014. (CD-ROM, Booklet) Jewelcase. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 34,70. ISBN 978-3-429-03790-1.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2015. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 6. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2014. (240) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-429-03784-0.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Bieringer, Andreas: A Halfway House to Agiornamento? Die ersten muttersprachlichen Messbücher in den USA (1964–1966) (Studien zur Pastoralliturgie 38). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (320) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-7917-2619-9.

Nawar, Alexander: Ordinationsliturgie und Amtsverständnis zwischen Beauftragung und Sakrament. Zu den Gottesdiensttraditionen evangelisch-lutherischer Landeskirchen (Studien zur Pastoralliturgie 39). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (607) Pb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-7917-2620-5.

Pius-Parsch-Institut (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Band 5 | 2012/2013. Echter Verlag, Würzburg 2014. (285) Pb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 34,40. ISBN 978-3-429-03763-5.

Stuflesser, Martin (Hg.): Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Eine Relecture nach 50 Jahren (Theologie der Liturgie 7). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (126) Pb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2618-2.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bürkle, Horst: Erkennen und Bekennen. Schriften zum missionarischen Dialog. EOS Verlag, St. Ottilien 2010. (XV, 716) Geb. Euro 69,80 (D) / Euro 71,80 (A) / CHF 95,00. ISBN 978-3-8306-7405-4.

MORALTHEOLOGIE

Schäfer, Klaus: Hirntod. Medizinische Fakten – diffuse Ängste – Hilfen für Angehörige (topos taschenbücher 879). Topos plus Verlag, Kevelaer 2014. (120) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0879-1.

PÄDAGOGIK

Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg (Hg.): Handbuch Pädagogische Anthropologie. Springer Verlag, Wiesbaden 2014. (VIII, 735; 1 Abb.) Geb. Euro 59,99 (D) / Euro 61,67 (A) / CHF 75,00. ISBN 978-3-531-18970-3.

PASTORALSOZIOLOGIE

Blittersdorf, Maria: Geistliche Begleitung in Gruppen. Ein Beitrag zum Neuwerden der Kirche. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2014. (450) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 51,90. ISBN 978-3-7867-3010-1.

PASTORALTHEOLOGIE

Augustin, George / Proft, Ingo (Hg.): Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive (Theologie im Dialog 13). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. (479) Pb. Euro 40,00 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-451-31257-1.

Hermann, Markus-Liborius / Schönemann, Hubertus (Hg.): Evangelium. Stadt. Kirche. Stadt- und Gemeindemission im säkularen Umfeld. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (174) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7917-2624-3.

Knobloch, Stefan: Lebenszeichen. Für eine Wiederentdeckung der Sakramente. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2014. (144) Kart. Euro 14,99 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-7867-3019-4.

Nauer, Doris: Seelsorge. Sorge um die Seele. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2014. (416) Pb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-025592-0.

Stelzer, Marius: Wie lernen Seelsorger. Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung (Angewandte Pastoralforschung 1). Echter Verlag, Würzburg 2014. (395) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 57,70. ISBN 978-3-429-03748-2.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Krobath, Thomas / Ritzer, Georg (Hg.): Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig (Schriften der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems 9). Lit Verlag, Wien u. a. 2014. (262) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-643-50617-7.

Lehner-Hartmann, Andrea: Religiöses Lernen. Subjektive Theorien von ReligionslehrerInnen (Praktische Theologie heute 133). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2014. (328) Kart. Euro 49,99 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 66,90. ISBN 978-3-17-023399-7.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Ohlig, Karl-Heinz: Haben wir drei Götter? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Dreifaltigkeit (topos taschenbücher 866). Topos plus Verlag, Kevelaer 2014. (221) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-8367-0866-1.

SOZIALETHIK

Blanc, Julia / Brinkschmidt, Maria / Krauß, Christopf / Reichert, Wolf-Gero (Hg.): armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen“ und ihre Bedeutung für die christliche Sozialethik (Forum Sozialethik 14). Aschendorff Verlag, Münster 2014. (262) Kart. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 34,80. ISBN 978-3-402-10640-2.

Goertz, Stephan / Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.): Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2014. (186) Pb. Euro 26,90 (D) / CHF 27,70 (A) / CHF 37,00. ISBN 978-3-506-76952-7.

Schallenberg, Peter: Gut, Güte, Güter. Bonifatius Verlag, Paderborn 2014. (107) Pb. Euro 13,90 (D) / Euro 14,30 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-89710-599-7.

SOZIALLEHRE

Schneider, Heinrich: Europas Krise und die katholische Soziallehre. Herausforderungen und Perspektiven. Be&Be Verlag, Heiligenkreuz im Wienerwald 2014. (227) Pb. Euro 12,90 (D, A) / CHF 16,00. ISBN 978-3-902694-68-3.

SPIRITUALITÄT

Dörnemann, Holger: Ehe und Familie. Lernorte des Glaubens. Echter Verlag, Würzburg 2014. (94) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,40. ISBN 978-3-429-03756-7.

Knechten, Heinrich Michael: Leidendulder. Zum 1000. Todestag der heiligen Boris und Gleb (Studien zur russischen Spiritualität 14). Hartmut Spenner Verlag, Kamen 2014. (231) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-89991-156-5.

Kogler, Franz / Penner, Ingrid: Zeit für mich – Zeit für Gott. Mit biblischen Impulsen durch das Jahr. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (144, 66 farb. Abb.) Geb. Euro 14,95 (D, A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-7022-3402-7.

Müller, Wunibald: Größer als alles ist die Liebe. Für einen ganzheitlichen Blick auf Homosexualität (topos taschenbücher 896). Topos plus Verlag, Kevelaer 2014. (107) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0896-8.

Patsch, Inge: Die Logik des Herzens. Vertrauen in das Leben gewinnen (topos taschenbücher 893). Topos plus Verlag, Kevelaer 2014. (120) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0893-7.

Reschke, Edda: Mit Märchen trauern lernen (topos taschenbücher 425). Topos plus Verlag, Kevelaer 2014. (109) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0425-0.

Stecher, Reinhold: Alles hat seine Zeit. Texte, Bilder und Zeichnungen zum Lachen und Klagen, zum Feiern und Nachdenken. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (160, 22 farb. u. 49 s/w Abb.) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7022-3396-9.

THEOLOGIE

Körner, Bernhard: Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre. Echter Verlag, Würzburg 2014. (265) Kart. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 34,40. ISBN 978-3-429-03752-9.

Metz, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (topos taschenbücher 886). Topos plus Verlag, Kevelaer 2014. (91) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0886-9.

Schelhas, Johannes: Das Zweite Vatikanische Konzil. Geschichte – Themen – Ertrag. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (232) Pb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2622-9.

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

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.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos

Herstellung: Friedrich Pustet 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 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:

Kinder, Kinder Heft 4/2014

Bühler-Niederberger, *Kindheit heute – soziologisch* ♦ Langenhorst, *Wege religiöser Erziehung* ♦ Habringer-Hagleitner, *Spiritualität von Kindern* ♦ Fernández de la Hoz / Holztrattner, *Kinderarmut und katholische Soziallehre* ♦ von Stosch, *Gott wird Kind* ♦ Kunz-Lübcke, *Kindheitskonzepte der Bibel* ♦ Schupp, *Frühe Lehrentwicklung in Christentum und Islam* ♦ Kirchschräger, *Aggiornamento nach dem Konzil* ♦ Schmitt, *Hans Küng und Sterben im »Aktivmodus«*

Religion in Osteuropa Heft 3/2014

Müller, *Religiöser Wandel in Osteuropa* ♦ Zückert, *Konfession und nationale Staatlichkeit* ♦ Prokschi, *Orthodoxie in Osteuropa* ♦ Halík, *Zur religiösen Lage in Tschechien* ♦ Niewiadomski, *Polnische Kirche nach dem Umbruch* ♦ Wildmann, *Religion und Politik in Ungarn* ♦ Vencser, *OsteuropäerInnen bei uns* ♦ Nęcek, 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 Jägerstätter – Soldat Christi*

Wenn der Glaube Worte findet Heft 1/2014

Gutes Leben Heft 4/2013

Islam – mitten unter uns Heft 3/2013

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: www.thpq.at

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

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 in den Gesellschaften zu durchbrechen. Ein faszinierendes Buch!

»Ungewohnte Zusammenhänge, lebendige Interpretationen und praktische Hinweise (...). [Das Buch] ermutigt, scheinbar alternativlose Systeme nicht als gottgegeben hinzunehmen.«

DIE KIRCHE. EVANGELISCHE WOCHENZEITUNG

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

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Kulturen des Sterbens



- Andreas Heller · Sorgeskulturen des Sterbens
Eberhard Schockenhoff · Den eigenen Tod annehmen
Klaus Schweiggl SJ · Im Sterben spirituell begleiten
Roman A. Siebenrock · Die christliche Theologie
des Martyriums
Matthias Würther · Inszenierungen des
Lebensendes im Film
Birgit Heller · Interreligiöse und interkulturelle
Perspektiven auf das Sterben



- Michael Rosenberger · Spirituelles und ethisches
Verständnis des (kirchen-)amtlichen Gehorsams
Walter Raberger · „Lohengrin“ und „Parsifal“
aus theologischer Perspektive



Literatur:

Kessler, Hans: Was kommt nach dem Tod? (Matthias Reményi)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Fundamentaltheologie,
Kirchengeschichte, Kulturwissenschaft, Kunstwissenschaft,
Liturgiewissenschaft, Ökumene, Religionspädagogik, Spiritualität,
Theologie, Theologische Autoren

2

2015

163. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2014

Schwerpunktthema: Kulturen des Sterbens

Ansgar Kreutzer:	Editorial	113
Andreas Heller:	Sorgekulturen des Sterbens. Hospizlich-palliative Kultur vom Krankenhaus bis zur Kommune	115
Eberhard Schockenhoff:	Den eigenen Tod annehmen. Einstellungen zum Schicksal am Lebensende aus theologisch-ethischer Sicht	123
Klaus Schweiggl SJ:	Den Blick auf das Ganze lenken. Menschen im Sterben spirituell begleiten	135
Roman A. Siebenrock:	„Es gibt keine größere Liebe ...“ (Joh 15,13) Die christliche Theologie des Martyriums als kritische Kultivierung eines prekären Phänomens	144
Matthias Wörther:	Wie wir sterben. Inszenierungen des Lebensendes im Film	153
Birgit Heller:	Das gute Sterben ist nicht für alle dasselbe. Interreligiöse und interkulturelle Perspektiven	162
Abhandlungen:		
Michael Rosenberger:	„In Wahrhaftigkeit und Mut, Ehrfurcht und Liebe“ (LG 37) Zum spirituellen und ethischen Verständnis des (kirchen-)amtlichen Gehorsams	171
Walter Raberger:	Richard Wagner: „Arbeit am Mythos“, „Lohengrin“ und „Parsifal“ aus theologischer Perspektive	184
Literatur:		
Das aktuelle theologische Buch		
Matthias Reményi:	Kessler, Hans: Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben	198
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (202), Bibelwissenschaft (203), Fundamentaltheologie (204), Kirchengeschichte (205), Kulturwissenschaft (206), Kunstwissenschaft (207), Liturgiewissenschaft (208), Ökumene (211), Religionspädagogik (213), Spiritualität (214), Theologie (216), Theologische Autoren (221)	
	Eingesandte Schriften	222
	Impressum	224

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

Anschriften der Mitarbeiter:

Univ.-Prof. Dr. Andreas Heller MA, Universitätsstraße 65–67,
A 9020 Klagenfurt

ao. Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Birgit Heller, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien

em. Univ.-Prof. DDr. Walter Raberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Univ.-Prof. Dr. Matthias Reményi, Fabeckstr. 23–25, D 14195 Berlin

Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Univ.-Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Platz der Universität 3,
D 79098 Freiburg i. Br.

P. Dr. Klaus Schweiggl SJ, Kardinal-König-Platz 3, A 1130 Wien

Univ.-Prof. Dr. Roman Siebenrock, Karl-Rahner-Platz 1 A 6020 Innsbruck

Dr. Matthias Wörther, Schrammerstraße 3, D 80333 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.

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Noch mal leben vor dem Tod“ – so heißt ein 2004 erschienener und seit dem immer wieder aufgelegter Bildband. Darin sind Fotografien von sterbenden Menschen zu sehen – erst gezeichnet von ihrer schweren Krankheit, schließlich im Tod. Die Bilderserie des Hamburger Fotografen Walter Schels hat großen Anklang gefunden, ist mehrfach ausgezeichnet worden. Sie lässt sich als Zeichen und Beispiel dafür ansehen, dass die lange Zeit vorherrschende Tabuisierung des Sterbens in einer lebenshungrigen Gesellschaft brüchig geworden ist. Eine erhöhte Aufmerksamkeit auf die letzte Lebensphase zeichnet sich ab. Dazu hat ohne Zweifel ein Bewusstseinswandel beigetragen, wie er maßgeblich durch die Hospizbewegung eingeleitet wurde. Sie hat dem Sterben Aufmerksamkeit verschafft und eine ganzheitliche Sicht angeregt, die medizinische, pflegerische und psychische Bedürfnisse von Sterbenden und ihren Angehörigen zusammendenkt. Auch die emotional geführten gesellschaftlichen wie politischen Debatten um die angemessene Versorgung Sterbender, um Sterbehilfe sowie um die Möglichkeiten und Grenzen der Palliativmedizin unterstreichen die gestiegene Sensibilität für die Situation Sterbender. Das Ringen um die Gestaltung eines menschenwürdigen Lebensendes, um eine „Kultur des Sterbens“ wird sichtbar. In einer Gesellschaft, die von Migration, Multikulturalität und weltanschaulicher Pluralität geprägt ist, in der unterschiedliche Deutungen von Leben und Tod und somit von „gutem Sterben“ nebeneinander stehen, bilden sich zugleich Kulturen des Sterbens – im Plural. Ihnen geht das vorliegende Themenheft nach:

Wir beginnen mit einem informativen Überblick des Pastoraltheologen und Professors für Palliative Care der Universität Klagenfurt, *Andreas Heller*. Der Autor zeichnet den Wandel nach, den die Sterbephase für die einzelnen wie für die Gesell-

schaft insgesamt genommen hat. Sehr deutlich plädiert er für die Implementierung einer *Organisationskultur*, um zu menschenwürdigem Sterben beizutragen. Denn die Gestaltung des Lebensendes liegt in unserer spezialisierten Gesellschaft heute häufig in der Hand von dafür zuständigen Sorge-Organisationen, die entsprechende ethische Leitbilder benötigen. Eine komplementäre Perspektive nimmt *Eberhard Schockenhoff*, katholischer Moraltheologe aus Freiburg i.Br. und Experte für Lebensethik, ein. Er sucht nach Möglichkeiten, wie sich die Einzelnen auf ihr unausweichliches Sterben vorbereiten können, befragt dazu die (christliche) Lebens- und Sterbekunst (*Ars moriendi*) und sieht die „Einübung in eine gelöste Lebenskunst“ als „beste Vorbereitung auf das Sterben“ – und zwar unabhängig davon, ob der Mensch „zur Hoffnung auf eine individuelle Überwindung des Todesschicksals findet“. Aus Sicht einer spirituellen Theologie schreibt der Wiener Jesuit *Klaus Schweiggl SJ*. Seine Reflexion entstammt einer „pastoralen Praxis, die ihren Kontext als Hospizseelsorge nicht verleugnen kann und will“. Schweiggl bietet hilfreiche Deutungen der angesichts des Todes aufbrechenden Existenzfragen im Licht des Glaubens. Dies ist freilich nicht als flaches Frage-Antwort-Spiel von existenzieller Herausforderung und Glaubensdeutung zu verstehen. Geistliche Begleitung Sterbender und ihrer Angehörigen ist vielmehr solidarische „Weggefährtschaft“ in der letzten Lebensphase. Im theologischen Kontext bedarf das Sterben aus religiösen Motiven, die Lebenshingabe für den Glauben, erhöhter Aufmerksamkeit. Der Innsbrucker Systematische Theologe *Roman A. Siebenrock* fokussiert auf das Martyrium. Gerade angesichts der Missbrauchsanfälligkeit dieser religiösen Kategorie, die uns in zeitgenössischen Selbstmordattentaten Tag für Tag auf unerträgliche Weise vor Augen

geführt wird, ist die Kriteriologie, die Siebenrock für eine christliche Theologie des Martyriums entwickelt, hilfreich und angesichts des religiös verblendeten Terrorismus von höchster politischer Aktualität. Die letzten beiden Beiträge des Themenschwerpunktes weiten noch einmal den Blick. Der Leiter der Fachstelle „medien und kommunikation“ in München, *Matthias Wörther*, thematisiert Tod und Sterben im Film. In seiner „Typologie filmischer Inszenierungsstrategien des Sterbens“ zeigt Wörther die Offenheit dieser Kulturform für theologische und philosophische Anschlussfragen. Auf die Bedeutung der Multikulturalität für eine Ethik würdigen Sterbens weist eigens die Wiener Religionswissenschaftlerin *Birgit Heller* hin. Interkulturelle Kenntnisse sind in der Sterbebegleitung und Hospizarbeit heutzutage unerlässlich. Heller setzt daher an ganz konkreten ethischen Fragen zum Lebensende an, wie Therapieverzicht, Sterbehilfe oder Organentnahme, und zeigt deren Behandlung in unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Kontexten.

Empfehlenswert sind auch unsere außerhalb des Themenschwerpunktes angesiedelten Beiträge: Der Linzer Moraltheologe *Michael Rosenberger* beleuchtet den innerkirchlich umstrittenen Begriff des Gehorsams in ethischer und spiritualitätstheologischer Hinsicht. Der emeritierte Linzer Dogmatiker *Walter Raberger* legt theologisch relevante Tiefendimensionen im Werk des Komponisten Richard Wagner frei.

Die Rubrik „Das aktuelle theologische Buch“, die unseren Rezensionsteil eröffnet, schließt zugleich den Kreis unseres Themenschwerpunktes. Der Berliner Systematische Theologe *Matthias Reményi* be-

spricht das Buch „Was kommt nach dem Tod?“ von Hans Kessler, der als einer der Protagonisten in den aktuellen theologischen Debatten um die christliche Auferstehungshoffnung gelten darf.

Schließlich erlaube ich mir, Ihre Aufmerksamkeit auf den dieser Ausgabe beigelegten Brief unseres Redaktionsleiters *Bernhard Kagerer* zu lenken. Er bittet um Unterstützung für die Aktion „Abo Osteuropa“, die theologisch und pastoral Tätigen in den ärmeren Regionen Osteuropas zugute kommt.

Geschätzte Leserinnen und Leser,

die Redaktion war sich angesichts des gewählten Themenschwerpunktes bewusst, dass wir Ihnen mit dieser Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift keine „leichte Kost“ anbieten. Dennoch glauben wir, dass eine Kultivierung des Sterbens ein Ausdruck guten Lebens ist. Die ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Margot Käßmann, die selbst eine schwere Krebserkrankung überwunden hat, hat jüngst ein Buch über das Sterben geschrieben. Es trägt den Titel „Das Zeitliche segnen“. Sie versteht darin die schmerzliche Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit, Hinfälligkeit und Sterblichkeit nicht lebensverneinend, sondern als Plädoyer für bewusstes und intensives Leben: „Es ist gut ans Sterben zu denken – für das Leben!“

Dass sich in unseren Auseinandersetzungen mit Kulturen des Sterbens zugleich der Blick auf Kulturen des Lebens öffnet, 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:* em. 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.

Andreas Heller

Sorgekulturen des Sterbens

Hospizlich-palliative Kultur vom Krankenhaus bis zur Kommune

◆ „Ich habe keine Angst vor dem Sterben, ich möchte nur nicht dabei sein, wenn es passiert“, meinte der Filmemacher Woody Allen. Das „Wie“ des Sterbens beschäftigt Menschen heute mehr als der unausweichliche Tod. Andreas Heller, international anerkannter Experte für Palliative Care, zeichnet den gesellschaftlichen wie individuellen Wandel in Fragen des Sterbens, welchen – ähnlich den Fragen des Lebens – ein Gestaltungszwang innewohnt. Pointiert nennt er Aufgaben einer „Organisationskultur des Sterbens“, weil strukturelle Defizite in Krankenhäusern oder Pflegeheimen auf Dauer nicht von engagierten Menschen kompensiert werden können und stellt die Kultur der Hospizarbeit und des Palliative Care dar. Schließlich plädiert er für soziale Gemeinschaften (*compassionate communities*), die es Sterbenden ermöglichen, „zu Hause“ bleiben zu können. (Redaktion)

1 Wir leben länger, und wir sterben länger

Unsere Lebensspanne, die durchschnittliche Lebenserwartung, hat sich in den letzten mehr als einhundert Jahren deutlich verlängert. Wir sterben mehrheitlich aufgrund unterschiedlicher, chronischer Erkrankungen (Multimorbidität). Wir leben zwar länger als unsere Vorfahren, aber wir sterben auch länger als sie. Heute dominieren in unseren Breitengraden die sogenannten „Zivilisationskrankheiten“ bzw. die „degenerativen Gefäßerkrankungen“; 70 Prozent aller Todesfälle sind auf Herzkreislauferkrankungen, Krebserkrankungen, Lungenerkrankungen und Skelettveränderungen zurückzuführen. Die Krankheitsverläufe verändern sich verglichen mit früheren Zeiten gerade im Alter. Wir stehen heute vor der Herausforderung, das hohe Alter und das lange, langsame Sterben bewältigen zu müssen.

Daran entzündeten sich alle Diskussionen zu diesem Thema. Langes Siechtum und Sterben werden gefürchtet, individuell wie volkswirtschaftlich. Nicht der Tod als solcher und die Tatsache, sterben zu müssen beschäftigen uns daher heute, sondern die Umstände, die möglichen Arten und Weisen, das „Wie“ des Sterbens.

2 Wir sterben nicht mehr plötzlich und unerwartet, sondern langsam und vorhersehbar

Unsere Vorfahren fürchteten den plötzlichen Tod und so beteten sie jahrhundertlang: „Vor einem jähen Tod bewahre uns, o Herr.“ Das Lebensgefühl hat sich säkularisiert. Wir wollen eher kurz und bündig, schnell und schmerzlos sterben, gerade weil wir in der Regel langsam und vorhersehbar sterben werden. Das Sterben hat sich, nicht zuletzt auch wegen der

Errungenschaften der modernen Medizin zerdehnt. Die aktuelle Debatte um Sterbehilfe zeigt, dass die Bereitschaft, das Sterben beschleunigen zu wollen, zunimmt. Das hat verschiedene Gründe: Sterben scheint einfach zu lange zu dauern. Es wird als würdelos empfunden, weil bestimmte Schreckensbilder des Sterbens dominieren. Kaum jemand möchte komatös dahindämmernd, an Schläuchen hängend, Teil einer technischen Apparatedizin sein und „gestorben werden“. Betriebswirtschaftlich gesehen ist die letzte Lebensphase kosten- und personalintensiv. Zudem scheint die soziale Bereitschaft, sich mit dem Sterben anderer belasten zu wollen bzw. sich als Sterbender anderen zuzumuten, wenig ausgeprägt zu sein. Man möchte „niemandem zur Last fallen“, eine schleichende Selbst-Entsorgungsbereitschaft ist feststellbar, die dem „kurzen Prozess des Sterbens“ (Euthanasie, Suizidassistentz) Argumente liefert.

3 Obwohl wir irdisch-biologisch länger leben, ist unser Leben um eine Ewigkeit kürzer geworden

Wir leben heute länger, doch ist unsere Lebenszeit insgesamt um eine Ewigkeit kürzer geworden. Für unsere Vorfahren bestand das Leben in der Regel aus einem kurzen diesseitigen und einem ewigen jenseitigen Leben. Auf das Jenseits, den Himmel musste man sich vorbereiten, ein Leben lang. Sterben und Tod waren geprägt vom Glauben an das Jenseits, von der Hoffnung auf ein Weiterleben in der Gegenwart Gottes. Das Lebens- und Zeitgefühl war vom Jenseits her bestimmt. Um in den Himmel zu gelangen, brauchte es den Frieden mit Gott, die Versöhnung mit den Menschen und eine gute, d.h.

im Glauben getragene unmittelbare Vorbereitung auf den Tod, eine Vorbereitung auf die Sterbestunde. Der Tod bildete keine endgültige Trennung. Die Verstorbenen lebten weiter, schließlich glaubte man an die „Gemeinschaft der Lebenden und der Toten“. Dieser Glaube an eine Kontinuität des Lebens in der Gegenwart Gottes, im „Chor der Heiligen“ wird heute mehrheitlich in Europa nicht mehr geteilt. Die Vorstellungen vom Danach und ob es überhaupt Etwas gibt nach dem Tod, haben sich geändert, pluralisiert. Unterschiedliche Bilder, Jenseitsvorstellungen, Reinkarnationsphilosophien existieren und haben je verschiedenen Einfluss auf die individuelle Lebensführung. Das Leben scheint heute mit ein paar Jahrzehnten gewonnenen Jahren dennoch einfach zu kurz. Nie hat man alles gelebt in dieser kurzen Lebensspanne von maximal acht bis zehn Jahrzehnten. Die paradoxe Erwartung, am Lebensende noch ein Maximum an Therapien und medizinischen Optionen anzubieten und auszunutzen, hat möglicherweise auch mit diesem verdunstenden metaphysischen Horizont zu tun.

4 Unser Leben und Sterben ist kein Großunternehmen in öffentlicher, sondern ein Kleinunternehmen in privater Hand

In den modernen, pluralen Gesellschaften werden Leben und Sterben nicht mehr vorgeschrieben. Man muss seine Lebensgeschichte selber schreiben. An die Bürgerinnen und Bürger wird die Erwartung, als Freiheit oder Zumutung, gerichtet, selber zu entscheiden, zu wählen, wie man leben, lieben, arbeiten, reisen, sterben will. Nicht nur die Lebensgeschichte muss selbst entwickelt und „geschrieben“

werden. Wir werden gezwungen, über die Dramaturgie unseres Altwerdens und Sterbens zu „verfügen“, den Ort und das Wie des Sterbens zu wählen und über den Modus der Versorgung (Maximaltherapie vs. Minimaltherapie, kurativ vs. palliativ, im Pflegeheim, in einer Wohngemeinschaft, in betreutem Wohnen, im Hospiz, im Krankenhaus etc.), letztlich noch Vorsorge zu treffen, wer für uns sorgt, wenn wir es selber nicht mehr vermögen. Das Subjekt wird zum Projekt, das Sterben zur zu planenden Gestaltungsaufgabe.

Der moderne Mensch hat in den neuen Freiheiten nicht nur Möglichkeiten, er steht auch unter dem Zwang, wählen zu müssen. Er muss sein Leben und sein Sterben wählen, gestalten, als Projekt betrachten. Wie kann ich in Ruhe sterben? Welche Optionen gibt es? Im Krankenhaus? Dann ins Hospiz? Zu Hause? Anderswo? Mit Hilfe anderer? Durch eigene Hand? Langsam oder beschleunigt?

In diesem „Multioptionsdilemma des Sterbens“ steckt ein Gestaltungszwang. Zumindest entsteht in seinem Sog die Erwartung, ein individuelles Sterben „hinzulegen“, es „schön und gut“ zu machen und auch die Bestattung (Erd-, Luft-, Wasser-, Diamantenbestattung – in diesem Verfahren wird die Asche des kremierten Leichnams in Diamanten gepresst und den Hinterbliebenen zur Verfügung gestellt), eine mögliche Grabpflege vorbereitend zu planen, zu finanzieren. Und wenn man die Besuchs- und Pflegebereitschaft am Grab nicht optimistisch einschätzt, sich sinnvoller Weise anonym bestatten zu lassen, ohne „großes Nachsehen“ und ohne Kosten zu provozieren. Sterben als ein Kleinunternehmen der Selbstinszenierung, das letzte private Theater auf der Bühne des Lebens, sorgfältig choreografiert und projektiert.

5 Wir leben in einer Gesellschaft von Organisationen

Wir leben in Organisationen, wir sterben auch dort. In den Großstädten sterben bis zu 80 Prozent der Menschen im Krankenhaus oder im Pflegeheim. Nur wenige haben das Privileg, im Hospiz oder auf einer Palliativstation zu sterben. Diese Realität steht in klarem Gegensatz zum Wunsch der meisten Menschen zu Hause zu sterben. Bei einer telefonischen Bevölkerungsbefragung im Auftrag des Deutschen Hospiz- und Palliativverbandes gaben 66 Prozent der Befragten an, zu Hause sterben zu wollen, nur 1 Prozent möchte im Krankenhaus sterben.

Wichtige gesellschaftliche Herausforderungen – wie zum Beispiel Bildung, Gesundheit oder Recht – werden heute in und durch Organisationen bearbeitet. Organisationen nehmen unauflösbare Widersprüche menschlichen Lebens auf. Im Gesundheitssystem geht es um die Widersprüche von Gesundheit und Krankheit (Krankenhaus), von Abhängigkeit und Selbstständigkeit, von Sorge und Autonomie (Betreuungseinrichtungen z.B. der Alten- bzw. Behindertenhilfe), von Würdigung oder Demütigung im Sterben (z.B. Hospize). Diese Widersprüche sind nicht einseitig auflösbar. Die besondere Herausforderung oder die „kulturgestaltende Aufgabe“ besteht darin, eine gemeinsam getragene Sorge um betroffene Menschen an ihren individuellen Bedürfnissen auszurichten und gleichzeitig die Expertise, Kompetenz, die Regeln, Kommunikationen und Standards der jeweiligen Organisation im Blick zu haben. Eine Kultur des Sterbens in unserer ausdifferenzierten Gesellschaft ist daher vor allem eine Organisationskultur des Sterbens.

6 Sterbekultur heute ist Organisationskultur

Hospizarbeit und Palliative Care schaffen einen Rahmen für das Lernen von Organisationen. Organisationen lernen anders als Personen. Personen lernen über Bewusstseinsbildung und gefühlsmäßige Differenzierung. Organisationen haben kein Bewusstsein und keine Gefühle („kein Herz“).

Auf Dauer können engagierte Mitarbeiterinnen die strukturellen Defizite der Organisation nicht kompensieren. Das Lernen von Personen muss verbunden werden mit dem intelligenten Lernen der Organisation. Die Leitung einer Organisation muss das Thema „Sternkultur“ als wichtig setzen. Es braucht in der Regel einen Auftrag, um eine Kultur des Sterbens zu entwickeln. Die Betroffenen und die Professionellen müssen beteiligt werden. Die bisherige Kultur muss erhoben und gewürdigt werden. Ansätze für eine Weiterentwicklung können identifiziert und in Projekten bearbeitet werden (Verabschiedungsraum, konsiliarische Besprechung, ethische Gespräche mit den Betroffenen und ihren Bezugspersonen, Notfallplanung etc.).

7 Sorgende Organisationen müssen sich an den Sterbenden orientieren

Für „Sorge-Organisationen“ bedeutet das, den erforderlichen Prozess der Kulturentwicklung des Sterbens zu beauftragen, zu entscheiden, zu initiieren und fortwährend zu pflegen. Hospizlich-palliative Kulturentwicklung wird in den letzten Jahren unter dem Stichwort „Implementierung von Palliative Care und Hospizkompetenz“

diskutiert und zielt in der Regelversorgung darauf ab, allen Menschen ein Sterben in Würde, ihrer Individualität entsprechend und auf dem Niveau einer umfassenden hospizlich-palliativen Kompetenz zu ermöglichen. „Radikale Betroffenenorientierung“ ist daher erforderlich. Die Reorganisation der Handlungen und Kommunikationen sind an den Betroffenen, genauer an der care-unit, also an den Betroffenen in ihrem sozialen Lebensumfeld, mit ihren Angehörigen und Zugehörigen auszurichten. Diese Aufgabe erfordert Kooperation und Kommunikation aller notwendigen Disziplinen, Professionen und Bereiche. Die Bedürfnisse und Bedarfe der Betroffenen sind Anlass und Ausgang, sich buchstäblich zusammenzusetzen, um sich auseinander zu setzen. Diese Auseinandersetzung ist eine anspruchsvolle interdisziplinäre Verständigung und hat eine ethische Qualität, die ebenfalls organisiert werden will (Organisationsethik).

8 Hospizarbeit und Palliative Care in der Krankenhauskultur

Obwohl das Krankenhaus in vielen europäischen Regionen der statistisch häufigste Ort des Sterbens ist, hat es sich als Organisation bislang nur zögerlich und inselhaft auf das Thema Sterben eingelassen. Organisationstheoretisch ist das leicht zu erklären: Das Krankenhaus ist als Organisation an Gesundheit, Rehabilitation und maximaler Lebensverlängerung orientiert und nicht am Sterben. Sterben ist oft noch ein „Betriebsunfall“ im System, der Tod wird nach wie vor mit Todesverachtung bekämpft. Solange aber die Organisation in ihren Entwicklungen, Strategien, Budgets, Kommunikationen und Kooperationen gutes, würdiges Ster-

ben nicht als Ziel ihrer Handlungen aufnimmt, findet dieses auch nur zufällig und in der Regel nur mit hohem Aufwand von Einzelpersonen statt.

Krankenhäuser stehen mehr denn je unter hohem Handlungs- und Veränderungsdruck durch radikal gewandelte gesetzliche sowie gesundheitsökonomische Rahmenbedingungen. Elektronische Kommunikation ersetzt nicht jene notwendigen Verständigungsprozesse, die für das Erkennen des Sterbens und die Bewältigung der individuellen Situation von Patientinnen und Patienten am Lebensende notwendig sind. Die Einrichtung von Palliativstationen ist eine Entwicklung der letzten mehr als zwanzig Jahre. In einer eigenen Organisationseinheit wird eine andere Kultur im Umgang mit den Sterbenden praktiziert. Das hat Vorteile, es gibt einen „Ort“ im Krankenhaus, an dem exemplarisch ein anderer, an Würde und Lebensqualität ausgerichteter Umgang mit den Betroffenen in hoher fachlicher Kompetenz und interprofessioneller Dichte realisiert werden kann. Andererseits ist es oft ein „Delegationsmodell“: Die Themen Sterben, Tod und Trauer werden an die Palliativstation implizit oder explizit ausgelagert. Das Krankenhaus als Organisation erspart sich die Auseinandersetzung mit den Sterbenden und dem Sterben, vermeidet eine Sterbekultur als Organisationskultur, die von der Aufnahme bis zur Aufbahrung in allen Bereichen, Abteilungen und Kliniken zu realisieren wäre.

9 Hospizkompetenz und Palliativkultur im Pflegeheim

Alten- und Pflegeheime sind heute Sterbeheime geworden. Die Umsetzung von

Palliative Care in Alten- und Pflegeheimen wurde in den letzten Jahren in unterschiedlicher Weise vorangetrieben. Bemerkenswert ist hier, dass vor allem die Leitungskräfte in diesen Betreuungseinrichtungen das Thema aufnehmen. Sie tun das entweder mit Sensibilisierungs- und Qualifizierungsmaßnahmen, durch Aktivierung der Bewohnerinnen und Bewohner, durch Auseinandersetzungen mit relevanten Umwelten wie zum Beispiel Bestattern oder Haus- resp. Notärzten, beziehungsweise durch Mobilisierung vorhandener und benötigter Ressourcen. Nach sorgfältigen Bestandsaufnahmen des Status Quo werden verschiedene Veränderungsprozesse initiiert sowie Instrumente und Methoden entwickelt, um eine „Hospizlich-Palliative Kultur“ zu fördern. Interessanterweise entsteht entlang der Frage nach dem Umgang mit ethischen Herausforderungen am Lebensende – wie Krankenhauseinweisung, Notarztmedizin, PEG-Sonde –, aber auch durch die kleinen Fragen des Alltags – Davonlaufen, Umgang mit dementen Menschen, Integration oder Desintegration der Angehörigen ... – Perspektiven, Hospizkompetenz und Palliative Care zu entwickeln und gleichzeitig die geteilte Verantwortung aller Betroffenen zu aktualisieren. Wenn die Altenhilfe nicht die medizinlastigen Modelle des Krankenhauses übernehmen will (Ethikbeiräte, Ethikkomitees, Medizindominanz, systematisches Ausschließen der Betroffenen in den ethischen Konsilien), dann gilt es eigene alltagsnahe und an den ethischen Nahtstellen der Organisation angesiedelte variable Verfahren der ethischen Verständigung zu den existenziellen Fragen im Alltag zu etablieren. Vor allem: Die Betroffenen müssen beteiligt oder advokatorisch vertreten werden.

10 Kultur der Hospizarbeit und Palliative Care mit und für Menschen mit Behinderung

Historisch gesehen, können Menschen mit Behinderung in Österreich und Deutschland erstmals alt werden und eines natürlichen Todes sterben. Auch haben pädagogische und psychologische Prävention sowie medizinisch-pflegerische Betreuung zu einem deutlichen Anstieg der Lebenserwartung von Menschen mit Behinderung geführt.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Menschen mit Behinderung eine angemessene hospizlich-palliative Begleitung brauchen. Palliative Care in komplexen Betreuungssituationen bedeutet intensive pflegerische und medizinische Unterstützung. Gleichwohl haben sich viele Trägerorganisationen der Behindertenhilfe auf den Weg gemacht, eine hospizlich-palliative Betreuungskultur zu entwickeln. Grundsätzlich zeigt sich ja noch immer, dass marginalisierten Bevölkerungsgruppen, wie eben auch Menschen mit Behinderung, der Zugang zum Gesundheitssystem im Allgemeinen und zu den palliativen Hilfeangeboten im Speziellen nur erschwert möglich ist.

Menschen mit Behinderung, die heute alt sind, haben aufgrund der lange in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinreichenden „Anstaltsbetreuung“ und der gesellschaftlichen Ausgrenzung vielfach Biografien, die von extremer Abhängigkeit, sozialer Benachteiligung, Vernachlässigung, Diskriminierung, nimmt man die Zeit des Nationalsozialismus in den Blick, auch Verfolgung, geprägt sind. Ein die Biografie des alten Menschen würdiger, personenzentrierter Ansatz von Kommunikation, Begleitung und Betreuung erlangt in diesem Zusammenhang

eine besondere Bedeutung. Die Wünsche und Bedürfnisse alt werdender Menschen mit Behinderung und jener ohne Behinderung unterscheiden sich wenig. Für die meisten Menschen ist es wichtig, so lange wie möglich im gewohnten Umfeld bleiben und gewachsene soziale Beziehungen weiter leben zu können. Für alle Menschen bedeutet ein Wechsel in eine andere Lebens- und Wohnform Veränderung. Das Ziel von Palliative Care in der Behindertenhilfe ist es daher, auch Menschen das würdige Sterben in ihrer gewohnten Umgebung zu ermöglichen. Die Behindertenhilfe und Altenhilfe könn(t)en dabei viel voneinander lernen. Noch fehlen hier weitgehend eine wechselseitige Bezugnahme und der Wissensaustausch. Die Vernetzung mit hospizlich-palliativen Betreuungsangeboten ist erst dabei sich zu entwickeln.

11 Sterbekultur in speziellen Hospizen und Palliativeinrichtungen

Historisch betrachtet, wurden Hospize als Gegenwelten zum menschenunwürdigen Umgang des Krankenhauses mit den Sterbenden gegründet. Es war in der Tat organisationsgeschichtlich eine enorme Innovation, eigene Organisationen, in denen das Sterben als ein natürlicher Teil des Lebens akzeptiert wird, zu schaffen, um ein menschenwürdiges Sterben zu ermöglichen. Palliative Care erwächst aus der Internationalen Hospizbewegung, die sich im deutschsprachigen Raum etwas zeitversetzt zur englischen und amerikanischen Entwicklung in den 80er-Jahren des letzten Jahrhunderts durchzusetzen beginnt und sich für ein Sterben in Würde („to die in dignity and character“) einsetzt.

Im Hospizbegriff lebt die Idee der europäischen und altorientalischen Gast-

freundschaft fort, in der menschliches Leben als Pilgerschaft begriffen wird, und auf Gastfreundschaft angewiesen ist, um Weg und Ziel zu finden. Hospize fungieren in diesem Sinn als Orte der absichtslosen Gastfreundschaft. Hospizlichkeit ist zunächst eben kein Gebäude, sondern eine Haltung von Personen und eine Kultur in der Gesellschaft.

Historisch ist die Hospizbewegung zunächst eine Bürgerinnen- und Bürgerbewegung, getragen von ehrenamtlich engagierten Menschen, die sich für das Recht und die Möglichkeit auf ein gutes, würdiges und individuelles Sterben am Lebensende einsetzt, unabhängig von Religion, Rasse, Geschlecht und Ökonomie. Palliative Care (in Deutschland als Palliativmedizin übersetzt) leitet schließlich einen tiefgreifenden Prozess der Professionalisierung, dominiert durch Medikalisierung und Institutionalisierung in den deutsch-

sprachigen Ländern ein, der bis heute prägend ist. In der überarbeiteten Fassung der ursprünglichen WHO-Definition aus dem Jahr 1990 wird dezidiert hervorgehoben, dass Palliative Care als Ansatz bereits sehr früh im Krankheitsverlauf, und zwar parallel zu kurativen Maßnahmen, zur Geltung kommen sollte (WHO 2002). Wie diese konzeptionellen Bausteine in den verschiedenen Gesundheitssystemen umzusetzen sind, bleibt offen: Und so haben sich vielfältige Strukturen und Angebotsformen in den letzten zwanzig Jahren in Deutschland, Österreich und der Schweiz herausgebildet.

Das revolutionäre an diesem Ansatz einer „neuen Sorgeskultur am Lebensende“ besteht u. a. darin, dass die einzelne Person – ob als Frau, als Mann, als Kind, als Jugendlicher (s. Kinderhospizbewegung) – in ihrem sozialen Lebenszusammenhang gesehen wird. Die „care unit“ ist also das soziale System, nicht allein das Individuum. Gemäß der Vorstellung und „Entdeckung“ von Cicely Saunders leiden Menschen umfassend (Konzept von „total pain“), also bio-psycho-sozial und spirituell. Diese Multidimensionalität in der Anthropologie von Caring stellt in der Tat eine Revolution nicht nur der modernen Medizin dar. Sie macht eine interdisziplinäre Arbeitskultur in Praxis und Theorie unbedingt erforderlich. Diese ist folgerichtig eine auf Komplementarität ausgelegte Interprofessionalität, in der auch die sog. Ehrenamtlichen (Bürgerinnen und Bürger) die Kontinuität der Sorge aufrecht erhalten.

Der dramatisch steigende Sorgebedarf muss neu gedacht und konzipiert werden. Sterben ist keine Krankheit, sondern Teil des Lebens. Die Sterbenden sollten auch Teil der sozialen Gemeinschaft, also „zu Hause“ bleiben können. Kirchengemein-

Weiterführende Literatur:

Klaus Wegleitner u. a. (Hg.), *Zu Hause sterben*, Ludwigsburg 2012. Das umfassendste Buch zur Frage, wie Menschen zu Hause sterben können, mit anregenden Beispielen und theoretischen Reflexionen aus dem mitteleuropäischen Sprachraum.

Andreas Heller (Hg.), *PRAXIS PALLIATIVE CARE*. Für ein gutes Leben bis zuletzt, Hannover. Die Themen rund um das Sterben (z. B.: Der Schmerz hat viele Gesichter, Trauern kann dauern, Sterben erkennen, Sterbende anerkennen, Reden und Schweigen angesichts des Sterbens, In Ruhe sterben oder Palliatives Sedieren etc.) werden regelmäßig für Interessierte allgemeinverständlich, fachlich differenziert und praxisnah in der Zeitschrift „Praxis Palliative Care“ aufgenommen.

den, Bürger und Bürgerinnen beginnen die Sorgen ihrer Mitmenschen zu den eigenen Sorgen zu machen. In Modellprojekten wird derzeit international mit großem Erfolg versucht, sorgende Gemeinden, mitfühlende Gemeinschaften, mitsorgende Städte zu impulsieren. In diesem Ansatz (compassionate communities) liegen viele Verbindungen für eine diakonische Aktivierung auch christlicher Gemeinden.

Der Autor: Prof. Mag. Dr. Andreas Heller M.A., geb. 1956, ist habilitierter Pastoraltheologe und hat den Lehrstuhl für Palliative Care und Organisationsethik an der

Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung der Universität Klagenfurt, Wien und Graz in Wien inne, er leitet den Internationalen Masterstudiengang Palliative Care, den Internationalen Universitätslehrgang Organisationsethik und das interdisziplinäre DoktorandInnenkolleg; jüngere Publikationen: zus. mit Reimer Gronemeyer, In Ruhe sterben. Was wir uns wünschen und was die moderne Medizin nicht leisten kann, München 2014; zus. mit Birgit Heller, Spiritualität und Spiritual Care, Bern 2014; zus. mit Klaus Wegleitner u. a. (Hg.), Tod – Kein Thema für Kinder?, Ludwigsburg 2014.

Weitere ausgewählte Literatur zum Thema:

- Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin / Deutscher Hospiz- und Palliativverband* (Hg.), Betreuung schwerstkranker und sterbender Menschen im hohen Lebensalter in Pflegeeinrichtungen. Grundsatzpapier zur Entwicklung von Hospizkultur und Palliativversorgung in stationären Einrichtungen der Altenhilfe, Berlin 2012.
- Reimer Gronemeyer*, Sterben in Deutschland. Wie wir dem Tod wieder einen Platz in unserem Leben einräumen können, Frankfurt a. M. 2007.
- Katharina Heimerl / Sabine Pleschberger*, Palliative Care in Deutschland und Österreich. Angebote und Strukturen, in: *Sabine Pleschberger / Katharina Heimerl / Monika Wild* (Hg.), Palliativpflege. Grundlagen für Praxis und Unterricht, Wien 2005.
- Andreas Heller* (Hg.), Kultur des Sterbens. Bedingungen für das Lebensende gestalten, Freiburg i. Br. 1994, 2. erw. Aufl. 2000.
- Andreas Heller / Katharina Heimerl / Stein Husebø* (Hg.), Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun. Wie alte Menschen würdig sterben können, Freiburg i. Br. 3. überarb. u. erw. Aufl. 2007.
- Andreas Heller / Cornelia Knipping*, Palliative Care – Haltungen und Orientierungen, in: *Cornelia Knipping* (Hg.), Lehrbuch Palliative Care, Bern 2007, 39–47.
- Martha C. Nussbaum*, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Frankfurt a. M. 2010.
- Elisabeth Reitingner / Andreas Heller*, Ethik im Sorgebereich der Altenhilfe. Care Beziehungen in organisationsethischen Verständigungsarrangements und Entscheidungsstrukturen, in: *Thomas Krobath / Andreas Heller*, Ethik organisieren. Handbuch der Organisationsethik, Freiburg i. Br. 2010, 737–765.
- Elisabeth Reitingner / Andreas Heller / Clemens Tesch-Römer / Peter Zeman*, Leitkategorie Menschenwürde. Zum Sterben in stationären Pflegeeinrichtungen, Freiburg i. Br. 2004.
- Klaus Wegleitner / Katharina Heimerl / Andreas Heller* (Hg.), Zu Hause sterben – Der Tod hält sich nicht an Dienstpläne, Ludwigsburg 2012.

Eberhard Schockenhoff

Den eigenen Tod annehmen

Einstellungen zum Schicksal am Lebensende
aus theologisch-ethischer Sicht

♦ Vorbereitung auf das eigene Sterben ist zunächst eine allgemein menschliche Aufgabe: den Sinn des eigenen Lebens finden, der sich auch in der Phase des Sterbens noch bewähren kann; von dem Leben, das auch im Tod noch Bestand hat; sich mit den Begrenztheiten des Daseins versöhnen und die Grenzen akzeptieren, die von außen gezogen sind. Für Christinnen und Christen gewinnt diese Aufgabe besondere Konturen, weil sie ihr Leben als Aufgabe und Geschenk aus der Hand Gottes entgegennehmen. Durch Glauben, Hoffnung und Liebe können sie ihr Sterben bewusst gestalten und begleiten (lassen). (Redaktion)

Die philosophische Besinnung auf die Bedeutung des Todes für das menschliche Leben führt vor das merkwürdige Faktum, dass uns der Tod zuerst in der Gestalt des fremden Todes begegnet. Es ist der Tod der anderen, der uns zu denken gibt. Der Tod unserer Angehörigen und Freunde ist uns näher als der eigene Tod, und dies nicht nur im zeitlichen Sinn, sondern auch, weil wir ihn als schmerzliches Ereignis und als bitteren Verlust erfahren, durch den wir selbst unwiderruflich ärmer werden. Den eigenen Tod dagegen erleben wir nicht als Verlust für uns selbst; der metaphysische Schauer, den der Gedanke an unser eigenes Nichtsein hervorrufen mag, beeindruckt die meisten Menschen wenig. Wir erleben den eigenen Tod überhaupt nicht direkt und unmittelbar, sondern in Gestalt seiner anonymen Vorboten, im Nachlassen unserer geistigen und körperlichen Kräfte, im Misslingen unserer Pläne in jungen Jahren, in Krankheit und Schuld, in Angst und Einsamkeit oder wenn eine menschliche Beziehung endgültig zerbricht. Wir

sind dann füreinander „gestorben“, aber der eigene Tod bleibt uns auch dabei fremd. Selbst dann, wenn er uns einmal bedrohlich nahe kommt und wir bei einem Autounfall oder einem Bergungsglück dem Tod schon fast ins Auge blicken, bleibt er durch die Schrecksekunde eines kurzen Entsetzens von uns getrennt, ohne dass er uns durch dieses Erlebnis im Nachhinein vertrauter geworden wäre.

Was aber bedeutet dann die Rede vom eigenen Tod? Welchen Sinn hat das Recht, den eigenen Tod in Würde sterben zu dürfen, wenn wir Menschen unseren Tod nicht direkt erleben können? Wenn in den folgenden Überlegungen vom „eigenen“ Tod die Rede ist, ist damit weder das biologische Faktum des medizinischen Todes noch das punktuelle Datum seines Eintritts, sondern der Vorgang des Sterbens und die letzte Wegstrecke des Lebens vor dem von außen verfügbaren Tod gemeint, also der Sterbeprozess, den wir bewusst gestalten und menschlich begleiten können. Das Ereignis des Todes bleibt uns unver-

füßbar, aber das Gesicht des Sterbens verändert sich, je nachdem wie wir uns gegenüber unserem unabwendbaren Schicksal verhalten. Das Wort vom eigenen Tod erschöpft sich dabei nicht im Protest gegen das anonyme Krankenhaussterben, wie er sich in Kunst und Literatur immer stärker artikuliert. Es richtet sich vielmehr an den Sterbenden selbst, für den die Vorbereitung auf den eigenen Tod zur wichtigsten Aufgabe des letzten Lebensabschnittes wird, und an seine Umgebung, die ihn in dieser letzten Lebensaufgabe durch menschlichen Beistand unterstützen soll.

1 Einübung ins Sterben als christliche Aufgabe

Wer einem Sterbenden beisteht, der erlebt dessen letzte Wegstrecke vor dem Tod auch als Anfrage an sein eigenes Leben. Er kann den Sterbenden zwar nicht über die Schwelle des Todes geleiten, aber er wird in dem gemeinsam durchlittenen Versuch einer Sinngebung des Todes an die Scheidelinie geführt, an der sich auch für ihn zeigt, worauf menschliches Leben im Ernstfall bauen kann und worauf nicht. Das Nichtwahrhabenwollen und die Verleugnung des Todes, die unseren öffentlichen Umgang mit dem Sterben bestimmen, leugnen nicht nur den unerbittlichen Ernst der letzten Lebensphase des Sterbenden, sondern die Wahrheit menschlichen Daseins im Ganzen. Im Schicksal des Sterbenmüssens

zeigt sich, dass eine partielle Sinngebung des Todes scheitern muss, die dessen Isolierung noch im Versuch seiner Bewältigung wiederholen möchte. Weil der Tod zum Ganzen des Lebens gehört, kann er nur von einem Lebensentwurf her Sinn erhalten, der auf das ganze Leben zielt. Der französische Dichter *Antoine de Saint-Exupéry* (1900–1944) hat dieses Ergebnis der philosophischen Todesbetrachtung unseres Jahrhunderts in einem prägnanten Aphorismus zusammengefasst: „Das, was dem Leben Sinn verleiht, gibt auch dem Tod Sinn.“ Wie Sterbehilfe nichts anderes als Lebenshilfe ist, die dem Kranken in der Situation des Sterbens beisteht, so meint die Vorbereitung auf das eigene Sterben nichts anderes als die Aufgabe, den Sinn des eigenen Lebens zu finden, der sich auch in seiner letzten Phase des Sterbens noch bewähren kann.

Das menschliche Leben wird dadurch nicht zu einem Vorspiel des Todes abgewertet, wie es in einer Traditionslinie der christlichen Spiritualität der Fall war, die von den Kirchenvätern ausging und sich später mit den mittelalterlichen *ars-moriendi*-Traktaten verband.¹ Ursprünglich verstanden sich auch die mittelalterlichen Sterbebücher nicht ausschließlich als Einübung in den Tod; sie handeln vielmehr von der „Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens“². Jeder von uns kommt zwar, wie *Augustinus* das unerbittliche Nahen des Todes beschrieben hat, Jahr um Jahr, Tag um Tag und Stunde um Stunde seinem Tod

¹ Das Motto, das *Johannes Damascenus* unter dem Namen des *Irenäus* überliefert: „Die Lebensaufgabe des Christen ist nichts anderes, als das Sterben einzuüben“ (PG 7,1234), beleuchtet die Konzentration des christlichen Lebensprogramms auf die Einübung in den Tod ebenso wie die berühmte Anleitung der Benediktregel, „tätlich die Drohung des Todes vor Augen (zu) haben“, zit. nach *Hans U. von Balthasar* (Hg.), *Die großen Ordensregeln* (Lectio spiritualis 12), Einsiedeln³ 1974, 198.

² So lautet der Untertitel der wichtigen Untersuchung zur mittelalterlichen Sterbekunst von *Rainer Rudolf*, *Ars moriendi* (Forschungen zur Volkskunde 39), Köln–Graz 1957.

näher, so dass unsere ganze Lebenszeit ein einziger „Todeslauf“ (*cursus ad mortem*) ist,³ aber das Sterben ist dennoch nicht das eigentliche Ziel und der letzte Horizont des Lebens. Dieser ist vielmehr eine Einheit von Leben und Tod, auf die der Mensch schon jetzt zugehen kann, wenn er den Tod und seine Anwesenheit in dieser Zeit nicht aus seinem Lebenshorizont verdrängt. Im Angesicht des Todes lebt deshalb nicht, wer immer an ihn denkt, bis er darüber krank und lebensunfähig wird, sondern wer bereits jetzt von dem lebt, das auch im Tod noch Bestand hat. Das ist der Sinn der merkwürdigen Einsicht des *Augustinus*, wonach der Tod kein schlimmer Tod sein kann, dem ein gutes Leben vorangegangen ist.⁴ Der christliche Glaube lädt den Menschen deshalb nicht dazu ein, vom Leben weg auf den Tod zu blicken. Er fordert ihn vielmehr auf, so zu leben, dass er auch im Tod noch den Blick auf das Leben frei behalten kann. Die Kunst des heilsamen Lebens, die auf das Sterben vorbereitet, erinnert den Menschen, solange die Lebensrechnung noch offen ist, an den Maßstab, der nach dem Wort Jesu am Ende über Verlust und Gewinn entscheidet: „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“ (vgl. Mt 16,25). Die Einübung ins Sterben entwertet deshalb das Leben nicht, sondern verweist auf das einzig Notwendige im Leben, das auch im Tod noch Wert behält. Eine *ars moriendi* als die Kunst der rechten Unterscheidung, die den Menschen lehrt, aus allen Lebensbelangen das herauszuschälen, was es wirklich wert ist, gelebt zu werden, steht im Dienst des Lebens. Sie ist Lebenskunst im Angesicht des Todes

und ist so, weil sie bereits im Leben auf das setzt, was bleibt, die beste Vorbereitung auf das Sterben.

2 Der Tod als Augenblick einer letzten Entscheidung?

Die Tendenz, das Leben zu einer bloßen Vorstufe des Todes zu entwerten, kann sich allerdings auch hinter einer theologischen Deutung verbergen, die den Tod als den großen Augenblick einer letzten Entscheidung glorifiziert. Der Tod wird dann nicht nur als die Vollendung des Lebens, sondern als sein einzigartiger, privilegierter Ort gesehen, als die letzte Insel einer aus allen Bindungen des Lebens befreiten Freiheit, durch die der Mensch souverän über die Summe seines geschichtlichen Daseins verfügt. Wenn sich der Sinn und die Bedeutung des Sterbens jedoch nur aus der Erfahrung eines gelungenen Lebens erschließen lassen, dann gibt der Mensch im Sterben seinem Dasein keine völlig neue Richtung, so als könnte er das Ruder seines Lebens mit einer trotzigigen Gebärde um 180 Grad herumwenden. Im Tod kommt zur Endgültigkeit, was der Mensch ein Leben lang gesucht und gewollt hat, aber kein miraculöser „letzter“ Entschluss seiner Freiheit ersetzt in diesem Augenblick, was er sich selbst und anderen ein Leben lang schuldig blieb. Darin liegt der furchtbare Ernst der Todesstunde, nicht aber in der leeren Möglichkeit, in einem kurzen Augenblick alles zu gewinnen oder alles zu verspielen.

Der Gefahr, das dem Tod vorausgehende Leben zu entwerten und das eigentliche

³ De civitate Dei, XIII, 10.

⁴ De civitate Dei I, 11: „Von einem bösen Tod kann doch nicht die Rede sein, wenn ein gutes Leben vorausgegangen ist. Denn nur das macht den Tod schlimm, was dem Tode folgt.“ (Zit. nach der Übersetzung von C. Andresen, Bd. I, Zürich 1978, 23).

Drama einer letzten Entscheidungsstunde in den Augenblick des Todes zu verlegen, erlag insbesondere die Theorie einer sogenannten „Endentscheidung im Tod“, die in der katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss des Existenzialismus entwickelt wurde.⁵ Darin gilt der Tod als ein privilegierter Moment totaler Selbstverfügung, in dem der Sterbende definitiv über den Sinn seines Daseins im Angesicht Gottes entscheidet. Der Tod soll nicht passiv erlitten, sondern aktiv gestaltet werden; die Situation des völligen Ausgeliefertseins, in der mir jede Selbstverfügung über mein Leben genommen wird, enthält noch immer die Möglichkeit, sich Gott in einem Akt der totalen Hingabe restlos anzuvertrauen und so die letzte Ausrichtung des eigenen Lebens für oder gegen Gott festzulegen.

Die Tragweite einer solchen Endentscheidung im Tod enthüllt sich erst durch eine Analyse der Bedeutung, die der Leibgebundenheit des menschlichen Daseins für das Verständnis der Freiheit und ihrer einzelnen Akte zukommt. Da der Mensch nicht reiner Geist, sondern ein leibseeisches und körpergebundenes Wesen ist, kann er das Entscheidungspotenzial seiner Freiheit nur in der langen Wegstrecke seiner irdischen Lebenszeit durch eine Vielzahl partikularer Wahlakte ausschöpfen. Er muss die Grundrichtung seines Daseins in mühevollen Schritten ausbilden und versuchen, die Einzelentscheidungen in Übereinstimmung mit einer angenommenen Grundentscheidung jeweils neu zu fällen. Diese Partikularität seines Freiheitsvollzuges ist der Körperhaftigkeit seiner ir-

dischen Existenzweise geschuldet, die ihn zwingt, sein personales Dasein in vielen kleinen Schritten auf fragmentarische Weise zu führen.

Wenn nun der Tod innerhalb des anthropologischen Schemas von der Leib-Seele-Einheit des Menschen als Trennung der Seele vom Leib verstanden wird, ist er nicht nur Auflösung und Vernichtung, sondern auch Befreiung von den konstitutiven Einschränkungen personalen Daseins, die aus dem Existenzial der Leiblichkeit resultieren. Der Tod kann dann als eine privilegierte Entscheidungssituation gedeutet werden, die dem Menschen eine im Leben ungekannte Möglichkeit zuspiegelt, sich irreversibel und ganz, ohne die jeder partikularen Entscheidung anhaftende Korrekturoffenheit für oder gegen Gott zu entscheiden.

Sofern der Tod dabei nicht mehr als ein passives Erleiden gedeutet wird, sondern durch ein Ineinander von Aktivität und Passivität bestimmt ist, kann der Moment der Annahme des Todes zugleich als Augenblick einer aktiven Stellungnahme des Menschen gedacht werden: Wie er sich zum Schicksal des Sterben-Müssens verhält, ob er seinen bevorstehenden Tod annehmen und versöhnt auf ihn zugehen kann oder ob er verzweifelt und ohnmächtig dagegen rebelliert, wird zur letzten Tat der Freiheit, zur Selbstfestlegung des Menschen gegenüber dem Schicksal stilisiert.

Dieses dezisionistische Pathos der letzten Entscheidung und der totalen Selbstverfügung steht nicht nur im Widerspruch zur empirischen Außenseite des Sterbens, die durch ein Nachlassen der körperlichen

⁵ Vgl. *Ladislav Boros*, *mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung (Welt der Theologie), Mainz ²1993 und dazu *Thomas Schnelzer*, Tod als letzte Entscheidung. Plädoyer für die Endentscheidungshypothese des Ladislav Boros (Theorie und Forschung 180: Philosophie und Theologie 12), Regensburg 1992.

Kräfte, durch Bewusstseinseintrübung und lange Übergangszeiten zu halbbewussten Zuständen gekennzeichnet ist. Indem sie der Stellungnahme gegenüber dem Schicksal des Todes höchste Bedeutsamkeit für das Verständnis des Lebens einräumt, entwertet die Theorie der Endentscheidung zugleich das Gewicht der gesamten dem Tod vorangehenden Lebenszeit. Wenn sich deren Ausrichtung durch eine privilegierte Entscheidung auf miraculöse Weise umkehren lässt, kann das Leben selbst nicht mehr als die eigentliche Gestaltungsaufgabe und Bewährungsprobe eines Menschen angesehen werden.

Tatsächlich ist der Tod nicht deshalb die letzte Tat der Freiheit, weil er diese zu ihrer höchsten Möglichkeit emporführt, sondern weil er den Menschen mit der grundlegenden Passivität seines Daseins konfrontiert, die sich in Geburt und Tod am klarsten zeigt und der gegenüber er sich zu williger Annahme oder zu verzweifelter Protest entschließen muss. Wenn ein Mensch gelernt hat, im Leben die Grenzen anzunehmen, die seinem Dasein verfügt sind, dann kann er auch das Sterben zur zusammenfassenden Tat seines Lebens machen und darin seinen Abschluss und seine Vollendung sehen. Wer sich dagegen ein Leben lang mit dem ihm zugefallenen Spielraum nicht abfinden kann, der wird auch in der letzten Ohnmacht des Sterben-

müssens keinen Sinn entdecken und das unbegreiflich Verfügte nicht annehmen können.⁶

Vor der Aufgabe, sich mit den Begrenztheiten seines Daseins zu versöhnen und die Grenzen anzunehmen, die ihm von außen gezogen sind, steht jeder Mensch. Die Vorbereitung auf das Sterben ist deshalb kein ausschließliches Vorrecht der Christen, auch wenn eine rein philosophische *meditatio mortis* ohne das Licht der Auferstehungshoffnung die Verhülltheit des Todes nicht aufhellen kann. Die ethische Lebensaufgabe, an den Grenzen des eigenen Daseins auf eigenmächtige Selbstverfügung zu verzichten und so die eigene Sterblichkeit anzunehmen, gewinnt für den Christen jedoch besondere Konturen, weil er sein Leben als Aufgabe und Geschenk aus der Hand Gottes entgegennimmt. Für den gläubigen Menschen ist die Zeitspanne seines irdischen Daseins ein ihm von Gott her zugedachter Auftrag, den er am Ende seiner geschichtlichen Existenz zurückgibt. Die Einsicht des Glaubens, dass sich alles menschliche Dasein seinem Schöpfer verdankt, bricht dabei nicht erst an den Randzonen des Lebens auf, aber sie bewährt sich in ihnen, weil der Christ auch die undurchschaubaren, dunklen Stunden des Lebens in der Haltung annehmen kann, in der er sein Leben empfangen hat.

⁶ Vgl. dazu vor allem *Karl Rahner*, Über das christliche Sterben, in: *ders.*, Sämtliche Werke. Bd. 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes, Zürich 2005, 534–539; *ders.*, Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht, in: *ders.*, Sämtliche Werke. Bd. 22/2: Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie, Zürich 2008, 147–158; *Johannes B. Lotz*, Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens, Frankfurt a.M. 1976, 127–129. Mit der sog. „Endentscheidungsthese“, wonach der Mensch im Tod die „Gesamtentscheidung“ (*Johannes B. Lotz*, ebd.) seines Lebens und „die Tat des Wollens schlechthin“ (*Ladislav Boros*, *mysterium mortis* [s. Anm. 5], 42) wählt, setzen sich vor allem *Eberhard Jüngel*, Tod, Stuttgart 1971, 115–117 und *Gisbert Greshake*, Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese, in: *ders.* / *Gerhard Lohfink* (Hg.), Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1975, 121–130 kritisch auseinander.

3 Einübung ins Sterben durch den Glauben

Der Tod Jesu, auf den der Christ getauft ist (vgl. Röm 6,3–4), hat nichts von einem verklärten, mit einem religiösen Nimbus umgebenen Tod an sich. Jesus starb weder den satten Tod der alttestamentlichen Gerechten noch den ruhigen, gefassten Tod der antiken Philosophen, den Plato am Beispiel des Sokrates darstellt.⁷ Vielmehr starb Jesus den schrecklichen Tod der Gottferne, der im Alten Testament als entsetzliches Schicksal gefürchtet ist. Der Kreuzestod ist die schlimmste, entehrende Strafe für einen religiösen „outlaw“, und diese trifft gerade ihn, der wie kein Prophet zuvor die rettende Nähe Gottes und den Anbruch der endgültigen Heilszeit verkündet hat. Wir wissen nicht, in welcher Verfassung Jesus seinen Tod bestanden hat, aber wir müssen damit rechnen, dass er verzweifelt und einsam gestorben ist. Seine Freunde haben ihn im Stich gelassen, nur wenige Frauen harreten bei ihm aus. Sein Werk, das mit beachtlichen Anfangserfolgen begann, blieb unvollendet; seine Botschaft wurde nach menschlichen Maßstäben durch sein eigenes Scheitern ebenfalls widerlegt. Nichts von alledem, was Menschen im Sterben erdulden müssen, blieb Jesus erspart, auch nicht der Verrat derer, auf deren Hilfe er gebaut hat.

Ob Jesus selbst an der Treue seines göttlichen Vaters irre wurde und in einer letzten, ausweglosen Verlassenheit gestorben ist, wie manche Exegeten annehmen, wissen wir nicht. Die Worte des

22. Psalms, die ihm von dem ältesten Passionsbericht der Evangelien in den Mund gelegt werden, deuten sein Sterben jedenfalls als ein Ringen darum, das Vertrauen auf die Treue seines Vaters auch vor dem Abgrund des Todes durchzuhalten. Zwar ist es angesichts seines qualvollen Sterbens unwahrscheinlich, dass Jesus den ganzen Psalm bis zu der erhörungsgewissen Bitte von Vers 22 gebetet hat, in der sich ein letztes, triumphierendes Gottvertrauen ankündigt. Aber die kurzen Gebetsschreie, deren genaue Bedeutung die Umstehenden nicht verstanden, sind als Satzfragmente oder Wortfetzen aus diesem Klagepsalm gut verständlich. „Mein Gott bist du ... bleib mir nicht fern“ (V. 11b.20) – wenn Jesus mit diesen Worten auf den Lippen gestorben ist, dann endete er trotz seines äußeren Zusammenbruchs nicht in innerer Verzweiflung, sondern in einem unerschütterlichen Gottvertrauen, das er auch im Abgrund des Todes bewahrt. Wir dürfen seinen Tod dann so verstehen, dass er im Sterben exemplarisch das Ringen des alttestamentlichen Glaubens um die Treue JHWHs zusammenfasst und den Raum der trostlosen Gottferne überwindet, der für einen gläubigen Menschen das Bitterste an seinem Todesschicksal ist.

Der „große Schrei“, den Jesus am Ende seines Lebens ausgestoßen hat (vgl. Mk 15,37), bezeugt dann, dass er den Tod eines Propheten gestorben ist, der in seinem Sterben Gottes rettende Nähe verkündet hat. Der Todesschrei Jesu steht, wenn diese Deutung zutrifft,⁸ stellvertretend für den Schrei der Verlassenheit und den

⁷ Vgl. vor allem die Schlussworte der Verteidigungsrede des Sokrates, die kein Zittern und kein Zurückweichen vor dem Tod erkennen lassen: „Jedoch – es ist Zeit, dass wir gehen: ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingeht, das ist allen verborgen, außer nur Gott“ (Apologie 42 a).

⁸ Vgl. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* (HThKNT II,2), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1977, 496–498.

letzten Hilferuf, mit dem viele Menschen vor Jesus und viele nach ihm in den Tod gegangen sind. Jesus hat durch seinen Tod das Sterben aller Menschen, die auf Gott bauen, zusammengefasst und uns ein Beispiel gegeben, wie wir unseren Tod bestehen können.

Die Situation des Sterben-Müssens kann für gläubige Menschen zur Chance einer Glaubensentdeckung werden, die sie den Ernst dessen erst wirklich erlassen lässt, was sie ein Leben lang gebetet, geglaubt und mit dem Credo der Kirche bekannt haben. Am Anfang steht für den Sterbenden die schmerzliche Erkenntnis, wie sehr er an den Gütern hängt, die ihm das Leben in guten Tagen lebenswert machten, und von denen er nun lassen muss. Wie der alttestamentliche Glaube über diese Erfahrung in seine tiefste Krise geriet, aus der er erst herausfand, als er den Gedanken der rettenden Gottesnähe radikaler zu denken gelernt hatte, so gerät auch der Sterbende zuerst in eine ängstigende Leere, wenn er nach und nach alles aus der Hand geben muss. Erst nachdem er sich in diesem Vakuum vorangetastet hat, wird ihm auf dem dunklen Weg des Abschiednehmens Licht zufallen durch die Gewissheit, dass ihm eines nicht genommen werden kann: die Nähe seines Gottes, auf den er vertraut, und die Gemeinschaft mit Christus, in die er im Sterben noch tiefer hineingenommen wird. Es ist dies die letzte Erkenntnis des Glaubens, die Paulus im Gefängnis niedergeschrieben hat und die vielleicht jeder Christ erst dann verstehen kann, wenn er selbst zum Gefangenen einer schweren Krankheit oder zum Gefangenen des Todes wird. „Für mich ist Christus das Leben, und Sterben Gewinn“

(Phil 1,21). In der Enge seiner Gefängniszelle weitet sich für Paulus das Leben, indem er auf Christus schaut. Im Blick auf ihn ist ihm sogar das Sterben ein Gewinn, weil es ihn Christus näher bringt und ihn ganz mit seinem Leben verbindet. Nicht weil er das geringschätzt, wovon er Abschied nehmen muss oder wegen der Mühsal des Lebens, aus der er im Tod befreit wird, erscheint es Paulus besser, zu sterben. In diesem resignativen Sinn spricht der Trost der Philosophie vom Tod als einem Gewinn, als dem besseren Schicksal, das der Weise dem Leben vorzieht. In den Augen des Glaubens ist der Tod dagegen eine Steigerung des Lebens, weil sich in ihm die Gemeinschaft mit Christus vollendet, in der wir bereits jetzt leben.⁹

Jesus hat in seinem Sterben den bitteren Ernstfall des Todes in der äußersten menschlichen Verlassenheit auf sich genommen, um uns für den Ernstfall unserer letzten Lebensphase zu stärken. Er hat uns die Aufgabe des Sterbens nicht abgenommen, in der jeder zur persönlichen Sinngebung seines eigenen Todes finden muss. Aber er hat den Weg geöffnet und in seinem Sterben aufgezeigt, der über die dunkle Schwelle des Todes ins Geheimnis des göttlichen Lebens führt.

4 Einübung ins Sterben durch die Hoffnung

Es gehört zu den merkwürdigen Erfahrungen, von denen Ärzte und Seelsorger berichten, dass auch sterbende Menschen fast niemals ohne Hoffnung sind. Hoffnung ist nicht eine unrealistische Einschätzung der Zukunft, die auf ein unerklärliches Wun-

⁹ Vgl. dazu *Joachim Gnllka*, *Der Philipperbrief* (HThKNT X,3) Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, 18–24.

der hofft, das entgegen aller begründeten Erwartung am Ende irgendwann doch eintritt. Ein solcher Optimismus wird durch die sichtbaren Symptome des Krankheitsverlaufs auch für den Patienten selbst zunehmend widerlegt, während die Hoffnung als letzte Tat des Menschen erst dort aufbricht, wo alles andere Planen und Erwarten an ein Ende kommt. Hoffnung im eigentlichen Sinn nennen wir die Kraft, die dem Sterbenden zuwächst, wenn er am Ende seiner eigenen Kräfte angelangt ist. Sie hat ihren Ort deshalb nicht in der Phase einer ersten Auseinandersetzung mit dem Sterben, in der viele Kranke noch verzweifelt mit einem Wunder oder einer Verwechslung rechnen, sondern sie setzt voraus, dass der Sterbende um seinen nahen Tod weiß und in eine Haltung der Annahme ihm gegenüber hineinwächst. Die Hoffnung, die angesichts des sicheren Todes in ihm aufkeimt, sucht einen *dritten Weg* zwischen Resignation und Rebellion; sie weigert sich, das Schicksal als unabwendbares Ende hinzunehmen, mit dem alles aus ist, und verzichtet zugleich auf den sinnlosen Versuch, sich dagegen aufzulehnen.

Der dritte Weg der Hoffnung beginnt damit, dass im sterbenden Menschen eine Bewegung erwacht, die ihn zu einem inneren Transzendieren der Zeit führt. Der französische Philosoph *Gabriel Marcel* (1889–1973) zeigt am Beispiel eines unheilbaren Kranken, wie sich die anfängliche Hoffnung auf Heilung, wenn sie sich treu bleibt und der Kranke sich nicht selbst aufgibt, zu einem grenzenlosen Vertrauen weitet, das er die „absolute Hoffnung“ nennt. Der Sterbende erfährt von einem bestimmten Zeitpunkt an, was er

bis dahin nur abstrakt geglaubt, aber noch nicht in seinem Herzen verstanden hat: dass für ihn nicht alles verloren ist, wenn er seine Gesundheit nicht wiedererlangt und die erhoffte Heilung ausbleibt. Er erlebt dadurch eine tiefe Umwandlung, die in Wahrheit nicht die Enttäuschung, sondern das grenzenlose Wachstum seiner Hoffnung bedeutet. Diese Umwandlung zeigt sich in einer neuen Zeiterfahrung, die den bevorstehenden Tod nicht mehr als absolutes Ende fürchtet, sondern auf ihn wie auf eine verhangene Grenze zugeht, die sich dem Anbruch des Neuen öffnet. Die Hoffnung erscheint so als ein „Durchbruch durch die Zeit“, während der Verzweiflung das Bewusstsein der „geschlossenen Zeit“ zugrunde liegt, das die eigene Zeit als ein Gefängnis erlebt.¹⁰ Das ist auch der tiefste Grund dafür, dass schwerkranke Menschen über ihren wahren Gesundheitszustand nicht im unklaren bleiben, aber niemals ein präzise benanntes Datum erfahren wollen, das ihnen jeden Ausblick verstellen und sie in ihre definitiv ablaufende Lebenszeit einschließen würde.

Das Geheimnis der Hoffnung lässt sich noch besser verstehen, wenn wir sie von dem Gegensatz zwischen Haben und Sein her beleuchten, der im Lauf der eigenen Lebensgeschichte zu einer grundlegenden Orientierung des Menschen wird. Anders als die Angst und die Verzweiflung, die wir dem Existenzmodus des Habens zurechnen müssen, übereignet die Hoffnung den Menschen auch im Fall einer zum Tode führenden Krankheit unwiderruflich dem Sein. „Man kann die innere Haltung eines Menschen begreifen, der keine Bedingung stellt, keine Grenze setzt, sich einem absoluten Vertrauen überlässt und eben da-

¹⁰ *Gabriel Marcel, Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus (List-Taschenbücher 84), München 1964, 56.*

durch mögliche Enttäuschung überwindet und eine Sicherheit des Seins oder im Sein erfährt, die der grundlegenden Unsicherheit des Habens entgegensteht.“ Solche Hoffnungsgewissheit erscheint als die Antwort des Geschöpfes, das sich dem „absoluten Du“ in allem, was es ist, verdankt weiß und deshalb eine unerschütterliche Sicherheit im Sein erfährt, die das „ontologische Merkmal“ der Hoffnung ist.¹¹

Damit weist die Betrachtung der natürlichen Hoffnung, zu der jeder Mensch eine Anlage in sich trägt, bereits auf die Hoffnung des Glaubens voraus, in der Paulus das Unterscheidungsmerkmal des Christseins sieht. Sein Wort von den Heiden, die keine Hoffnung haben (vgl. 1 Thess 4,13; Eph 3,12), meint jedoch nicht, dass den Christen ihre Hoffnung auf das ewige Leben ein sicherer Besitz ist, der ihnen den Schlüssel zum Himmel in die Hand gibt und ein unangefochtenes Sterben sichert. Die verbreitete Ansicht, wonach Christen leichter sterben, weil sie wissen, was nach dem Tod kommt, ist zwar nicht rundweg falsch. Aber sie führt leicht zu einem folgenschweren Missverständnis, das die Rede vom ewigen Leben zu einem billigen Trost verkommen lässt und die radikale Zäsur des Todes verharmlost. Wer sich im Sterben in einer letzten, rückhaltlosen Gelassenheit dem Gott seiner Hoffnung überlässt, der hat in dieser einsamen Stunde keine andere Gewissheit als die, dass er nicht „zuschanden“ kommt (vgl. Röm 5,3; 15,13). Er weiß in der bangen Ungewissheit des Sterbens nicht mehr, als dass er durch den Untergang des Todes in

den Aufgang des ewigen Lebens hineinsterben wird. Die Hoffnung auf das ewige Leben ist die Hoffnung auf ein Geschenk, das der Mensch nur mit leeren Händen empfangen kann. Sie entsteht nicht durch eine erträumte Verlängerung des Lebens in ein eigenmächtig ergriffenes Jenseits hinein, sondern im demütigen und geduldischen Sich-Einlassen auf das unverfügbare Geheimnis des Todes. Die Hoffnung auf das ewige Leben wächst heran, indem der Sterbende Distanz zu dem gewinnt, worauf er sein Leben aus eigener Verfügungsgewalt gebaut hat. Sie lehrt ihn, wenn er allmählich von den Menschen und Dingen Abschied nehmen muss, auf das einzig Notwendige zu schauen, das übrig bleibt, wenn er am Ende die vielen „kleinen“ Hoffnungen seines Lebens an die eine „große“ Hoffnung drangeben muss.¹²

5 Einübung ins Sterben durch die Liebe

Es ist eine landläufige, von Christen wie Nicht-Christen geteilte Ansicht, dass Menschen, die an ein Leben nach dem Tod glauben, besser auf das Sterben vorbereitet sind als andere, die ohne diesen Trost in den Tod gehen müssen. Seitdem wir von Erfahrungen in unmittelbarer Todesnähe wissen, die Menschen nach ihrer un erhofften „Rückkehr“ ins Leben oder unter dem Einfluss des Bewusstseins verändernder Drogen berichten, gewinnt die These vom leichteren Sterben gläubiger Menschen sogar den Anschein wissenschaft-

¹¹ *Gabriel Marcel*, Philosophie der Hoffnung (s. Anm. 10), 48–49. Vgl. dazu auch *Karl Rahner*, Zur Theologie der Hoffnung (SchzTh 8), Zürich 1967, 566–570, und *ders.*, Zu einer Theologie des Todes (SchzTh 10), Zürich 1972, 188–191.

¹² Zur Rede von der „kleinen“ und „großen“ Hoffnung vgl. vor allem *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich ²1960, 131–132.

licher Seriosität. Nicht wenige Gläubige und auch manche kirchliche Verkündiger sehen darin bereits eine wissenschaftliche Bestätigung des christlichen Glaubens an die leibliche Auferstehung des Menschen. Aber abgesehen davon, dass solche Aussagen immer nur Grenzerlebnisse in äußerster Todesnähe wiedergeben, die prinzipiell diesseits der Todesschwelle bleiben, sind sie auch in sich eine fragwürdige Hilfe für das Verständnis der christlichen Zukunftshoffnung. Sie verweisen auf suggestive Phantasiebilder von außergewöhnlicher Erlebnisintensität und bleiben doch in einer oberflächlichen Sicht gefangen. Sie verdecken dadurch den eigentlichen Grund, warum gläubige Menschen, die ihr Sterben im Blick auf das Kreuz und die Auferstehung Christi annehmen, den Tod nicht fürchten müssen. Diese gehen ja nicht deshalb gelassen in den Tod, weil sie wissen, was „nachher“ kommt, sondern weil sie schon vorher gelernt haben, das Leben loszulassen und seine Enttäuschungen anzunehmen. Wer das Glück und die Freude seines Lebens nicht verkrampft für sich behält, sondern sich selbst weggeben kann, der übt sich in den vielen kleinen Schritten des Loslassens mit einer geradezu spielerischen Absichtslosigkeit

in die Loslösung von allem ein, die später im Sterben von ihm gefordert ist. Indem er in eine heitere Gelöstheit gegenüber den Dingen des Lebens hineinwächst, die ihm bereits vor dem Tod zur Grundstimmung seines Daseins wird, verliert die Erfahrung des Sterbenmüssens ihre total sinnwidrige, alles vernichtende Bedrohlichkeit. Vieles von dem, was der Tod ihm nehmen kann, hat er schon vorher aus der Hand gegeben, so dass er dem Tod, wenn dieser auch das noch von ihm fordert, was er im Leben nicht lassen konnte, in der Verlängerung seiner bisherigen Lebensorientierung begegnen kann. Weil das Loslassen des eigenen Lebens immer nur anfanghaft und fragmentarisch gelingt, wird das Sterben am Ende noch immer als bitterer Verzicht auferlegt sein, in den auch der gläubige Mensch nur in einer schmerzlichen, schrittweisen Ablösung von dem, was er noch nicht hergeben konnte, hineinwächst. Aber er ist der letzten Ohnmachtserfahrung des Todes nicht mehr hilflos ausgeliefert. Weil er ihre Vorboten in sein Leben eingelassen hat, ist er von ferne schon fast vertraut mit ihr. Das ist der tiefe Sinn des bereits zitierten Augustinuswortes, wonach der Tod kein bitterer Tod mehr sein kann, dem ein gutes Leben vorangegangen ist.

Die Grunderfahrung der christlichen Sterbekunst, dass die Einübung in eine gelöste Lebenskunst die beste Vorbereitung auf das Sterben ist, kann jeder Mensch unabhängig davon einsehen, ob er zur Hoffnung auf eine individuelle Überwindung des Todesschicksals findet. Sie kann ohne den Jenseitsglauben bestehen, während dieser umgekehrt ohne den Verzicht auf Besitz, Macht und Lebenschancen vor dem Tod zu einer billigen religiösen Vertröstung wird, die den christlichen Auferstehungsglauben diskreditiert. Wie der Psychologe *Erich Fromm* aufzeigt, kann

Weiterführende Literatur:

Reiner Marquard, Menschenwürdig sterben – Vertrauensbasierte Palliativmedizin versus Suizidbeihilfe und Tötung auf Verlangen, Leipzig 2014.

Angelika Daiker / Judith Bader-Reissing, Versöhnt Sterben. Palliative Care im Licht der letzten sieben Worte Jesu, Ostfildern 2014.

Domenico Borasio, Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen, München 2014.

eine reine Jenseitsvorstellung, die nicht schon im Leben zum Loslassenkönnen befreit, einer im Modus des Habens verhafteten Lebensorientierung keinen wirklichen Trost spenden. „In dem Maß, in dem wir in der Existenzweise des Habens leben, müssen wir das Sterben fürchten, und keine rationale Erklärung wird uns von dieser Angst befreien.“ Die Gegenüberstellung von Haben und Sein als der beiden einzigen Existenzweisen des Menschen führt ihn dabei an den Grundgedanken der christlichen *ars moriendi* heran. „Die Anleitung zum Sterben ist in der Tat dieselbe wie die Anleitung zum Leben. Je mehr man sich des Verlangens nach Besitz in allen seinen Formen und besonders seiner Ich-Gebundenheit entledigt, umso geringer ist die Angst vor dem Sterben, da man nichts zu verlieren hat.“¹³

Von einem philosophischen Standpunkt aus kommt *Wilhelm Kamlah* zur gleichen Erkenntnis. Obwohl er dem Tod in seiner „Meditatio Mortis“ keinen Sinn abgewinnen kann, empfiehlt er dem Menschen nicht die Auflehnung gegen sein absurdes „Widerfahrnis“, sondern die Lebenskunst einer befreienden Annahme des Todes. „Die *ars vitae*, die mit Hilfe philosophischer Besinnung gelingende Kunst zu leben, besteht zuallererst nicht im Handeln-Können, sondern im Loslassen-Können. Die Einübung in die Hinnahme unabänderlicher Verluste durchzieht dann wiederum unser ganzes Leben und findet in der einwilligenden Hinnahme des eigenen Todes nur ihre Vollendung.“¹⁴

Was in diesen beiden Zeugnissen aus psychologischer Beobachtung und phi-

losophischer Einsicht gesagt ist, entspricht einem Grundgedanken des christlichen Glaubens. Wer ihn nicht nur theoretisch eingesehen, sondern mit seinem Herzen begriffen hat, der hat alles verstanden, was ein christliches Leben und Sterben ausmacht. Das Markusevangelium beschreibt die praktische Grundeinsicht des Christentums als eine paradoxe Einheit von Gewinn und Verlust, zu deren Erkenntnis das Evangelium befreit: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten“ (Mk 8,35). Die Dynamik des Loslassens, in der ein Mensch sich Gott öffnet und sein Leben aus der Hand gibt, kann sich unter vielen Gesichtern zeigen. Ein Mensch „verliert“ sein Leben, wenn er einem Beleidiger verzeiht, oder von erlittenem Unrecht absieht und auf Vergeltung verzichtet. Er lässt sein Leben los, wenn er auf seinen Nächsten zugeht und sich seiner ohne berechnendes Kalkül annimmt. Er löst sich aus der Selbstverkrampfung in das eigene Ich, wenn er das Wagnis des Vertrauens über sein Bedürfnis nach Sicherheit stellt und einem anderen auch dort noch treu bleibt, wo dieser seine Treue gebrochen hat. Schließlich kann einer sein Leben um der Treue zu sich selber willen verlieren, wenn er schlicht auf sein Gewissen hört, auch wenn ihm niemand solche Treue mehr dankt.

Wer dem täglichen Sterben und Loslassen des Lebens nicht aus dem Weg geht, der wird, wenn seine Zeit gekommen ist, auch dem letzten Loslassen des Lebens im Tod ohne Angst entgegengehen können.

¹³ *Erich Fromm*, Haben und Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (dtv 1490), Stuttgart 1980, 123–124.

¹⁴ *Wilhelm Kamlah*, Meditatio Mortis. Kann man den Tod „verstehen“ und gibt es ein „Recht auf den eigenen Tod“, Stuttgart 1976, 13.

Er weiß, dass sein Leben nicht vergeblich ist, weil jede gewagte Tat der Liebe, jeder geduldig zu Ende geführte Einsatz und alle drangegebene Mühe seines Lebens nicht ins Leere gehen. Das ist die Erkenntnis der Liebe, die im Angesicht des Todes alle Furcht „vertreibt“, weil sie auf das gesetzt hat, was bleiben wird. Das Leben nach dem Tod, auf das die Liebe zugeht, ist ja nicht ein Hindurchschreiten in einen weiteren Raum unseres Lebenshauses, der sich an die alten anschließt, sondern die endgültig gewordene Ernte und der bleibende Ertrag des ein für allemal getanen Lebens. Wer hier vor dem Tod mehr zu wissen vor-

gibt, betrügt sich selbst und tauscht die Hoffnung, mit der man leben und sterben kann, gegen eine grandiose Erkenntnis ein, die er auf der Schwelle des Todes zurücklassen muss.

Der Autor: *Geb. in Stuttgart 1953, Studium der Katholischen Theologie in Tübingen und Rom, Professor für Moralthologie in Regensburg und Freiburg, Publikationen: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2014; Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2014; Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein, Freiburg i. Br. 2014.*

Das Leiden erklären

THOMAS HARTMANN

Gott im Himmel, das Böse auf Erden?

Warum es Krankheit, Leid und Katastrophen gibt

Wie kann der gute Gott all das Böse und Leiden in der Welt zulassen? Erstmals bringt dieses Buch Argumente aus den verschiedensten Bereichen zusammen und vereint sie zu einem stimmigen Hoffnungsbild.

»Unkonventionell, spannend und lesenswert.«

DOMRADIO

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2535-2

€ (D) 16,95 / € (A) 17,50



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Klaus Schweiggl SJ

Den Blick auf das Ganze lenken

Menschen im Sterben spirituell begleiten

♦ Jedes Leben ist mit dem Tod verbunden. Im Leben aber rechnen wohl die wenigsten Menschen mit diesem Ereignis. Es wird verdrängt, kommt nur bei den anderen vor. Wenn der Tod dann hereinbricht – z. B. durch die Diagnose einer Krankheit –, dann oftmals gepaart mit Fragen: „Warum ich?“, „Warum jetzt?“, „Ich hatte doch noch so viel im Leben vor.“ Wer sich mit Krankheit und Tod konfrontiert sieht, kann diesen Fragen kaum ausweichen, jedoch eine neue Perspektive in der Auseinandersetzung mit ihnen erhalten – sie als Lebensbegleitung verstehen. (Redaktion)

Spiritualität hat Konjunktur. Zurecht kann die merkbar wachsende Sensibilität für spirituelle Bedürfnisse als „ein kulturelles Phänomen“ (K. F. Daiber) bezeichnet werden. Anteil daran hat nicht zuletzt die von Dame Cicely Saunders inspirierte moderne Hospizidee.¹ Wie nie zuvor begegnen wir heute im Alltag gleichzeitig einer Vielzahl von „Spiritualitäten“. Religionen und Kirchen gelten längst nicht mehr als deren alleinige Verwalterinnen. Im Gegenteil, die Verbindung zur institutionalisierten Religion wurde stark gelockert, zum Teil bewusst aufgelöst. Der Begriff ist im allgemeinen Wortschatz zunehmend gebräuchlich, damit aber auch vieldeutiger geworden. Die dadurch entstandene Bedeutungsvielfalt macht es notwendig, immer wieder neu zu klären, was im jeweiligen Sprachgebrauch unter „Spiritualität/spirituell“ zu verstehen ist. Nicht zuletzt bedarf es dieser Klärung in besonderer Weise in der Praxis der Begleitung sterbender Menschen und ihrer

Angehörigen. Dem wollen, aus biblisch-christlicher Sicht, die folgenden Überlegungen dienen. Sie verstehen sich nicht als theoretische Überlegung, sondern als Reflexion einer pastoralen Praxis, die ihren Kontext als Hospizseelsorge nicht verleugnen kann und will.

1 „geistlich“

Auch für die christliche Tradition gilt, dass der Begriff Spiritualität nicht einheitlich verwendet wurde und wird. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Einen gemeinsamen Bezugs- und Ausgangspunkt aber bietet die begriffliche Wurzel „spiritus“. Als Christen „spirituell“ zu leben, bedeutet nicht zuletzt, aus Gottes Geist leben zu wollen. Leben aus den Gaben des Geistes, den Jesus den Seinen beim Abschied verheißt, als ‚Geist der Wahrheit‘, als Beistand, Helfer und Vollender.

¹ Dazu: Cicely M. Saunders, *Brücke in eine andere Welt. Was hinter der Hospiz-Idee steht*. Herausgegeben und eingeleitet von Christoph Hörl (Herder-Spektrum 4708). Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999.

In diesem Sinn bezeichnet Spiritualität die Grundhaltung der Lebensweise eines Menschen, der auf Gottes Wort vertrauend in seinen konkreten Lebensvollzügen sich von diesem Geist leiten lässt. Spirituell zu leben bedeutet somit, ein Leben zu führen „im Geiste Gottes, der uns dazu einlädt, aus seiner Gegenwart Nutzen zu ziehen“ (Dominique Bertrand). Noch einen Schritt näher an unseren Lebensalltag heran rückt der Theologe Paul M. Zulehner, wenn er unter Spiritualität die „Verwirklichung des Glaubens unter den konkreten Lebensbedingungen“ versteht. Daran anknüpfend wird im Folgenden unter „Spiritualität“ die „Verwirklichung des Glaubens unter den Lebensbedingungen des Sterbens“ verstanden. Damit sind wir zugleich mit der Grundspannung konfrontiert, in der wir uns in der spirituellen Begleitung sterbender Menschen vorfinden. Sheila Cassidy hat sie ins Wort gebracht: „Wir müssen Osterleute sein, tief verwurzelt in der Welt und ihrem Schmerz, doch stets im gleichen Blickwinkel den Gott, der uns gemacht hat und der unserem Leben und Sterben einen Sinn geben kann. Zuerst scheint das eine gewaltige Forderung zu sein, aber wir vergessen: Osterleute wachsen zu Pfingstkindern heran. Mitten im Herzen des Geheimnisses des Leidens ist die Gnade, die uns alle erhält, Pfleger und Gepflegte gleichermaßen. Sie kommt so reichlich und so sicher wie der Sonnenaufgang, durchdringt die Schwärze der Trauer und Verzweiflung und gibt uns neue Hoffnung auf die unsichtbaren Dinge.“² Die „Lebensbedingungen“ sterbender Menschen nehmen wir im Alltag der Begleitung oft als „Spannungen“ wahr. Sie sind zugleich aber auch „Ansatzpunkte“ spiritueller Beglei-

tung. Einige davon werden im Folgenden exemplarisch benannt.

2 „unterwegs sein“

Wir sind Weggefährten, gemeinsam auf dem Weg, aber noch nicht am Ziel. Begleitete und Begleitende sind dabei gleichermaßen Betroffene. Für ein Wegstück gemeinsam unterwegs, auf dem je eigenen Lebensweg dem Ziel entgegen. Im Kreuzgang des Augsburger Domes ruft uns dies eine Inschrift am Grabstein des Domherrn Mehler († 1517) nachdrücklich in Erinnerung: „Tu qui es ego fui et qui ego sum tu eris.“ „Was du bist, bin ich gewesen und was ich bin, wirst du sein.“ – Homo viator. Unser Lebensweg aber führt uns unausweichlich durch das Tor des Todes. Und er konfrontiert uns mit der grausamen Vielfalt menschlichen Leidens, mit Sterben, Tod und Trauer. Den mit dieser Erfahrung verbundenen menschlichen, ja menschheitlichen Fragen, Ängsten und Hoffnungen können wir uns als Begleitende nicht entziehen, sondern nur im schlichten Bewusstsein der eigenen Betroffenheit nähern. Diese unausweichliche Konfrontation mit dem Tod verursacht uns Menschen tiefe existenzielle Nöte, lässt uns oft hilflos, ohnmächtig zurück. Doch wir müssen uns vor diesem Hintergrund der Frage stellen: Wie können wir Sterbende und ihre Angehörigen spirituell begleiten? Wenn wir aufrichtig, wahrhaftig sind, müssen wir antworten: Es gibt keine allgemeingültige Antwort darauf. Und dennoch können wir der Frage ‚in concreto‘ nicht ausweichen. Sie stellt sich unausweichlich, eben weil wir dem Sterben, dem Tod, der

² Sheila Cassidy, *Die Dunkelheit teilen. Spiritualität der Sterbebegleitung*, Freiburg i. Br. 1995, 232 f.

Trauer nicht ausweichen können. Sie stellt sich unerbittlich, weil sie sich uns jeweils in der Begegnung mit einem einzigartigen Menschen stellt. Wir dürfen aber die Frage nicht allein im Blick auf andere stellen. Sie hat ja zuerst und zuletzt mit meinem Leben zu tun. Wir selbst sind von diesen Fragen betroffen, jede und jeder von uns.

3 „leben – sterben“

„Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten. Der Mensch erfährt nicht nur den Schmerz und den fortschreitenden Abbau des Leibes, sondern auch, ja noch mehr, die Furcht vor immerwährendem Verlöschen.“³ Wir sind Tag für Tag mit diesem „Rätsel“ konfrontiert. Es fordert uns heraus, das „Geheimnis“ menschlichen Lebens immer wieder neu zu bedenken. Denn Sterben ist eine unserer schwierigsten Lebensaufgaben.

Dabei lässt sich die bedrängende Frage, „wie wir sterben wollen“ nur sinnvoll beantworten, wenn wir uns zuvor gefragt haben, „wie wir leben wollen“, richtiger: „wie ich leben will“. Naturgemäß spitzt sich auch diese Frage im letzten Abschnitt des Lebensweges auf das Sterben zu. Sie lautet dann etwa so: „Wie möchte ich mein Leben zu Ende leben“, mit anderen Worten: „Wie kann ich im Angesicht des nahen Todes leben?“ Dieses Ende wird dabei nicht als theoretisch bedachtes Wissen um die Endlichkeit menschlichen Lebens verstanden, sondern im existenziellen Sinn der Erfahrung des Psalmisten durchlebt und durchlitten: „Wie ein fertiggewobenes Tuch schneidest du mich ab“ (vgl. Jes 38,12b). Dabei sollten wir weder die Tonlage des „Fertiggewoben“, noch des „Abschnei-

dens“, noch des „Du“ im Psalm überhören. Der erste Hospizgast, den ich mitbegleiten durfte, ein junger Arzt, Ehemann und Vater zweier Töchter im Alter von 14 und 16 Jahren vertraute uns an: „Ich bin im Hospiz, um zu leben! Der Tod gehört zum Leben, sterben kann man überall.“ Das kostbare Erbe, das er mir hinterlassen hat, ist die Klarheit, die Begleitung sterbender Menschen als Lebensbegleitung verstehen zu dürfen. Im Blick auf die biblisch-christliche Tradition heißt das, den Sterbenden in der Grundhaltung ihrer Lebenshoffnung zu begegnen. Doch zuerst gilt auch hier in aller Demut festzuhalten: Der sichere Tod ist das Los unseres irdischen Lebens. Wir alle teilen es mit allen Geschöpfen.

Dennoch singen wir Christen gegen den Tod an: „Der Tod hat keinen Stachel mehr.“ Es ist das Paschageheimnis Christi, das wir uns dabei singend aneignen, der Glaube an den Sieg des Lebens über den Tod. Was kann diese Hoffnung für uns persönlich und als Begleiterinnen und Begleiter bedeuten? So paradox es klingen mag: Ermutigung zum Leben. Sie ermutigt uns, dem Leben zu trauen, ganz und gar, bis zum letzten Atemzug. Diese radikale Lebensbejahung wird gespeist aus der „Theo-logik“, dass für den Gott des Lebens der Tod nicht endgültiger Schlusspunkt sein kann. Sie gründet in unserem tiefsten und „menschlichsten“ Vertrauen, dass Gott uns nicht in den „Banden des Todes“ belässt. Sie wird getragen von der Hoffnung, dass wir, wenn wir im Sterben unser Leben verlieren, nicht auch selbst endgültig verloren gehen. Es ist die Hoffnung der Auferstehung, die wie ein Funke in jeder menschlichen Dunkelheit einmal aufleuchtet, die wir mit allen Menschen teilen, „dass nicht alles endgültig im Tod verloren

³ Vaticanum II, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, I,1, Art. 18.

ist“. Es ist das Vertrauen in das Leben, das allen Menschen zutrauen möchte, dass es zuletzt doch nicht dem Tod unterliegt. Es ist die Hoffnung, dass Leid und Tränen, Tod und Trauer nicht das letzte Wort über ein Menschenleben sind. Es ist der österliche Glaube, dass das Leben stärker ist als der Tod.

4 „Fragment – Ganzheit“

Es lebt und leidet immer der ganze Mensch. Diesem Wissen hat C. Saunders durch ihr Konzept „Total Pain“ als Ärztin Rechnung getragen. Sie hat damit nachhaltig das Bewusstsein gefördert, dass die Schmerzen schwer kranker und sterbender Menschen ganzheitlich zu sehen sind. Nur so lässt sich das Leiden eines anderen Menschen annähernd begreifen. Was Dr. Cicely Saunders mit „Total Pain“ umschreibt, benennt die alttestamentliche Tradition als Gegensatz zu „šālôm“: „alles, was dem allseitigen Wohlergehen schaden kann“.⁴ Deshalb gilt es in der Begleitung wahrzunehmen, was einen Menschen „physisch, psycho-sozial, kulturell und spirituell trägt, was ihn beglückt, nährt und im Tiefsten seines Seins ausmacht. Es geht um die innersten Quellen und Reichtümer, aus denen ein Mensch lebte und immer noch lebt und die es bis zuletzt zu würdigen gilt“ (C. Knipping). Das Bemühen um diese ganzheitliche Sicht gehört zur entscheidenden „Schnittmenge“ von Hospizbegleitung und spiritueller Begleitung. Dabei geht es um nicht weniger als um das Bemühen, das „ganze Leben“ eines Menschen und das „lebenslange Werden dieser Ganzheit“ zu würdigen. Es geht darum, nicht nur die Fragmente zu sehen, sondern das Ganze anzuerkennen.

5 „Warum ich? – Warum ich nicht?“

Wer krank ist, hofft meist bald wieder gesund zu werden. Und wir bestärken ihn darin, nicht selten wider unser besseres Wissen, mit dem Zusage: „Es wird alles wieder gut!“ Wer aber dürfte sagen, dass dieser Zusage nicht „gut gemeint“ ist? Ist er vielleicht nicht der, wenn auch unzulängliche, tragische Versuch, der Sehnsucht nach Leben Ausdruck zu verleihen, nach „Leben in Fülle“? Ruft er nicht, wenn auch sehr verhalten, eine vielleicht verschüttete Erinnerung wach, dass im Ursprung, am Anfang alles gut war, dass Gottes Schöpfungswerk in seinen Augen sehr gut war, wie der biblische Bericht bezeugt? (Gen 1,31b). Verbirgt sich dahinter nicht jene Sehnsucht nach Heil, die wir unter der Chiffre „Kranksein“ als zerbrochen erleben, als verlorenes Ganzes, als Halbierung unserer Existenz? In der Begegnung mit Menschen, die mit einer schweren Erkrankung leben, mit Sterbenden, Trauernden und mit deren Angehörigen erscheint dies oft so.

„Warum? Warum ich, warum jetzt?“ In diesen Fragen angesichts einer ernsten und das Leben bedrohenden Erkrankung bündeln sich gleichsam die oben angerissenen Fragen. In berührender Weise hat der damals schon vom Tod gezeichnete griechisch-orthodoxe Metropolit von Österreich Michael Staikos in einem Interview darüber gesprochen. „Warum ich?“ sei seine erste Frage gewesen, als er sich mit der Diagnose seiner Krebserkrankung konfrontiert sah. Dann aber habe sich die Frage verändert, hin zum „Warum ich nicht?“.

Wir alle, in einzigartiger Weise aber die Betroffenen selbst, müssen mit diesen Fragen weiterleben. Und nicht wenige von

⁴ Vgl. Franz Kogler (Hg.), Herders neues Bibellexikon, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008, 219.

ihnen leben wirklich mit ihr. Für sie wird die Erkrankung ein Anstoß, das Leben neu zu gestalten, ihrer ungewollten, aber unausweichlichen Lebenssituation eine Deutung und damit Bedeutung zu geben. So abgegriffen das Wort erscheinen mag, die Krankheit wird ihnen zu einer neuen „Lebenschance“. Nicht wenige Menschen, die die Erfahrung der Konfrontation mit dem unvermittelt „so greifbar nahen“ Tod kennen, werden sich in einem Wort der österreichischen Lyrikerin Christine Busta wiederfinden: „Welch ein Irrtum zu glauben, / das Leben sei da, uns gerecht zu werden. / Es ist ein Geschenk, dem wir erst gerecht werden müssen. / Das Leben versagt sich keinem. / Nur wir versagen uns ihm – viel zu oft.“

„Warum?, Warum ich?, Warum ich nicht?“ Gefragt wird dabei letztlich danach, warum geht mein Leben jetzt schon zu Ende, warum muss ich schon sterben? Die Versuche, auf diese Frage zu antworten, bleiben so zahlreich und verschieden voneinander wie die Menschen, die sie aufgrund ihres Geschicks stellen. Für viele von ihnen kommt die Konfrontation mit dem Lebensende zu früh, zur Unzeit. Sie sind noch nicht „lebenssatt“, empfinden noch nicht „genug“ gelebt zu haben. Für andre ist die verbleibende Zeit zu kurz oder der Weg zu unbekannt, um noch vom „Warum“ zu einem möglichen „Wozu“ des Krankseins zu kommen.

6 „gefürchtet – erwartet“

Fast scheint es so, als würden wir, obwohl wir alle wissen, dass wir sterben müssen, zeitweise nicht wirklich damit „rechnen“. – Das führt zum großen Verschweigen. Der

Tod ist bedrohlich, lebensbedrohlich. Wir wissen es, aber wir sprechen es nicht aus, weil wir uns fürchten. Wir behalten unsere Angst für uns. Manchmal wollen wir damit andere schonen. Wir tun es aber auch, wenn uns Krankheit und Schicksalsschläge in Erinnerung rufen, wie gefährdet unser Leben ist. Das macht Angst und verleitet uns zugleich dazu, diese Erfahrung auszublenden. Doch im Letzten können wir der Begegnung mit dem Tod nicht ausweichen, wir können die Begegnung mit ihm auch nicht entschärfen. Es gelingt nicht, so sehr wir dies auch versuchen, ihn in unterschiedlichsten Bildern in den Griff zu bekommen. Der Tod stellt unser Leben in Frage. Denn ob er gefürchtet und verdrängt, ob er herbeigesehnt oder vor ihm geflohen wird, wir sind ihm ausgeliefert. Er beendet unwiderruflich unser Leben. Deshalb erklären wir ihn gerne zum Feind. Doch es gibt auch eine andere, eine gegen- teilige Erfahrung. In einem Gespräch 1981, wenige Monate vor seiner schweren Erkrankung, an der er zehn Jahre später verstarb, sagte Pedro Arrupe (Generaloberer des Jesuitenordens 1965–1983): „Tatsächlich ist der Tod, den man oft sehr fürchtet, für mich eines der am meisten erwarteten Ereignisse, ein Ereignis, das meinem Leben Sinn verleiht. Man kann den Tod betrachten als das Ende des Lebens oder die Schwelle der Ewigkeit, in jedem dieser Aspekte finde ich Trost.“⁵ Der Gedanke an den Tod als „tröstlicher Gedanke“? Diese Sichtweise des Todes verzichtet auf das „Feindbild Tod“ und kann so das Sterben als Lebensvollzug entdecken. Der Tod erhält dadurch eine „maieutische“ Rolle zugewiesen. Es hat bei den Salzburger Festspielen berechtigtes Interesse erweckt,

⁵ Pedro Arrupe, *Mein Weg und mein Glaube*. Ein Gespräch mit Jean-Claude Dietsch SJ. Mit einem Nachwort von Karl Rahner SJ, Ostfildern 1983, 128 f.

als die Rolle des Todes in Hugo von Hofmannsthal's „Jedermann“ in den Festspielsommern 2005 und 2006 mit der Schauspielerin Ulrike Folkerts besetzt wurde. Eine „Tödin“ führt uns besonders sinnfällig vor Augen, dass Sterben nicht zuletzt „Vollendung der Geburt“ ist; der Tod als „Geburtshelferin“ zum Leben. Beseelt von solcher Hoffnung kann Franz von Assisi im Sonnengesang beten: „Lob sei dir, mein Herr, durch unsere Schwester, den leiblichen Tod ...“ Eine solche Sicht betrachtet den Tod nicht isoliert, sondern bindet ihn zurück an das Ganze der menschlichen Existenz und betrachtet Krankwerden, Sterben und Tod als zum Leben gehörig und bedeutungsvoll. Friedrich Weinreb, der große jüdische Denker, konstatiert darin das Wesen des Religiösen: „Das Religiöse im Menschen ist seine Fähigkeit, die eine Wirklichkeit mit der anderen zu verbinden. Es ist die Möglichkeit im Menschen, die eine Wirklichkeit ins Verhältnis zur anderen zu stellen. Es ist also die Kraft des Relativieren-Könnens.“⁶

Von dieser Kraft des „Relativieren-Könnens“ sprechen auch die „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola, die „Exerzitien“. Der dort dafür verwendete entsprechende Begriff ist jener der „Indifferenz“. Im „Prinzip und Fundament“ (GÜ 23), gleichsam dem „Basistext“ der Übungen, heißt es: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen,

damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem er geschaffen ist.“⁷ Dieses von Gott geschenkte Ziel aber ist das ewige Glück des Menschen. In dieser Relation zu ihm ist deshalb alles andere zu sehen und zu beurteilen.

7 „Ende – Vollendung“

Die letzte Lebensaufgabe, vor die sich ein Mensch durch eine zum Tode führende Erkrankung gestellt sieht, ist sich mit seinen Ansprüchen, nicht zuletzt den Ansprüchen an sich selbst zu versöhnen. Das nahe Lebensende fordert, der Bruchstückhaftigkeit, dem Unvollendeten seines Lebens zuzustimmen, zu leben mit dem, was „am Ganzen“ noch fehlt.

Bei Karl Rahner findet sich im letzten Band seiner Schriften dazu ein trostvoller Gedanke: „Wenn einen leibliche Schmerzen und seelische Verwirrung und Depression in einen Zustand hinabstürzen, in dem man einfach nicht mehr kann, wie man – angeblich – sollte, dann hat einem der ewige Gott in seiner Liebe schon sanft alle Verantwortung für sein Leben abgenommen. [...] Alles kann Gnade sein, auch dann, wenn wir nur noch hilflos Besiegte sind.“⁸

„Der Mensch geht mit seinen beiden Füßen. Er braucht zu seinem Wege beide Beine, das rechte und das linke. [...] Aber er braucht sie in ihrer Verbindung.“ Für Friedrich Weinreb ist dieses Bild ein Abbild der ganzen Wirklichkeit des Menschen, der sichtbaren und der verborgenen. Zu

⁶ Friedrich Weinreb, *Vom Sinn des Erkrankens. Gesundsein und Krankwerden*, Bern 1979, 45.

⁷ Peter Köster, *Zur Freiheit befähigen. Kleiner Kommentar zu den Großen Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola*, Leipzig 1999, 19.

⁸ Karl Rahner, *Zum theologischen und anthropologischen Grundverständnis des Alterns*, in: *ders., Schriften zur Theologie. Bd. 15: Wissenschaft und christlicher Glaube*, Zürich 1983, 321.

dieser ganzen Wirklichkeit gehören wie Ausatmen und Einatmen, Tod und Leben, krank und gesund, Freude und Leid.⁹

Der Philosoph Robert Spaemann führt diesen Gedanken weiter, vertieft ihn gleichsam und konkretisiert ihn, wenn er sagt: „Zum Annehmen der Wirklichkeit gehört die Fähigkeit, leiden zu können. [...] Ein Mensch ist dann glücklich, wenn er das, was er will, was er kann, verwirklicht, aber eben nicht uferlos, ohne Grenzen, sondern nur, wenn er gleichzeitig imstande ist, die realen Gegebenheiten, sich selbst und die anderen anzunehmen.“¹⁰ Unser Leben ist endlich und es bleibt immer bruchstückhaft. Die Erfahrung von Krankheit und Leid, das „Los des sicheren Todes“ erinnern uns daran. Und es ist schmerzlich, verstörend schmerzlich, daran erinnert zu werden. Gott selbst aber, das ist die Hoffnung des Glaubens, wird das „gute Werk“ (Gen 1,31), das er begonnen hat, vollenden. Das zu hoffen nimmt uns nicht unseren Lebensschmerz, es heilt ihn auch nicht. Aber es lässt uns ihn als „Wundschmerz“ begreifen, der uns auf Heilung hoffen lässt.

8 „Endlich leben – endlich leben“

Die schon erwähnten „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola laden ein, bei wichtigen Lebensentscheidungen einen fundamentalen Perspektivenwechsel vorzunehmen: „Als wäre ich in meiner Todesstunde, die Form und das Maß erwägen, die ich dann in der Weise der gegenwärtigen Wahl eingehalten haben wollte. Und indem ich mich nach jener richte, soll ich

in allem meinen Entschluss treffen“ (GÜ 186).¹¹ Nicht auf sein Ende hin, sondern von seinem Ende her soll das Leben angeschaut und so als „ein Ganzes“ in den Blick genommen werden. Die Stunde des Todes, auf die wir unausweichlich ein Leben lang oft furchtsam zugehen, bekommt damit eine lebens- und sinnstiftende Bedeutung. Diese „ars vivendi“ entpuppt sich als die wahre „ars moriendi“. Denn der Blick „vom Ende her“ will klären helfen, wofür ich die mir geschenkte Lebenszeit verwenden möchte. An mir liegt es letztlich zu entscheiden, wofür ich die mir gegebene Zeit, meine Lebenszeit einsetzen will, jetzt, Tag für Tag, Stunde für Stunde.

Sterben ist Lebensvollzug. Sterbende Menschen zu begleiten ist Lebensbegleitung. Zu sterben ist ebenso natürlich wie geboren zu werden. Wir alle werden einmal sterben müssen, weil wir jetzt leben dürfen. Und wir müssen sterben, um zu leben. Das eine ist das Gesetz des irdischen Lebens, das andere die Hoffnung des Glaubens.

Die spirituelle Begleitung Sterbender ist in spezifischer Weise Weggefährtschaft, „Weg“ hier ganz im biblischen Sprachgebrauch verstanden, als Chiffre für die Eigentümlichkeit des menschlichen Daseins.

9 „verlieren – gewinnen“

Das Leben sterbender Menschen und ihrer Angehörigen, ihr Leben in der „Lebensphase des Sterbens“ ist aber entscheidend durch die Erfahrung des Abschieds geprägt. Zu ihren bedrängendsten Lebens Themen zählen Verlust und Trauer, Sterben

⁹ Friedrich Weinreb, Vom Sinn des Erkrankens (s. Anm. 6), 41.49.

¹⁰ Robert Spaemann, Interview, in: Die Presse vom 5.2.1999.

¹¹ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 2008, 86.

und Überleben, Zurücklassen und Zurückbleiben müssen. Davon wird auch ihre Begleitung wesentlich mitbestimmt.¹²

Ein wesentliches Kriterium spiritueller Begleitung Sterbender ist daher die Frage, ob sie zur Lebenshoffnung ermutigt, das Vertrauen stärkt, sich im Leben und Sterben auf Gottes Treue zu verlassen. Sie ist getragen von der Hoffnung, den Übergang zu bestehen, unser Lebensziel zu erreichen: „Guter Lehrer, was soll ich tun, damit ich ewiges Leben erbe?“ (Mk 10,17). Die Frage des „einen“ im Markustext ist tatsächlich die zentrale Frage „aller“, die wir spirituell begleiten dürfen: Was muss ich tun, um die „Fülle des Lebens“ zu gewinnen? In diesem Sinn ist spirituelle Begleitung „Gefährten-schaft im Aufbruch, im Übergang“. Wenn wir Sterben als Lebensvollzug zu begreifen vermögen, dann ist der Tod tatsächlich

seine Vollendung und Sterben das „endgültig“ werden eines Lebens.

Doch auch uns, die wir begleiten, wird vor Augen geführt: Einmal werden auch wir „gelebt haben“. Das Bild des Todes im „Totentanz“ führt uns das drastisch vor Augen. Diese Konfrontation gehört gewissermaßen zum Alltag der Begleitung sterbender Menschen. Trotzdem ist der Gedanke an den Tod kein alltäglicher, kein gewöhnlicher. An den Tod kann man sich nicht „gewöhnen“. Nicht zuletzt deshalb müssen wir uns der Frage stellen, wie wir im Angesicht des Todes leben können. Sie erweist sich zuerst als eine „Leerstelle“, die wir lernen müssen „auszuhalten“. Das lässt uns vielleicht etwas von der „Macht des Todes“ spüren, denn wir sind ihm ohnmächtig ausgeliefert. Deshalb müssen wir mit dem Tod leben lernen, ein Leben lang.

Die spirituelle Begleitung sterbender Menschen und ihrer Angehörigen kann diese Lernschritte fördern, vielleicht sogar dazu herausfordern und sie unterstützen. Wir müssen lernen, unser „Feindbild“ vom Tod zu zerbrechen. Erst dann kann er selbst hinter ihm hervortretend für uns zum Lehrmeister werden. Wenn wir ihm aufrichtig, aufrecht ins Auge blicken, dann – in so mancher Begleitung dürfen wir das miterleben – kann der Tod zum Lehrer des Lebens werden. Er lehrt uns Menschen zu leben, jetzt, heute. Er lehrt uns wahrhaftig zu leben, endlich zu leben!

10 „Osterleute – Pfingstkinder“

Die Begleitung sterbender und trauernder Menschen führt die Begleitenden immer wieder an ihre eigenen Grenzen und ver-

Weiterführende Literatur:

Sheila Cassidy, Die Dunkelheit teilen. Spiritualität der Sterbebegleitung, Freiburg i. Br. 1995.

Monika Müller, Dem Sterben Leben geben. Die Begleitung sterbender und trauernder Menschen als spiritueller Weg, Gütersloh 2004. Es gibt Bücher, die auch Jahre nach ihrem Erscheinen empfehlenswert bleiben. Die beiden genannten gehören beim Thema „Spirituelle Begleitung Sterbender“ zweifellos dazu.

Monika Renz, Hinübergehen. Was beim Sterben geschieht. Annäherung an letzte Wahrheiten unseres Lebens, Freiburg i. Br. 2011. Ein sehr interessanter Versuch der Annäherung, nicht zuletzt wegen der interdisziplinären Kompetenz der Autorin.

¹² Die alttestamentliche Erzählung von der „Entrückung des Elija“ (2 Kön 2,1–18) ist ein sprechendes biblisches Zeugnis dafür.

weist sie manchmal hart „auf ihren Platz“. Sheila Cassidy benennt ihn:

„Langsam lerne ich im Laufe der Jahre die Bedeutung der Machtlosigkeit kennen. Ich erfahre sie in meinem eigenen Leben, und ich erlebe sie in meiner Arbeit. Das Geheimnis liegt darin, sich nicht vor ihr zu fürchten, nicht davonzulaufen. Die Sterbenden wissen, dass wir nicht Gott sind. Alles was sie von uns erwarten, ist, dass wir sie nicht im Stich lassen, dass wir unsere Stellung am Fuße des Kreuzes halten. In diesem Stadium der Reise da zu sein, einfach zu sein: Das ist in vieler Hinsicht das Schwerste.“¹³

Klaus Hemmerle, der 1994 selbst an einer Krebserkrankung verstorbene Bischof von Aachen, hat verwandte Gedanken in Gebetsbitten gefasst: „Gott, gib uns Osteraugen, die im Tod bis zum Leben zu sehen vermögen, in der Schuld bis zur Vergebung,

in der Trennung bis zur Einheit, in den Wunden bis zur Herrlichkeit, im Menschen bis zu Gott, in Gott bis zum Menschen, im Ich bis zum Du.“ – Wir können hinzufügen: Im Bruchstück bis zum Ganzen.

Der Autor: *Klaus M. Schweiggel, Jesuit, Dr. theol., Jg. 1950, Ordenseintritt 1973; seit 1998 Mitarbeiter im ‚Kardinal König Haus‘, Wien, im Bereich Hospiz und Palliative Care; Seelsorger im Mobilen Hospiz und Tageshospiz der Caritas der Erzdiözese Wien; Publikationen: Sterbende spirituell begleiten, Innsbruck–Wien 2007; „Palliative“ Sorge um die MitarbeiterInnen?, in: Günther Bernatzky / Reinhard Sittl / Rudolf Likar (Hg.), Schmerzbehandlung in der Palliativmedizin, Wien u. a. ³2012; Schweig nicht zu meinen Tränen. Begleitung auf dem Weg der Trauer, Innsbruck–Wien 2005; weitere Beiträge in Sammelbänden und Zeitschriften.*

¹³ Sheila Cassidy, Die Dunkelheit teilen (s. Anm. 2), 45.98.

Roman A. Siebenrock

„Es gibt keine größere Liebe ...“ (Joh 15,13)

Die christliche Theologie des Martyriums als kritische Kultivierung eines prekären Phänomens

♦ Der Begriff Martyrium bzw. Märtyrer ist heutzutage durch die zahllosen Selbstmordanschläge in Verruf geraten. Deshalb ist es notwendig, die Frage zu stellen, was mit diesem Begriff im christlichen Sinn gemeint ist. Unser Autor, Professor für Systematische Theologie in Innsbruck, entwickelt in seinem Beitrag eine klare Kriteriologie für ein authentisches Zeugnis einer christlichen Lebenshingabe. Der Grundsatz lautet: „Das christliche Martyrium ist in seiner Wesensmitte aus der Beziehung zu Jesus Christus zu verstehen und als Vollendung der Taufe auszulegen.“ (Redaktion)

Menschen sind in mancherlei Hinsicht seltsame, mitunter recht absurde Wesen. Sie töten aus allen möglichen Gründen und sind daher auch bereit, für die seltsamsten Gründe zu sterben.¹ In der zwischen Hingabe und Mord erkennbaren, ebenso spektakulären wie prekären Grenze ist jenes Phänomen angesiedelt, das in so vielen Sprachen der Welt „Martyrium“ genannt wird. Bis heute ist es eines jener Phänomene, die „faszinieren und erschrecken“.² Deshalb muss prinzipiell jede Religion und jede Gesellschaft daran interessiert sein, das wahre vom fal-

schen Martyrium zu unterscheiden, weil in dieser Unterscheidung die Kultivierung des Gedächtnisses erfolgt, die zu verantworten hat, wie Nachahmung geschieht und wofür eine Überlieferungsgemeinschaft steht.

1 Hinführung

Mit der Akte des Martyriums von Bischof Polykarp hat das frühe Christentum die Rede von der Zeugenschaft im weitesten Sinne („martyr“) auf das Blutzeugnis hin

¹ Siehe hierzu die anthropologische Analytik, die sich nicht allein auf religiöse Gesellschaften und Kulturen beschränkt: *Samuel Bowles*, Conflict: Altruism's midwife (deutsche Übersetzung: Nächstenliebe, die Mutter aller Kriege), in: *Die ZEIT* vom 23.12.2008 (<http://www.zeit.de/2009/01/N-Essay-Konflikt>; Abruf: 6.1.2013), in: *Nature*. Bd. 456 (2008), 326–327.

² Die zwei Aspekte sind zusammen zu sehen. Von der Begrifflichkeit her („tremendum et fascinosum“) verweise ich auf die Analytik des Heiligen und dessen irrational-psychologische Wirkung nach Rudolf Otto hin (*Rudolf Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2014). Zum anderen auf die existenzielle Auslegung des ersten Gebots durch Martin Luther, der Gott als jene Wirklichkeit bezeichnete, woran das Herz des Menschen letztlich hinge. Und das könne so vieles sein: Gut und Geld, aber auch Macht, Gewalt und Ruf, natürlich auch Vaterland, Ehre, Lust oder nur die Lust am Töten (*Martin Luther*, Der große Katechismus deutsch, in: *Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss* (Hg.), Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (Göttinger theologische Lehrbücher), Göttingen 1982, 543–733, hier 560–567). Daher ist die freie Lebenshingabe ein Menschheitsphänomen; – und z. B. immer Ausbildungsorientierung für militärische Elitetruppen.

verengt und im Kontext diffuser „Martyriumslust“ theologisch qualifiziert.³ Die Faszination dieses Phänomens mag dazu beigetragen haben, dass nicht erst heute jede mögliche Form der Lebenshingabe als Martyrium bezeichnet werden kann.⁴ Daher stellt die christliche Theologie des Martyriums von Anfang an eine kritische Unterscheidung der Geister dar.

Diese Unterscheidung ist für die christliche Tradition deshalb essenziell, weil das christliche Martyrium die Gegenwart des Todes Jesu, eines Erlösertodes, in der Geschichte darstellt. Wenn die Kriteriologie des Kreuzes Jesu, der als der treue Zeuge Gottes (Offb 1,5) bekannt wird, nicht mehr in der Lage ist, all die genannten prekären Phänomene zu unterscheiden, dann wird das Kreuz als Zeichen des Heils selbst unkenntlich. So ist der scheinbar ewig gültige Satz des Evangeliums kritisch zu prüfen. Wann ist es ohne Vorbehalt berechtigt zu bekennen: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,13)

Darum ist gerade heute an einer Kriteriologie zu arbeiten. Dazu sei hier ein Vorschlag vorgelegt.⁵ In diesem Beitrag möchte ich besonders auf die Erinnerungskultur und ihre Medien achten, weil diese das Gedächtnis prägen und produktive Vorbilder inszenieren.⁶

2 Jesus, der Gekreuzigte: der Märtyrer

Der Kreuzestod Jesu, des exemplarischen Ur-Märtyrers des Evangeliums, als normative Orientierung wird bereits in den Bericht vom traditionell ersten Märtyrer, dem Diakon Stephanos, eingeschrieben. Durch Wort und Tat erfolgreich, und damit auch gefährlich, wird ihm der Prozess gemacht, in dem bestellte Zeugen ihn der Mose- und Gotteslästerung anklagen. Seine öffentliche Antwort ist als Missionspredigt stilisiert, die solchen Zorn auslöst, dass es zu einer Form von Lynchjustiz kommt. In den wachsenden Zorn seiner Ankläger hinein

³ Siehe: Gerd Buschmann, Das Martyrium des Polykarp (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6), Göttingen 1998.

⁴ Siehe zur Unterscheidung: Christel Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien (Beiträge zur historischen Theologie 87), Tübingen 1995; Theofried Baumeister, Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband 61), Rom u. a. 2009.

⁵ Diese Kriteriologie orientiert sich an der klassischen Tradition, die von Papst Benedikt XIV. für die kanonischen Verfahren operationalisiert worden ist. Das Martyrium wird unter drei Gesichtspunkten untersucht. Das „martyrium materialiter“ bedeutet, dass das Martyrium ein Blutzeugnis ist. Das „martyrium formaliter“ fragt nach den Beweggründen, und zwar von der Seite der Tötungsmacht („ex parte tyranni“) und von der Seite des Opfers („ex parte victimae“). Diese klassische Tradition modifiziere ich und ergänze sie in einer Reflexion auf den Erinnerungsakt. Ich greife in diesem Beitrag auf eine Kriteriologie zurück, die ich schon früher erarbeitet habe (Roman A. Siebenrock, Christliches Martyrium. Worum es geht [topos taschenbücher 662], Kevelaer 2009). Zur theologischen Orientierung auch: Paul-Werner Scheele, Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums, Würzburg 2008.

⁶ Auch im Martyrium ist jener Befund der Nachahmung zu beachten, der in der Selbstmordforschung nach David P. Phillips „Werther-Effekt“ genannt wird (siehe: David P. Phillips, The Influence of Suggestion on Suicide. Substantive and Theoretical Implications of the Werther Effect, in: American Sociological Review 39 (1974), 340–354; und jüngst: Markus Schäfer / Oli-

ruft er das Bekenntnis, damit das Ende der Zeiten vorwegnehmend, dass er den Himmel offen sehe und Jesus Christus, stehend zur Rechten Gottes (Apg 7,55). Von den Steinen getroffen aber bittet er Gott sterbend für seine Mörder um Vergebung (Apg 7,60), wie der gekreuzigte Jesus selbst (Lk 23,34). Wie wichtig dieses Beispiel wurde, zeigt der Hinweis aus der Offenbarung des Johannes, wonach die Märtyrer unter dem Altar (Offb 6,9) zu Gott rufen. Doch hier wird das Zeugnis durch die Hoffnung auf die eschatologische Rache Gottes kontaminiert. In diesem Kontext musste eine Theologie des Martyriums entwickelt werden.⁷

3 Im Dienst der Versöhnung: eine Kriteriologie des christlichen Martyriums

Das Zeugnis der Glaubenden, die gewaltfrei bis zum Ende für Christus und die Würde der Menschen eingetreten sind

und bis heute eintreten,⁸ wird vielfach von einem „Martyrium-Gerede“ überblendet, das jegliche Unterscheidung zu verlieren droht. Doch gerade in diesem prekären Feld kann nicht gelten: „anything goes.“ In zweifacher Weise sind wir gegenwärtig herausgefordert. Zum einen muss das wahre christliche Martyrium von jenem Phänomen abgegrenzt werden, das Selbstmordattentat genannt wird. Zum anderen ist es wichtig, aus der Mitte dieser authentischen Lebenshingabe analoge Formen des Eintretens für andere zu würdigen.

3.1 Blutzeugnis

Der Märtyrer ist eine Person, die gewaltsam getötet wird oder an den Folgen der Haft und der Folter stirbt. Das materiale Kriterium bleibt seit Polykarp sinnvoll und mindert nicht die Qualität des Bekenntnisses von Menschen, die nicht getötet worden sind, sondern unter Umständen ein Leben lang unter Haft und Verfolgung gelitten haben.⁹ Es herrscht keine Rivalität der Heiligkeit,

ver Quiring, Die Presseberichterstattung über den Suizid von Robert Enke und die Entwicklung der Suizidzahlen in Deutschland. Gibt es Hinweise auf einen ‚Enke-Effekt‘?, in: Publizistik 58/2 (2013), 141–160.

⁷ In meiner Untersuchung (s. Anm. 5) habe ich die Stärken und Schwächen des altkirchlichen Martyriums herausgearbeitet. Zu den Stärken gehören: die unbedingte Gewaltfreiheit, die freie Gnade, weshalb das Martyrium nicht befohlen oder gar trainiert werden kann. Das Martyrium darf nicht gesucht werden, sondern ist als Konsequenz der Taufe von außen auferlegt. Nicht immer war jedoch die Vergebungsbitte Jesu in den Akten zu finden. Vielmehr wird auf eschatologische Rache Gottes verwiesen. Ebenso findet sich, vor allem in den späteren mehr legendären Überlieferungen, ein bisweilen extremes Bild des antiken Heroismus, in der die Todesangst Jesu keinen Platz hat. Dass schon die Akte Polykarpus antijüdisch ist, gehört zu den besonderen Hypothesen dieser Tradition. Ich bin der Überzeugung, dass das Zeugnis des 20. Jahrhunderts hier eine neue Epoche eröffnet hat. Weil bisher das Martyrium von heute die Glaubensgestalt von morgen vorwegnimmt, ist es sehr wichtig, auf dieses Zeugnis mit besonderer Aufmerksamkeit zu achten.

⁸ Das Verständnis dieses tief ambivalenten Phänomens hat mir das Zeugnis von P. Christian de Cherge OCSO aus Thibhirine in Algerien eröffnet (siehe: *Bernardo Olivera*, Unsere Brüder von Atlas. Zeugen für Christus im muslimischen Algerien, Langwaden 1999; *Iso Baumer*, Die Mönche von Thibhirine. Die algerischen Glaubenszeugen. Hintergründe und Hoffnungen, München–Zürich–Wien 2012).

⁹ In der Tradition wurde dieser weite Begriff des Martyriums auch „weißes Martyrium“ genannt. Diese Treue in der Gnade der Beharrlichkeit ist ein kritisches Kriterium für das Blutzeugnis, das

weil alle Heiligkeit geschenkte Teilhabe an der Heiligkeit Gottes ist und zum Segen, so Verheißung und Aufforderung an Abraham (Gen 12,1-3) für alle werden soll.

3.2 Freier Glaubensakt in der durch die Gnade ermöglichten Nachfolge

Das Martyrium ist ein Glaubensakt, in dem Christus selber repräsentiert wird und daher alle kirchlichen Vermittlungen überragt. Das christliche Martyrium ist in seiner Wesensmitte aus der Beziehung zu Jesus Christus zu verstehen und als Vollendung der Taufe auszulegen. Dieser zunächst formal klingende Aspekt ist im Einzelnen zu entfalten. Darin werden die entscheidenden Momente des christlichen Glaubens selbst erkennbar.

– *Dieser Glaubensakt ist frei.* Das Martyrium ist ein Charisma, das nicht erzwungen, provoziert oder anderen durch Befehl und Ausbildung auferlegt werden darf. Zwar ist es dem Glauben eigen, nichts der Grundbeziehung zu Gott in Jesus Christus vorzuziehen, aber der konkrete Weg in den Tod bleibt ein besonderes Gnadengeschenk. Die Beziehung zu Jesus Christus als Herz des christlichen Glaubens wird auch in dieser extremen Situation immer als Freiheitsverhältnis zu leben und auszulegen sein. Deswegen ist das Martyrium, so lange es geht, zu vermeiden. Letztlich aber gilt als Grund aller Freiheit: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29).

– *Dieser Glaubensakt steht treu in der Nachfolge des demütigen und armen Jesus Christus und repräsentiert die gewaltlose,*

erlösende Liebe Gottes am Kreuz. Das wahre Martyrium ist ein, ja vielleicht *das* Zeichen der Erlösung in einer Welt diffuser Gewalt, dem wesentlich eine Dimension innergeschichtlicher Befreiung, mindestens ein Akt der Gewaltunterbrechung eignet. Deshalb ist das Martyrium im intensiven Sinne gewaltfrei. Der Märtyrer wendet nicht nur keine Gewalt an, sondern wird durch die Gnade Christi dazu befähigt, den Kreislauf der Gewalt durch seine an Gott gerichtete Vergebungsbitte zu unterbrechen. Deshalb verurteilt der Märtyrer nicht nur nicht seine Mörder, sondern sieht sich selbst als ein Glied jenes Verhängnisses, aus dem uns Jesus Christus befreit hat. Daher verweist der Märtyrer nicht auf sich, sondern immer auf Jesus Christus.

Im Martyrium kommt die Feindesliebe der Bergpredigt zur Geltung, wie sie Raymund Schwager im Jesusdrama beschrieben hat. Auch der Märtyrer antwortet auf die Entfesselung der Gewalt mit dem doppelten Einsatz der Liebe.¹⁰ An diesem Kriterium muss sich vor allem die Erinnerungskultur messen lassen.

– *Dieser Glaubensakt kann sich mit der Todesangst Jesu im Garten vereinen und muss daher nicht angstfrei erlebt werden.* Vielfach wird in der jüngeren Glaubensgeschichte bezeugt, wie die Personen einen Weg durchleiden, der sie mit Christus vereint. Die darin bezeugte Dekonstruktion des Heroismus unterscheidet die Märtyrer von den Helden der Filme und der Propaganda der Selbstmordattentäter. Damit wird nicht nur der implizite Dualismus von Gut und Böse als Zuschreibungskate-

höchsten Respekt verdient. Denn die Tapferkeit einer kurzen Frist kann eher missbraucht werden, als die lebenslange Treue.

¹⁰ In Einklang mit den Worten über Brot und Wein im Abendmahlgeschehen wird deutlich, dass Jesus Christus auf die entfesselte Gewalt mit dem Einsatz einer doppelten Liebe antwortet (Raymund Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck-Wien 1996, 148).

gorie für Menschengruppen überwunden, sondern vor allem die tragende Christus- beziehung der Märtyrer(innen) bezeugt, die sich wie der Schächer am Kreuz dem Herrn im Bittgebet anempfehlen. Deshalb ist auch ein sakrifizieller Sühnegedanken in der Deutung auszuschließen, demzufolge Gott Opfer benötige.¹¹ Nein, im Martyrium kommt die eschatologische Macht Gottes, wie sie uns Christus gezeigt hat, als Macht der ohnmächtigen Liebe zur Geltung.¹² Daher will das Martyrium politisch und öffentlich werden, auch wenn es gerade im 20. Jahrhundert oftmals anonymisiert worden ist. Doch geradezu spontan hat sich dagegen ein Gedächtnis gebildet, das es wert ist, lebendig gehalten zu werden. In dieser Form öffentlicher Erinnerung wurzelt die kirchliche Heiligenverehrung.¹³

die Kirchen in Lateinamerika erinnern uns an diese implizite Konsequenz des Evangeliums. Der Name von Erzbischof Oscar Romero steht stellvertretend für so viele. Der darin wirksam werdende universale und personale Aspekt als kritische Utopie zur jeweiligen Gegenwart führt zum Konflikt mit der Tötungsgewalt, die dadurch ihr totalitäres Wesen zeigt. Darin liegt die bleibende Bedeutung der apokalyptischen Dimension des Martyriums: die Demaskierung der Mächte des Todes. Dieser Akt erinnert daher alle Gläubigen daran, dass sich Christgläubige mit dem Status quo einer Welt, die im Argen liegt, nicht abfinden oder anfreunden können. Deshalb muss sich das Zeugnis vom Schatten des Kolonialismus und der Kollaboration befreien.¹⁴

3.3 Politisches und soziales Martyrium

– Dieser Glaubensakt wird – zumal im 20. Jahrhundert – oftmals als sittliche Konsequenz des Glaubens öffentlich; sei es individualetisch oder sozial-politisch. Diese Konsequenzen lassen sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Eintreten für Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Würde des Menschen beschreiben und als geschichtliche Indikatoren der Gegenwart des Reiches Gottes verstehen. Nicht nur

3.4 ZeugInnen aus allen Völkern

– Dieser Glaubensakt kann auch von Nicht-Getauften als Eintreten für Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden von allen Menschen vollzogen werden; – auch in kritischer Wendung gegen die Christenheit selbst. Wenngleich es zu einem solchen Zeugnis von kirchlicher Seite noch keine ausdrückliche Stellungnahme auf offizieller Ebene gibt, ist in einem solchen Akt jene Beziehung zu Tod und Auferstehung Jesu

¹¹ Für die Alte Kirche war das Beispiel des Schriftgelehrten Eleasar (2 Makk 6) und die heroische Tat der Mutter und ihrer sieben Söhne (2 Makk 7) leuchtendes Vorbild. Beide Berichte sind vom Sühnegedanken geprägt. Die Märtyrer sterben für den Abfall des Volkes und stimmen so Gott wieder gnädig.

¹² Gerade in dieser Ohnmacht scheint in den Zeugnissen der letzten Stunde ein Licht auf, das wie von Jenseits des Todes von jedem Gedanken an Rache und Vergeltung frei ist. In solchen Bekenntnissen sehe ich das Schriftwort erfüllt: „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“ (Röm 8,26).

¹³ Siehe den Beitrag aus der reformatorischen Tradition: Harald Schultze / Andreas Kurschat (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2008.

¹⁴ Siehe: Hans Maier, Politische Märtyrer? Erweiterungen des Märtyrerbegriffs in der Gegenwart, in: Stimmen der Zeit 129 (2004), 291–305.

Christi gegenwärtig, die allen Menschen durch die Kraft des Geistes eingestiftet ist (Gaudium et spes 22). In unserer Geschichte könnte die Kirche solche Personen, wie vielleicht Mahatma Ghandi, als Märtyrer der Gerechtigkeit und Wahrheit dann anerkennen, wenn sie das Kriterium der armen Liebe Gottes als Gewaltfreiheit und Vergebungsbereitschaft zu erkennen vermag und andere Gemeinschaften darin keine falsche Vereinnahmung sehen müssten.

3.5 Aus Kirchen- und Glaubenshass

– *Der Märtyrer wird (oftmals nur) getötet, weil er sich zum Glauben und zur Kirche bekennt; ja bisweilen nur, weil er Mitglied der Glaubengemeinschaft ist.* In diesem Akt entzieht er jeglicher weltlichen Macht ihren Totalitätsanspruch auf den Menschen. Aus diesem Grund kann das Martyrium als Kampf von eschatologisch-apokalyptischen Mächten interpretiert werden. Ausgangspunkt des Konflikts war und ist – zugespitzt im 20. Jahrhundert – nicht zu selten die bloße Zugehörigkeit zur Kirche gewesen. Öfters aber ist der Anlass das Eintreten der Personen für die sozialpolitischen Konsequenzen des Glaubens, wodurch die totalitären Tendenzen einer Gesellschaft aufgedeckt werden. Dadurch aber entbirgt er einen Mächtekonflikt, der die Frage aufwirft, welcher Macht wir zu gehorchen gedenken.

3.6 Die Ökumene der Märtyrer

– *Der kirchenbekenkende Akt des Märtyrers stellt eine ökumenische Option für die Einheit der Kirche ebenso dar, wie dieser Akt eine gefährliche Unruhe auf jene ausüben sollte, die sich mit dem zerrissenen Rock Christi abfinden wollen.*¹⁵ Der Märtyrer bekennt sich in der Herkunft aus einer geschichtlich-konkreten Glaubengemeinschaft zu jener Kirche, die eschatologisch in der Liturgie vorweggenommen wird. Daher kann das künftige Martyrium nicht mehr, wie im Zeitalter des Konfessionalismus, gegen andere Christ(inn)en ausgespielt werden. Es verpflichtet, wie Johannes Paul II. betonte, die Kirchen selbst auf die radikale Gewaltlosigkeit Jesu Christi und zu verstärktem Einsatz für die sichtbare Einheit der Kirchen. Darin wird es zu einem entscheidenden Akt konkreter Kirchenkritik. Es ist zu hoffen, dass es bald zu einem gemeinsamen christlichen Erinnern an die Märtyrer, nicht nur des 20. Jahrhunderts, kommen wird.¹⁶

4 Das medial strukturierte Gedächtnis

Jedes Martyrium lebt von der Erinnerung, die durch Medien ermöglicht und strukturiert wird. Medien sind nie neutral, sondern gestalten und prägen. Eine christliche

¹⁵ Siehe: *Martin Maier*, Ökumene der Märtyrer. Anstöße aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, in: *Una Sancta* 64 (2009), 1–11; *Walter Kasper*, Ökumene der Märtyrer. Theologie und Spiritualität des Martyriums, Norderstedt 2014. Das wohl eindrucksvollste Beispiel hat die anglikanische Kirche uns geschenkt. Das Westportal von Westminster-Abbey, das traditionell Personifikationen von Wahrheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Frieden schmückte, ist 1998 mit einer Ehrenreihe von zehn Märtyrern des 20. Jahrhunderts aus allen Kontinenten und allen Konfessionen ausgestattet worden.

¹⁶ Es wäre schon längst überfällig, am Gedenktag der Lübecker Märtyrer im Mut zu einem gemeinsamen Abendmahl die Zukunft vorwegzunehmen (siehe: *Peter Vosswinkel*, *Geführte Wege. Die Lübecker Märtyrer in Wort und Bild*, Kevelaer 2010).

Theologie des Martyriums hat daher auch die Gestalt der Tradition zu prüfen.¹⁷ In der alten Kirche bildeten Texte, die neben der Dokumentation von Gerichtsakten auch eine theologische Kriteriologie und eine Mahnung zum Martyrium enthielten, das Hauptmedium. Diese aber lebten von Erinnerungsorten, über denen dann später die Altäre und Kirchen errichtet worden sind.¹⁸

Mit der Zeit wurden vor allem die Qualen und die heroische Tapferkeit der Märtyrerinnen und Märtyrer bis ins Unglaubliche hinein gesteigert. Manche Erzählung scheint nach dem Motto gesponnen zu sein: ein Märtyrer und eine Märtyrerin ist nicht tot zu kriegen oder: je mehr Pein, desto mehr Heiligkeit.¹⁹ Mit der öffentlichen Anerkennung des Christentums wird der Kult um die Märtyrer zur Selbstapologetik der Kirche, die mit dem Blut der Märtyrer sich bisweilen auch das Recht anmaßte, gegen andere vorzugehen.

Eine neue Qualität gewann die Erinnerung durch den öffentlichen Kirchen- und Repräsentationsbau. Wie sollten die Wände geschmückt und als bildliche Pä-

dagogik genutzt werden? Natürlich durch Szenen aus der Schrift. Wenn aber eine heilsgeschichtliche Erinnerung bis in die Gegenwart weitergeführt werden sollte, dann bekamen die Märtyrerinnen und Märtyrer einen prominenten Platz in der Erinnerungsgestaltung. Während in der Alten Kirche und im frühen Mittelalter, auch aus stilistischen Gründen, eine verklarte Sicht des Martyriums von der Vollendung her dominiert, wird mit der Aufmerksamkeit der Gotik auf das Leiden Christi an der Epochenschwelle zur Neuzeit viel stärker auf die Grässlichkeit des Martyriums und den Heroismus der Lichtgestalten abgehoben.²⁰

Im aufkommenden Konfessionalismus erhielt das Gedächtnis an die Märtyrer eine zentrale, die jeweilige Konfession legitimierende Rolle. Die anderen wurden hingegen als Hure Babylon in apokalyptischer Zuspitzung dargestellt. Jetzt gewinnen die „Martyrologien“ eine große Bedeutung, auch in populärer Gestalt.²¹ Damit erlangen die auf einen neuen Realismus der Grausamkeit abzielenden Illustrationen eine weite Verbreitung. Die Abscheu gegen die Mörder und die Bewunderung für die

¹⁷ Immer steht das Gedächtnis durch die Eigenlogik vor allem der bildhaften Medien in der Gefahr, das Kriterium des Heiligen Augustinus nicht ernst zu nehmen: „Non poena, sed causa facit martyrium – nicht die Strafe, sondern der Grund bewirkt das Martyrium“ (Sermo/Predigt 53a; Epistola 108).

¹⁸ Das klassische Beispiel ist der Platz von St. Peter in Rom. Noch heute steht der Papstaltar über dem („vermeintlichen“) Grab des Apostels Petrus.

¹⁹ Es sei nur erinnert an die Erzählungen vom heiligen Sebastian, der heiligen Barbara, des Martyriums der Thebaischen Legion oder von der heiligen Ursula und ihrer Gefährtinnen. Gerade diese drastischen Überlieferungen werden in der Malerei der frühen Neuzeit besonders detailreich in Szene gesetzt. So malte Albrecht Dürer, 1509, die Marter der Zehntausend Christen nach einer Legende, die zur Zeit der Kreuzzüge aufkam und ein fingiertes Martyrium um 140 annahm.

²⁰ Siehe: *Daria Dittmeyer*, Gewalt und Heil. Bildliche Inszenierungen von Passion und Martyrium im späten Mittelalter (Sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst 5), Köln–Hamburg 2014; *Peter Burschel*, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution), München 2004.

²¹ *Martyrologium Romanum*. Ad novam calendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum, Rom 1586, für die römisch-katholische Tradition. Für die anglikanische Tradition

Opfer wird zum Zement der Konfessionalisierung. In dieser Zeit gewinnen manche Kirchenbilder an Drastik, auch wenn das Trienter Konzil versuchte, disziplinierend einzugreifen.²² Nach einer kurzen Phase, unterstützt von den neuesten anatomischen Kenntnissen und einer wissenschaftlichen Akribie in der Untersuchung der Foltertechnik, erhält die Martyriumsdarstellung wieder ihre verklärende Gestalt. Martyriumsdarstellungen werden jetzt zum obligaten Inventar jeder römisch-katholischen Kirche.²³

Neben dieser internen heroischen und kontroverstheologischen Überzeichnung gerät das Gedächtnis heute durch externe Faktoren ins Zwielficht. Alle totalitären Regime des 20. Jahrhunderts haben in der Feier des Todes eine besondere Fertigkeit erwiesen. Solches Gedenken war stets Vorbereitung des Krieges, nach innen und nach außen.²⁴ Ein christliches Gedächtnis heute muss diesen beiden Verzerrungen eine andere Kultur entgegenstellen. Mir scheint, dass dies z. B. auch in der Berliner

Gedächtniskirche „Maria, Regina Martyrum“ beispielhaft gelungen ist.²⁵ Kriteriologisch entfaltet bedeutet dies:

– *Das Gedenken an die Märtyrer vollzieht sich in drei Dimensionen. Erstens* wird im Eingedenken an sie, die einzelnen, ein Gedächtnis für alle Opfer öffentlich bewahrt. Damit werden die Opfer nicht gegeneinander ausgespielt, sondern im Gedächtnis einer Person ereignet sich stellvertretende Erinnerung an die vielen Namenlosen. Das Gedächtnis überschreitet deshalb immer die Grenzen der eigenen Gruppe, weil Christus für alle gestorben ist und sich die Hingabe der Märtyrer aus der Weite des Herzens Christi nährt.

Dieses Eingedenken enthält *zweitens* in sich implizit oder explizit die maßlose Hoffnung, dass es eine Macht geben möge, die nicht nur diesen Opfern Gerechtigkeit und Leben zukommen lassen möge, sondern auch uns untereinander und mit Gott selbst versöhne. Deshalb steht das christliche Gedächtnis nicht allein im Schatten des Kreuzes, sondern immer auch im Licht des Os-

nicht zu überschätzen: *John Foxe's* Werk (*Acts and Monuments*; populär: „*Book of Martyrs*“, 1563) wird in unzähligen Auflagen und mehrfach übersetzt aufgelegt. Für die freikirchliche Tradition: *Thielem J. v. Braght* (*Het Bloedig Tooneel*; oder: *Martelaerspiegel*; deutsch: *Der blutige Schauplatz*, 1660). Ein klassisches Beispiel des Missionsmartyrium: *Mathias Thanner* SJ, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitæ profusionem militans*, ... Prag 1675. Siehe hierzu: *Gregory S. Brad*, *Salvation at stake. Christian martyrdom in early modern Europe* (Harvard historical studies 134), Cambridge Mass. 1999.

²² DH 1823–1825.

²³ Siehe zu dieser frühbarocken Epoche: *Carolyn Behrmann / Elisabeth Friedl* (Hg.), *Autopsia. Blut- und Augenzeugen. Extreme Bilder des christlichen Martyriums*, München 2014. Ein besonders nachdrückliches Beispiel ist die Ausschmückung der antiken Kirche „*Santo Stefano Rotondo*“ (Rom) mit einem Kranz von Martyriumsdarstellungen 1582–1583.

²⁴ Siehe: *Hans Maier*, „Politische Religionen.“ Ein Konzept des Diktaturvergleichs, in: *Hermann Lübke* (Hg.), *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 152), Düsseldorf 1995, 94–112, v.a. seine Schilderung des nationalsozialistischen Totenrituals in Erinnerung an den 9. November 1923 (ebd., 98–99). In dieser Hinsicht ist auch der Märtyrerkult im islamischen Fundamentalismus, vor allem das Selbstmordattentat, ein typisches Phänomen der Moderne (siehe dazu: *Hans G. Kippenberg*, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008).

²⁵ *Franz Pfeifer* (Hg.), *Gedenkkirche Maria Regina Martyrum Berlin*. Zum 50. Jahrestag der Weihe der Gedenkkirche Maria Regina Martyrum, Lindenberg i. Allgäu 2013.

termorgens. Dieses Licht aber leuchtet nur, wenn das Gedächtnis nicht zur Waffe wird, sondern im Dienst der Versöhnung steht.

Das Eingedenken erinnert *drittens* gefährlich daran, wie es zu diesen Gewaltakten hat kommen können; politisch-systemisch und persönlich. Das Versagen und die Tragödien werden dadurch in Erinnerung gehalten und die Gegengeschichten der Vertuscher und Verharmloser – auch in der eigenen Gemeinschaft – widerlegt. Daraus muss immer der Ruf erschallen, wachsam zu sein. In solchem Gedenken werden Kirchen und alle Christgläubigen immer neu nach ihrem Ort und Standpunkt in der Gesellschaft befragt. Immer ist das Eingedenken im Dienst des Lebens heute und morgen. Wie die Eucharistie

selbst, feiert das Gedächtnis der Märtyrer das Leben, ohne die Opfer zu vergessen und die Abgründe der Gegenwart zu überspielen. Das Gedächtnis der Märtyrer ist der Modellfall einer „Mystik mit offenen Augen“ (J. B. Metz).

Eine strenge Klärung des wahren christlichen Martyriums dient heute, da erneut die diffusesten Formen von Gewalt und Verachtung überhand zu nehmen drohen, nach innen der Klärung der christlichen Sicht und des Standpunktes der Kirche. Nach außen aber kann es Wege aufzeigen, mit diesem prekären Phänomen in Sprache und bildlicher Vergegenwärtigung kritisch umzugehen.

Der Autor: Roman A. Siebenrock; geb. 1957, Professor für Systematische Theologie, Innsbruck; Leiter des theologischen Forschungszentrums „Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung“ (RGKW). Publikationen: *Christliches Martyrium. Worum es geht* (topos taschenbücher 662), Kevelaer 2009; zusammen mit Józef Niewiadomski (Hg.), *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung* (Innsbrucker theologische Studien 83), Innsbruck–Wien 2011; zusammen mit Christoph J. Amor (Hg.), *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte* (Quaestiones disputatae 262), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.

Weiterführende Literatur:

Paul-Werner Scheele, *Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums*, Würzburg 2008. Eine umfangreiche und gut lesbare Einführung in das Gesamtphänomen.

Walter Kasper, *Ökumene der Märtyrer. Theologie und Spiritualität des Martyriums*, Norderstedt 2014. In diesem kleinen Vortrag werden die ökumenischen Konsequenzen eindringlich gezogen und in Erinnerung gehalten.

Matthias Wörther

Wie wir sterben

Inszenierungen des Lebensendes im Film

♦ Durch eine mit Beispielen angereicherte Typologie filmischer Lebensenden eröffnet der Autor die Möglichkeit, sich dem Phänomen des Sterbens und des Todes in diesem Medium auch mit theologischen Schlüsseln zu nähern. Der Typus eines unspektakulären und natürlichen Todes, filmisch eingebettet in eine gewisse Normalität, führt zu pastoralen Fragen. Forderungen nach selbstbestimmtem Sterben wiederum, argumentiert mit lebensnahen und gefühlvollen Bildern, können ethische und moraltheologische Diskussionen anstoßen. Der Typus „Opfertod“ verlangt nach einer theologisch-kritischen Auseinandersetzung besonders im Blick auf seine Ideologiegefährdung, während die erträumte Abschaffung des Todes bzw. die Unsterblichkeit in das Zentrum der Christologie und ihrer anthropologischen Konsequenzen führen kann. „Wie zu sterben ist und was der Tod bedeutet, bleibt nicht nur im Kino eine offene Frage.“ (Redaktion)

„Wie wir sterben“ ist der Titel eines zu Recht immer noch bekannten Buches¹ von Sherwin B. Nuland, in dem der Chirurg und Medizinhistoriker an Fallbeispielen auf nüchterne Weise menschliche Sterbeprozesse darstellt. Es geht in diesem Buch um klare Information und um die Konfrontation des Lesers mit den oft unerfreulichen Tatsachen, die sich ergeben, wenn ein menschliches Leben an sein Ende kommt. Die Lektüre ist nicht erquicklich und vermag auf das Gemüt zu schlagen, aber Nuland ist weder ein Zyniker, noch ist er ein Ideologe. Er will weder anklagen noch schockieren. Seiner Überzeugung nach ist es aber notwendig, hilfreich und menschendienlich, sich vorausdenkend dem Sterbeprozess zu stellen und sich mit ihm auseinanderzusetzen, weil er in dieser oder jener Form auf jede und jeden zukommt.

Tatsächlich ist das Filmgenre, das sich mit der physischen Dimension des Körpers und seiner Zerstörung durch innere und äußere Einwirkungen am direktesten und unvermitteltsten auseinandersetzt der Horror- und Splatterfilm. Er schreckt nicht vor der Darstellung von Blut, grässlichen Verletzungen, offenen Wunden, Körperdeformationen, extremen Schmerzen und anderen Schattenseiten kreatürlicher Existenz zurück. Bedrohungen, die von innen kommen, Körper, die verfaulen und zerfallen oder Menschen, deren Entfremdung von sich selbst zur Selbstzerstörung führt, gehören zu seinen gängigen Topoi.

Aus der Schilderung der bei Nuland im medizinischen Detail beschriebenen Sterbeprozesse einen hyperrealistischen Horrorfilm zu machen, wäre also sicherlich kein Problem. Aber niemand tut das,

¹ Sherwin B. Nuland, *Wie wir sterben. Ein Ende in Würde?*, München 1994.

sieht man vielleicht von medizinischen Lehrfilmen einerseits und filmischen Pervertitäten wie Snuff-Videos² andererseits ab. Auch der Horrorfilm inszeniert das Sterben und ist sich dabei seiner Inszenierungen, Fiktionen und Mystifikationen immer bewusst: Sie sind Teil seiner Botschaft. Selbst wenn er gesellschafts- oder zivilisationskritische Intentionen verfolgt, geht es ihm in erster Linie um Schauwerte, Gruselgefühle und Unterhaltung. Das lässt sich schon daran ablesen, dass in der Regel niemand nach einem Horrorfilm ernsthaft damit rechnet, von Zombies verfolgt oder von in die Gegenwart zurückgekehrten Sauriern zerfleischt zu werden. Natürlich goutieren nicht alle Kinobesucher solche Formen von Unterhaltung, aber das steht auf einem anderen Blatt.

Der Horrorfilm soll auch nicht den Mittelpunkt dieser Überlegungen bilden. Das Genre macht nur besonders anschaulich, wie Film sich der unterschiedlichsten Mittel bedienen kann, um sich zu artikulieren. Er stellt in gleicher Weise wie die Literatur oder die Malerei eine künstlerische Ausdrucksform dar. Seine Wirklichkeiten sind Inszenierungen wie die anderer Künste, auch wenn der ihm mögliche visuelle Realismus leichter als „Abbildung“ oder Verdoppelung eines „Wirklichen“ verkannt werden kann. Wie Kunst überhaupt, setzt er sich im Horizont seiner Zeit tendenziell mit allen Aspekten des menschlichen Lebens auseinander und versucht sie darzustellen und zu deuten. Vielleicht ist die

Filmkunst dem Thema „Sterben“ sogar näher als andere Ausdrucksweisen. Ein verschiedener Regisseuren zugeschriebenes Bonmot lautet, Film sei die einzige Kunstform, die es erlaube, dem Tod tatsächlich (hinter und unabhängig von der Inszenierung) bei der Arbeit zuzuschauen.

Aber zurück zu den filmischen *Inszenierungen* des Sterbens. Es ist sicherlich etwas übertrieben, wollte man behaupten, es gäbe kaum einen Film, in dem nicht (wie im richtigen Leben) irgendjemand stirbt. Andererseits gibt es Filmgenres vom Actionfilm über den Thriller bis zum Western, in denen der Tod von Menschen sich häuft und an der filmischen Tagesordnung ist. Man könnte durchaus auch darlegen, dass und inwiefern ein „Sterbehorizont“ selbst in Filmen vorhanden ist, in denen niemand stirbt: Jede Erzählung über das Leben steht unter dem allen Menschen zumindest implizit immer präsenten Vorbehalt eines in jedem Moment möglichen Erzählungsabbruchs durch den Tod. Für das Kino gilt jedoch ungeachtet seiner Inhalte, also auch dann, wenn es Sterben und Tod thematisiert, ein „Fiktionsvertrag“: „Der ‚Fiktionsvertrag‘ garantiert, dass jeder das Kino wieder heil verlassen wird, egal wie grausam oder erschütternd das Geschehen auf der Leinwand war und wie sehr es die eigenen Gefühle aufzuwühlen verstand.“³ Wir sterben (noch) nicht, wenn wir uns im Kino mit dem Lebensende konfrontiert sehen, sondern wir begegnen dort, wie gesagt, *Inszenierungen*

² Vgl. z. B. die Diskussion um die Existenz der sogenannten „Snuff-Filme“, als deren aktuellste und widerwärtigste Variante die Hinrichtungsvideos extremer politischer Gruppen betrachtet werden können. (<http://de.wikipedia.org/wiki/Snuff-Film> [Abruf: 22.01.2015]).

³ Josef Lederle, Alles wird gut. Zur Darstellung des Todes in Hollywoodfilmen, in: Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöller (Hg.), Handbuch Theologie und populärer Film. Band 1, Paderborn u. a. 2007, 269–283, hier 282. Den Begriff „Fiktionsvertrag“ hat Lederle von Karsten Witte übernommen. Vgl. Ernst Karpf (Hg.), Kino und Tod. Zur filmischen Inszenierung von Vergänglichkeit, Marburg 1993, 51.

des Sterbens. Als Inszenierung verbinden sie theoretische Auffassungen (weltanschaulicher, theologischer, ideologischer Natur), Emotionen schaffende Strategien (Besetzung, Bildgestaltung, Dramaturgie usw.) und allgemein entschlüsselbare Sinn-elemente (Symbole, Bildanalogien, lyrische Versatzstücke usw.), um Erlebnisse hervorgerufen, Positionen zu vertreten und Diskurse sowie Auseinandersetzungen über das Gezeigte anzustoßen. Die nachfolgende skizzenhafte Typologie filmischer Inszenierungsstrategien des Sterbens versucht vier Grund-Typen solcher Strategien zu charakterisieren, Beispiele für sie zu benennen und deren Intention und Wirkung zu beschreiben.

1 Menschen müssen sterben

Ungeachtet der immer neu vorgebrachten Proteste und Auflehnungsgebärden gegen die *conditio humana*, die sich durch die Jahrhunderte in Dokumenten der verschiedensten Kulturen finden lassen, wurden Sterben und Tod immer auch als etwas Unvermeidliches, Selbstverständliches und zum Leben Gehöriges verstanden. Diese Selbstverständlichkeit ist heute nicht allein deshalb schon als ideologisch zu verdammen, weil es ein „normales“ Sterben aus Sicht der Sterbenden vielleicht nicht gibt. Andererseits belegt etwa Philippe Ariès große Studie „Geschichte des Todes“⁴, wie unterschiedlich, aber auch wie ruhig und beherrscht der Umgang mit Sterbenden und dem Tod, eingebettet in naturbezogene, religiöse oder philosophische Entwürfe, gedacht und gelebt werden kann.

Im Kino gibt es Resonanzen dieser Gelassenheit in Historienfilmen, Familienepen und bis in den Kinderfilm hinein, wo alte Menschen, hier meist Oma oder Opa, friedvoll im Kreis der Familie sterben. Die Trauer wird nicht zwangsläufig relativiert, gleichzeitig aber wird signalisiert: So ist das mit dem Leben, und das ist auch in Ordnung so.

Diese Sicht hat affirmative, utopische und realistische Elemente. Wir wissen, dass das Sterben in Wirklichkeit oft ganz anders aussieht, aber wir verbergen dieses Wissen im Kino routiniert in Bildklischees und schönen (auch beschönigenden) Formen. Nur zu gerne lassen wir uns deshalb von einem Film wie „Vier Leben“⁵ die Angemessenheit und Glaubwürdigkeit einer versöhnlichen und einvernehmlichen Einbettung unseres Lebens in die großen Zusammenhänge der Natur bestätigen. „Vier Leben“ zeigt den Alltag von Menschen in einem entlegenen Dorf in Kalabrien, wo die Zeit still zu stehen scheint. Köhler bauen einen Meiler auf, ein Zicklein wird geboren, ein großer Baum wird gefällt, ein alter Mann stirbt. Viel mehr geschieht nicht. Der Tod erscheint in dieser Szenerie so unspektakulär und natürlich, wie das unspektakuläre Geschehen im Dorf und in den Bergen, die es umgeben. Das inszenatorische Ziel des Films ist es, die Größe und Schönheit des menschlichen Lebens zu behaupten, ohne eine falsche Idylle zu entwerfen. Auf den großstädtischen Betrachter mag der Film mit seinen archaischen Schwarzweißbildern dennoch retrospektiv, nostalgisch und unglaublich wirken. Falsch muss die Perspektive von „Vier Leben“ deshalb nicht sein.

⁴ Philippe Ariès, *Geschichte des Todes*, München 1982.

⁵ *Vier Leben (Le quattro volte)*. Regie Michelangelo Frammartino. Italien, Schweiz, Deutschland 2010. www.vier-leben-derfilm.de.

Auch Filme, die in einem uns vertrauteren und moderneren Milieu spielen und das Sterben mit viel drastischeren Bildern ins Bewusstsein rücken, wie es „Halt auf freier Strecke“⁶ tut, können sich der Tragik des Sterbens stellen, ohne grundsätzlich anzuklagen. Wir erleben die letzten Lebensmonate von Frank, einem Familienvater mit zwei Kindern, bei dem ein inoperabler Gehirntumor diagnostiziert wird. Trotz aller Verwerfungen in der Familie zeigt der Film ein bewusst wahrgenommenes und liebevoll begleitetes Sterben, das die Schrecken dieses Schicksals zumindest moderiert⁷ und in eine gewisse „Normalität“ einzubetten versucht.

Die Verfilmung des autobiografischen Buches „Das Ende ist mein Anfang: Ein Vater, ein Sohn und die große Reise des Lebens“⁸ mit Bruno Ganz als Tiziano Terzani schließlich bettet das Sterben des an Krebs erkrankten Protagonisten in dessen breit erzählte Lebenserinnerungen und durch östliche Philosophie und Lebensweisheit bestimmte Reflexionen ein. Das Verhältnis von Realismus und Metaphorik erscheint

genau umgekehrt wie in „Vier Leben“: Naturbilder werden zu Illustrationen und bloßer Kulisse für gedankliche Konzepte. Die Wirkung von Buch wie Film liegt hier in der Authentizität der Äußerungen und Reflexionen eines Menschen, der sein Sterben und seinen Tod als winziges Teilelement in einem größeren Sinngehalt akzeptieren kann.⁹

2 Das selbst bestimmte Sterben

Die beschriebene Akzeptanz des eigenen Schicksals ist nicht mehr selbstverständlich. Unsere Gesellschaft diskutiert offen das Recht auf ein selbst bestimmtes Ende des eigenen Lebens, das sich zwangsläufig aus der Autonomie des Subjektes ergebe.¹⁰ Auch im Kino wird diese Thematik in verschiedensten Facetten von der Sterbehilfe bis zum kühl geplanten Suizid immer wieder beschrieben und zur Diskussion gestellt.

„Million Dollar Baby“¹¹, auf den ersten Blick als Hollywood-Erfolgsgeschichte ei-

⁶ Halt auf freier Strecke. Regie Andreas Dresen. Deutschland 2011. <http://halt-auf-freier-strecke.pandorafilm.de>.

⁷ Eine ganz andere Option nahm der Schriftsteller Wolfgang Herrndorf wahr, der bei vergleichbarer Diagnose nach einer „Exit-Strategie“ suchte und sich schließlich erschoss. Zu Dresens Film schreibt er in seinen Aufzeichnungen „Arbeit und Struktur“ im Eintrag vom 17.11.2011: „Geschichte eines Mannes mit Hirntumor, die mich, wie ich dachte, nachdem ich den Trailer gesehen hatte, kaltlassen würde. Zu weit ab vom eigenen Erleben.“ Was sich als nicht zutreffend erweist, als er den Film anschaut.

⁸ Das Ende ist mein Anfang. Regie Jo Baier. Deutschland 2010.

⁹ Hierher gehören auch die zahlreichen Filme, die mit der Metapher der Lebensreise arbeiten, u. a. „Knocking on heaven's door“ (1997), „Marias letzte Reise“ (2005), „Das Beste kommt zum Schluss“ (2007), „Blaubeerblau“ (2011), „Now is good – Jeder Moment zählt“ (2012) oder „Hin und weg“ (2014).

¹⁰ Vgl. hierzu die umfassende (und hoch polemische) Artikelserie „Aufruhr im Zwischenreich“ von Daniele Dell'Agli auf <http://www.perlentaucher.de>, der sich im letzten Teil „Helle Tunnel, dunkle Lichtungen“ auch ausführlich mit Filmen auseinandersetzt: <http://www.perlentaucher.de/essay/helle-tunnel-dunkle-lichtungen.html> [Abruf: 22.01.2015]. Eine wichtige Referenz für Dell'Agli ist Denys Arcands Sterbedrama „Invasion der Barbaren“ (Les invasions barbares) von 2003.

¹¹ Million Dollar Baby. Regie Clint Eastwood. USA 2004.

ner Frau angelegt, die vom erfahrenen Boxtrainer Frankie angeleitet eine viel versprechende Karriere beginnt, wird zur Tragödie. Nach dem hinterhältigen Schlag einer Gegnerin fällt Maggie so unglücklich auf einen Boxschemel, dass sie sich den Halswirbel bricht. Vollständig gelähmt sucht sie nach Wegen, sich das Leben zu nehmen. Ihr Trainer Frankie, der erkennt, dass es ihr fester Wille ist, zu sterben, stellt schließlich die lebenserhaltenden Systeme ab und spritzt ihr eine Überdosis Adrenalin.

Während „Million Dollar Baby“ eine Geschichte individueller Entscheidungen erzählt und trotz bejahender Tendenz noch offen lässt, ob er die Entscheidungen von Maggie und Frankie für richtig hält, stellt „Das Meer in mir“¹² einen emotional aufgeladenen Diskurs darüber dar, ob es ein Recht auf einen selbst bestimmten Tod gibt. Amenábar verfilmt die authentische Geschichte des Spaniers Sampedro, der versuchte, vor Gericht das Recht auf aktive Sterbehilfe durchzusetzen. Als er damit scheitert, verwendet er von Freunden besorgtes Gift, um sich zu töten, dokumentiert seinen Tod mit einer Kamera jedoch so, dass niemand deswegen strafrechtlich belangt werden kann und sein Tod als seine eigene, freie Entscheidung erscheint.

Fast dokumentarisch in seiner Nüchternheit und formalen Strenge wirkt dagegen Michael Hanekes Spielfilm „Liebe“¹³, der die Geschichte eines alten Ehepaares schildert. Als die Frau bettlägerig wird und sich ihr Zustand immer weiter verschlimmert, pflegt der Mann sie liebevoll, muss sich allmählich aber eingestehen, dass sie

so nicht länger leben will. Schließlich erstickt er sie mit einem Kissen, wohl auch, weil er selbst die Situation nicht mehr erträgt. Wenig später folgt er ihr in den Tod nach.

Gemeinsam haben diese Filme Szenarien, die eine wie auch immer erfolgreiche Selbsttötung oder Tötung eines Menschen von einem Extremum her begründen: Es gebe Situationen (vor allem auch Erfahrungen von Schmerzen und dem Verlust der menschlichen Würde), in denen es gerechtfertigt sei, ein Leben zu beenden.¹⁴

3 Der Sinn des Sterbens liegt im Opfer

Eine der krassesten filmischen Darstellungen vom Leiden und Sterben eines Menschen findet sich in Mel Gibsons „Die Passion Christi“¹⁵. Gibson betreibt eine fragwürdige Ideologisierung des Sterbens, die das konkrete Leid des Opfers mit der Behauptung eines höheren moralischen wie heilsgeschichtlichen Sinns begründet: Der Tod Jesu habe schließlich die Erlösung aller Menschen bewirkt. Selbst wenn man diese Aussage vielleicht opfertheologisch klärend einordnen könnte, bleibt der ideologische Überhang des Films mit Händen zu greifen: Er bedient sich bewährter Überwältigungsstrategien, die der Reflexion keinen Raum mehr lassen. Das vertraute Motiv vom Einen, der sich zum Wohl aller opfert, wird hier durch metaphysische Überhöhung jeder Kritik entzogen. Die Parallelen zu Propagandafilmen jeglicher

¹² Das Meer in mir (Mar adentro). Regie Alejandro Amenábar. Spanien/Frankreich/Italien 2004.

¹³ Liebe (Amour). Regie Michael Haneke. Deutschland 2012. <http://www.liebe.x-verleih.de>.

¹⁴ Eine vergleichbare Argumentation findet sich in zahlreichen Kriegsfilmen, wenn ein schwer verwundeter Soldat einen Freund oder seine Kameraden bittet, ihn zu töten.

¹⁵ Die Passion Christi (The Passion of the Christ). Regie Mel Gibson. USA 2004.

Couleur, die das Sterben für welche Ziele auch immer instrumentalisieren, sind unübersehbar.

Zweifellos stellt der Opfertod Jesu eine Inszenierungsfolie dar, die bis in trivialste Unterhaltung hinein immer wieder genutzt wird, um Leiden und Sterben zu beschönigen, zu rechtfertigen oder mit Pathos aufzuladen. Andererseits gibt es ein bewusstes Opferhandeln jenseits filmischer Klischees ja tatsächlich: Menschen nehmen den eigenen Tod in Kauf, um einer Sache zu dienen oder um anderen zu helfen. Erst jüngst hat „Am Sonntag bist du tot“¹⁶ gezeigt, wie ein an eine individuelle Entscheidung rückgebundenes Opfer Aussagekraft gewinnt und glaubwürdig als Nachfolge Jesu verstanden werden kann. Der irische Priester, der sich hier dem von einem Missbrauchsoffer angekündigten (und „unverdienten“) Tod stellt, bleibt nicht nur sich selbst treu, sondern stirbt auch für eine religiöse Überzeugung, deren zentrale Inhalte eine massive Kritik an den kirchlichen Institutionen darstellen, die sie zu vertreten behaupten.

Auch wenn der Protagonist in „Gran Torino“¹⁷ aus einem katholisch sozialisierten Umfeld stammt und am Ende auf den Opfertod Jesu angespielt wird, kann der Film als Beispiel dafür dienen, dass selbstlose Opfer und damit die Annahme des eigenen Todes keine spezifisch religiöse Verhaltensweise darstellen.¹⁸ Walt Kowalski, der als grantelnder Fremdenhasser eingeführt wird, wandelt sich zu einem

Menschen, der sich für das Recht anderer einsetzt. Indem er sich einer Gang von Kriminellen stellt, führt er nicht nur deren Verhaftung herbei, sondern sichert vor allem einer Familie asiatischer Einwanderer, mit der er sich angefreundet hat, eine bessere Zukunft.

Wer sich opfert, stirbt vor der Zeit und er stirbt in einem ganz anderen Sinn selbstbestimmt als jemand, der seinem Leben aufgrund einer persönlich unerträglichen Situation ein Ende setzt. Fast zwangsläufig werden Sterben und Tod in diesem Horizont zu einem (politischen, religiösen oder existenziellen) Statement. Die besprochenen filmischen Inszenierungen zeigen, dass darin ebenso eine Chance wie eine Gefahr liegt: Opferbereitschaft zeigt die Größe des Menschen, kann aber ebenso ideologisch missbraucht werden.

4 Die Abschaffung des Todes

Während die moderne Gesellschaft über Suizid, Sterbehilfe, Sterbebegleitung und einen menschenwürdigen Tod diskutiert, träumt eine technische Avantgarde, die vor allem im Bereich der Künstliche-Intelligenz-Forschung in den USA und in Japan angesiedelt ist, von der Abschaffung des Todes. Das Sterbenmüssen wird in seiner natur- und schicksalhaften Notwendigkeit in Frage gestellt und erscheint als etwas, das die Menschen in naher Zukunft nicht

¹⁶ Am Sonntag bist du tot (Calgary). Regie John Michael McDonagh. Irland/Vereinigtes Königreich 2010. <http://amsonntagbistdudot.de>. Noch viel subtiler ist der Gedanke des Lebensopfers in der Nachfolge Jesu zum Beispiel in „Von Menschen und Göttern“ (Des hommes et des dieux. Regie Xavier Beauvois. Frankreich 2010) in Szene gesetzt.

¹⁷ Gran Torino. Regie Clint Eastwood. USA 2008.

¹⁸ Was hier an „Heldenopern“ möglich ist, zeigen neben Kriegs- oder ausgesprochenen Propagandafilmen beispielsweise auch Filme, die sich mit dem Anschlag vom 11. September 2001 auseinandersetzen. Das Problem ist nicht die Opferbereitschaft als solche, sondern deren Mythisierung.

mehr betreffen wird, weil wir entweder von unserem Körper tatsächlich Abschied nehmen können und auf anderer Basis weiterleben oder es der Medizin gelingt, den biologischen Verfalls- und Alterungsprozess außer Kraft zu setzen.

Auf sehr subtile Weise wird diese Denkwelt in der Dokumentation „Plug and Pray“¹⁹ filmisch problematisiert. Der Computerpionier Joseph Weizenbaum kommentiert kurz vor seinem Tod und mit Rückblicken auf die Erfahrungen seines Lebens Entwicklungen in der KI-Forschung und der Robotik. Der 85-jährige Weizenbaum verkörpert einen Realismus und Pragmatismus, der massive Kritik an einer verfehlten Forschung und dem dahinter stehenden Menschenbild übt. Besonders deutlich wird die Unvereinbarkeit der Positionen, wenn Weizenbaum sich mit Raymond Kurzweil, Director of Engineering bei Google, auseinandersetzt, der behauptet, man könne den menschlichen Geist in wenigen Jahren aus dem sterblichen Körper „auslesen“ oder „herunterladen“. Da man dann ein „Backup“ von sich selbst besitze, könne man jederzeit wiederhergestellt werden, wenn dem Träger dieses Geistes, sei er biologischer oder technischer Natur, irgendetwas widerfahre.

Derartige Träume von der Unsterblichkeit und ihre Metaphorik durchziehen vor allem Science-Fiction- und Fantasy-Filme. Während im Fantasy-Genre eher neomythische Konzepte²⁰ von Wiedergeburt, quasi-göttlichen Wesen oder Übergängen zwischen Welten und Zeiten

zu finden sind, denkt die Science Fiction die Ansätze von KI, Computerforschung und Medizin weiter. In „Avatar“²¹, einem Film, der allein in Deutschland von ca. 12 Millionen Menschen gesehen wurde, sind beide Tendenzen visualisiert. Im Mittelpunkt steht die Geschichte des im Rollstuhl sitzenden Ex-Marines Jake Sully, der als Avatar, d.h. in einem fremden Körper und von seiner Behinderung befreit, unter den Na'vi genannten Bewohnern des Planeten Pandora auftritt. Avatare sind in Computerspielen elektronische Abbilder des Spielers, die keine Ähnlichkeit mit ihm selbst haben müssen. Während etwa in Tad Williams' Romantetralogie „Otherland“²² eine Gruppe reicher Menschen tatsächlich versucht, als komplette elektronische Abbildungen ihrer selbst in einem digitalen Computeruniversum unsterblich zu werden, löst Camerons Film das Problem neomythisch: Der invalide Soldat scheint zwar zu sterben, wird aber in einem neuen Leben als Na'vi wiedergeboren. Seine bislang nur elektronisch projizierte Identität verschmilzt tatsächlich mit einem „wirklichen“ Eingeborenenkörper. Er gehört jetzt zu einer anderen (und besseren) Welt. Interessant ist „Avatar“ vor allem auch deshalb, weil er das technisch gestützte und virtuelle Leben des Avatars Jake Sully in eine neue *Natur* hinein erlöst. Anders als Kurzweil, der im Grund Geist und Materie gnostisch trennt, spekuliert „Avatar“ mit einer neuen Einheit und einem Überstieg von der Technik in eine Welt, in der die Sterblichkeit ihren Schrecken verliert.

¹⁹ Plug and Pray. Regie Jens Schanze. Deutschland 2010. <http://www.plugin-pray.de>.

²⁰ Vgl. hierzu: Linus Hauser, Kritik der neomythischen Vernunft. Bd. 1 und 2, Paderborn 2004 und 2009.

²¹ Avatar – Aufbruch nach Pandora. Regie James Cameron. USA 2009. <http://www.avatar-derfilm.de>.

²² Tad Williams, Otherland. 4 Bände, Stuttgart 1998 ff.

Weit weniger spekulativ, sehr viel lebenspraktischer und vor allem auch theologisch²³ deutbar setzt sich Peter Weirs Film „Fearless“²⁴ mit der Frage der Unsterblichkeit auseinander. Der Architekt Max Klein glaubt sich im Angesicht des Todes, als das Verkehrsflugzeug, mit dem er auf dem Weg nach Houston ist, notlanden muss. Wider Erwarten überlebt er das Unglück und glaubt von diesem Moment an, unverletzlich zu sein: Wenn ihm selbst in dieser extremen Situation nichts passiert ist, dann kann ihm überhaupt nichts mehr passieren. Er agiert von da an,

als ob er „unsterblich“ geworden sei und einen den anderen Menschen überlegenen Status erreicht habe. Er entfremdet sich zunehmend dem gewöhnlichen Leben. Erst als eine weitere Überlebende, mit der er sich angefreundet hatte, ihm unmissverständlich deutlich macht, dass er mit seinem Selbstbild die Welt der Menschen verlassen hat, erkennt er seine Hybris. Die Anerkennung seiner Sterblichkeit erlaubt ihm die Rückkehr ins wirkliche Leben.

5 Resümee

Die hier vorgestellt knappe Typologie gibt erste Möglichkeiten an die Hand, sich dem Phänomen des Sterbens und des Todes, wie es sich im Medium Film abbildet, spiegelt und gedeutet wird, mit theologischen Schlüsseln zu nähern. Der unter dem Motto „Wir müssen sterben“ dargestellte affirmative Umgang führt in erster Linie zu pastoralen Fragen. Wenn das Sterben Teil des Lebens ist, wenn es zu unserer Natur gehört, dann ist es eine Aufgabe, die Formen für den Umgang mit Sterbenden zu gestalten. Filme zeigen säkulare wie religiöse Modelle dieses Umgangs, müssen aber auch kritisch gelesen werden. Die Tradition und ihre Rituale bergen immer das Risiko eines gedankenlosen „Das ist eben so, da kann man nichts machen“, dessen auch als Betreuungspraxis zu denkende Pauschalierungen Menschen und ihr individuelles Leid übersehen oder übergehen.

Die Forderungen nach einem selbstbestimmten Tod und deren unterschiedliche filmische Darstellungen führen direkt

Weiterführende Literatur:

Ernst Karpf (Hg.), *Kino und Tod. Zur filmischen Inszenierung von Vergänglichkeit*, Marburg 1993. Der Band dokumentiert die Ergebnisse der 10. Arnoldshainer Filmgespräche 1992.

Tabuthema Tod. Präsent in den Medien, verdrängt in der Realität. tv diskurs, hrsg. von der *Freiwilligen Selbstkontrolle Fernsehen*, Berlin, 11. Jahrgang, Heft 41/2007. Themenheft u. a. mit einem sehr instruktiven Artikel „Sterben und Tod im Spielfilm“, der auch im Internet abrufbar ist: http://fsf.de/data/hefte/ausgabe/41/schmidt046_tvd41.pdf.

Johannes Wende, *Der Tod im Spielfilm. Eine exemplarische Analyse*, München 2014. Eingehende Analyse des Themas in vier Kapiteln: 1. Der personifizierte Tod im Spielfilm. 2. Die Toten im Spielfilm. 3. Der Tod in der Dramaturgie. 4. Die Darstellung des Sterbens im Film.

²³ Vgl. hierzu *Matthias Wörther*, Peter Weir. Überschreitungen des Alltags, in: *Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöllner* (Hg.), *Handbuch Theologie und populärer Film*. Band 1, Paderborn u. a. 2007, 231–242.

²⁴ *Fearless*. Regie Peter Weir. USA 1993.

in die ethische und moraltheologische Diskussion. Gerade die Filme, die hier extreme oder kontroverse Positionen vertreten, erlauben eine weiterführende Auseinandersetzung, denn eine der Stärken des Kinos ist sein emotionales Potenzial. Filme können mit Gefühlen und lebensnahen Bildern von Menschen „argumentieren“ und die Konsequenzen einer abstrakten und zwingend erscheinenden ethischen Logik anschaulich vor Augen führen. Was sie auf der anderen Seite auch kritisierbar macht: Gefühlen ist es nicht um Ausgewogenheit zu tun. Das Kino ruft sie hervor, setzt sie unter Umständen aber auch einseitig, täuschend und manipulierend ein.

„Opfer“ ist ein ganz zentraler Begriff des christlichen Glaubens. Seine massive Präsenz nicht nur in Jesusfilmen erfordert eine theologische Anstrengung, um seinen Missbrauch und seine Fehldeutungen zu identifizieren. Im Blick auf den Kinofilm gilt es vor allem, die Ideologiegefährdung und Ideologielastigkeit dieses Konzeptes einer Transzendierung des eigenen Lebens bewusst zu halten. Sich zu opfern, und sei es „für einen guten Zweck“, ist immer eine hoch problematische Handlungsweise, deren Rechtfertigungen durch diejenigen, die sich opfern, und diejenigen, für die sich jemand opfert, nicht selten kaum zu akzeptieren sind.²⁵

Die Sehnsucht nach einer Abschaffung des Todes und damit der Relativierung der menschlichen Sterblichkeit überhaupt

führt schließlich nicht nur zu Fragen einer Auferstehung und eines Weiterlebens nach dem Tod, sondern auch in das Zentrum der Christologie und ihrer anthropologischen Konsequenzen. Wenn der Mensch eine leibseelische Einheit ist, dann ist das Konzept einer Trennung von Körper und Geist, wie sie sich Kurzweil etwa vorstellt, lebensfeindlich, weil irreführend. Allerdings ist die in Chalcedon gedachte Zuordnung von Gott und Mensch und von Geist und Körper in gleicher Weise auch kritisch gegen die massive dualistische Versuchung im Christentum selbst zu richten: Viele Vorstellungen, die sich mit dem Begriff „Seele“ verbinden, könnten Anhänger einer Digitalisierung und Speicherbarkeit menschlicher Identität durchaus als Bestätigung ihrer Konzepte interpretieren. Wie zu sterben ist und was der Tod bedeutet, bleibt nicht nur im Kino eine offene Frage.

Der Autor: Dr. Matthias Wörther, Jahrgang 1955, Germanist und Theologe, leitet die Fachstelle „medien und kommunikation“ (www.m-u-k.de) in München und hat zahlreiche Artikel und Bücher zu medienpädagogischen, theologischen und philosophischen Themen veröffentlicht, u. a. „Q.E.D. – Das kleine Handbuch der Gottesbeweise“. Sein besonderes Interesse gilt den Querverbindungen zwischen Kunst, Philosophie, Theologie und Medien. (Umfassende Bibliografie unter <http://t1p.de/woerther>).

²⁵ Sehr präzise wird diese Frage aktuell in „Kreuzweg“ (Regie Dietrich Brüggemann. Deutschland 2014. <http://www.kreuzweg-derfilm.de>) aufgegriffen, der das Lebensopfer eines jungen Mädchens in einem fundamentalkatholischen Umfeld zum Thema hat.

Birgit Heller

Das gute Sterben ist nicht für alle dasselbe

Interreligiöse und interkulturelle Perspektiven

♦ Wenn es um die Frage eines guten Todes geht, dann kann ein Blick in die Traditionen anderer Religionen sehr hilfreich sein, um zu sehen, wie vielfältig die Ansichten sind. Dadurch wird nicht nur das Verständnis für verschiedene Positionen im eigenen Umfeld erweitert, sondern auch das Nachdenken über persönliche Fragen gefördert. Das trifft für diesen Beitrag nicht zuletzt deshalb zu, weil die Autorin, Professorin für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät in Wien, den Schwerpunkt ihrer Darlegungen auf Therapieverzicht, aktive Sterbehilfe, Todesfeststellung und Organentnahme legt. (Redaktion)

Der Umgang mit Sterbenden und Toten – in der Art und Weise der Begleitung, der Behandlung, der Sterbehilfe, der Feststellung des eingetretenen Todes bis hin zu Fragen der Organentnahme – ist unter anderem davon abhängig, wie die Fragen: „Was ist gutes Sterben?“, „Was bedeutet der Tod?“, „Was passiert eigentlich beim Tod?“ und „Welche Vorstellungen bestehen über das Weiterleben nach dem Tod?“ beantwortet werden. Will man Bedingungen für ein menschliches und menschenwürdiges Sterben schaffen, so ist auf kulturelle und religiös-weltanschauliche Differenzen zu achten. Diese Unterschiede drücken sich am Lebensende in verschiedenen menschlichen Sterbekulturen aus.

Berufsgruppen, die Schwerkranke und Sterbende betreuen, orientieren sich an einer generellen Leitidee guten Sterbens. Sie prägt als Zielvorstellung den Hintergrund ihrer Arbeit. Gutes Sterben ist jedoch nicht für alle dasselbe. Diese Einsicht gilt bereits

für Menschen, die in einem gemeinsamen Kulturraum leben. Sie bietet zunächst ein Korrektiv für die Belastungen, die aus normativen Vorstellungen von einem idealen Tod für Betroffene, aber auch für Professionelle resultieren können. Menschen leben und sterben nicht nach einem Strickmuster. Erweitert um die religiös-kulturelle Perspektive gewinnt die Vorstellung vom guten Sterben viele zusätzliche Facetten. Sie ist Ausgangspunkt der interreligiösen Herausforderung von Palliative Care.¹

Das Sterben von Menschen also findet vor dem Hintergrund unterschiedlicher Vorstellungen und Werte statt. Religiöse bzw. weltanschauliche Orientierung und kulturelle Herkunft eines Menschen sind integraler Bestandteil des gesamten Sterbeprozesses. Mit der Entwicklung der modernen naturwissenschaftlichen Medizin und Medizintechnik haben sich die traditionellen Rahmenbedingungen des Sterbens jedoch weltweit – wenn auch mit

¹ Vgl. Birgit Heller, Kulturen des Sterbens. Interreligiosität als Herausforderung für Palliative Care, in: Andreas Heller (Hg.), Kultur des Sterbens. Bedingungen für das Lebensende gestalten, Freiburg i. Br., 2. erw. Aufl. 2000, 177–192.

großen länderspezifischen Unterschieden – verändert. Diese Veränderungen geben Anlass zu vielfältigen medizinethischen Diskussionen. Die religiösen Traditionen setzen zusätzlich entsprechende Akzente und bieten Impulse, aber auch Herausforderungen für den gegenwärtigen Umgang mit Sterben und Tod. Die folgenden Ausführungen zeigen dies exemplarisch für die Problemfelder Therapieverzicht und Therapieabbruch, aktive Sterbehilfe sowie Todesfeststellung und Organentnahme.

1 Therapieverzicht und Therapieabbruch

Obwohl sich die aktuelle Diskussion hauptsächlich auf die sogenannte aktive Sterbehilfe konzentriert, stellt die Frage des Therapieverzichts bzw. Therapieabbruchs, also der passiven Sterbehilfe, in der Praxis sowohl in ihrer Quantität als auch in ihrer Qualität ein viel größeres Problem dar.² Der westliche Rechtsstandpunkt überantwortet den Verzicht oder Abbruch einer Behandlung der individuellen, autonomen Entscheidung und sieht externe Regelungen nur im Fall der eingeschränkten oder fehlenden Entscheidungsfähigkeit vor. Rechtsauffassungen und ethische Überlegungen beziehen sich aber in vielen Kulturen generell auf die Frage der Zulässigkeit einer Entscheidung des betroffenen Menschen. Das Verfassen von Willenser-

klärungen ist in den meisten Kulturen unüblich. Für viele Patient/inn/en aus nicht-westlichen Kulturen stehen die Prinzipien Autonomie und Selbstbestimmung nicht an erster Stelle. Oft ist es die religiöse Überzeugung, die dem Autonomieprinzip starke Grenzen setzt. So widerspricht etwa der für Judentum und Islam gleichermaßen zutreffende Grundgedanke, dass der Körper nicht Eigentum des Menschen ist, sondern als eine von Gott anvertraute Leihgabe behandelt werden muss,³ dem autonomen Verfügungsrecht. Da auch der Wert der Individualität vielfach dem Zusammenleben nachgeordnet wird, kommt den nächsten Angehörigen in vielen Kulturen eine große Bedeutung in allen Entscheidungsprozessen zu. Der folgende Überblick vermittelt einen Eindruck von der Vielfalt der Positionen, die innerhalb ein und derselben Religion/Kultur und in verschiedenen Religionen/Kulturen vertreten werden.

In der *indischen Hindu-Gesellschaft* gibt es derzeit keine klare Meinungsbildung zum Therapieverzicht bzw. Therapieabbruch. So findet sich beispielsweise die Auffassung, dass die Anwendung lebenserhaltender Maßnahmen im Vorfeld gut zu überlegen ist. Der Abbruch bereits getroffener Maßnahmen kann jedoch als problematisch erachtet werden.⁴ Dem Sterben zuhause wird der Vorzug gegenüber dem künstlich aufrecht erhaltenen Leben gegeben. In den klassischen Texten

² Vgl. Stein Husebø / Eberhard Klaschik, Palliativmedizin, Berlin ³2006, 60.

³ Vgl. Yves Nordmann, Das Ende des menschlichen Lebens. Aspekte der jüdischen Medizinethik, in: Ulrich H. J. Körtner u. a. (Hg.), Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen, Neukirchen-Vluyn 2006, 19–33, hier 19, und Ilhan Ikilic, Wann endet das menschliche Leben? Das muslimische Todesverständnis und seine medizinethischen Implikationen, in: ebd., 165–182, hier 169.

⁴ Vgl. dazu die Stellungnahmen moderner hinduistischer in den USA lebender Swamis in: <http://www.hinduismtoday.com/archives/1988/08/1988-08-08.shtml> (Abruf: 14.11.2007); <http://www.himalayanacademy.com/resources/pamphlets/karmaReincarnation.html> (Abruf: 16.11.2007).

der Ayurveda-Medizin, die in die religiös-philosophischen Vorstellungen der Hindu-Traditionen eingebettet sind, wird deutlich verlangt, die hoffnungslos Kranken sterben zu lassen. Der ayurvedische Arzt ist dazu angehalten, auf die Todesanzeichen zu achten und die medizinische Behandlung daran zu orientieren, gegebenenfalls die Behandlung auch abubrechen. Das Ideal des friedvollen Sterbens steht im Widerspruch zu einem künstlich aufrecht erhaltenen Leben. So kann die prinzipielle Verpflichtung der Ärzte auf Gewaltlosigkeit angesichts moderner Medizintechnik heute in der Weise interpretiert werden, dass nicht aggressiv um die Aufrechterhaltung des Lebens gekämpft werden soll.⁵ Eine besondere Rolle im Umgang mit Krankheit und Tod nimmt die Praxis des Sterbefastens ein, die als radikale Form des Verzichts verstanden werden kann, jedoch nicht mehr zum Bereich der passiven Sterbehilfe gehört. In den Hindu-Traditionen stellt das Sterbefasten unter bestimmten Umständen eine legitime Form des selbst gewählten Todes dar. Sterbefasten ist zwar im Kontext des modernen Selbstmordverbots im heutigen Indien verpönt, wird aber immer wieder praktiziert und teilweise auch ärztlich begleitet.

Die verschiedenen *buddhistischen Richtungen* und buddhistisch geprägten Kulturen weichen in den Fragen des Therapieverzichts und -abbruchs deutlich voneinander ab.⁶ Beispielsweise werden

in Thailand, das sich am Theravāda-Buddhismus orientiert, sowohl der Verzicht als auch der Abbruch lebenserhaltender medizinischer Maßnahmen weitgehend abgelehnt,⁷ hingegen zeigt sich der im Westen lebende tibetisch-buddhistische Lehrer Sogyal Rinpoche diesbezüglich sehr offen.⁸ Er weist darauf hin, dass lebensverlängernde Maßnahmen oder Wiederbelebungsversuche, die nur den Todesprozess hinauszögern, als Störung, extreme Belästigung und Ablenkung empfunden werden können, aber auch die Gefahr mit sich bringen, im Sterbenden unnötiges Festhalten, Ärger und Frustration auszulösen. Der Verzicht auf lebensverlängernde medizinische Intervention und Technologie in der engeren Sterbephase, deren Dauer mit Stunden oder Tagen gemessen wird – also im Endstadium einer unheilbaren Krankheit –, ist nach Rinpoche statthaft. Jedoch kann auch die künstliche Verlängerung der Lebenszeit für einen Sterbenden mit positiver Geisteshaltung durchaus sinnvoll sein. Der Abbruch einer bereits begonnenen Behandlung ist wegen der Nähe zur aktiven Sterbehilfe mit ihren negativen karmischen Folgen weitaus problematischer und wird deshalb von Rinpoche auf intensivmedizinische Maßnahmen eingeschränkt. Angesichts der modernen Entwicklung wird aus buddhistischer Sicht generell ein weiser und von Mitleid geprägter Einsatz der Technologie gefordert, der stets darauf bedacht sein muss, ein Sterben zu

⁵ Vgl. S. Cromwell Crawford, *Hindu Bioethics for the Twenty-first Century*, Albany, New York 2003, 198.

⁶ Vgl. dazu auch Jens Schlieter, *Zwischen Karma, Tod und Wiedergeburt (II). Buddhistische Medizinethik zu Fragen des Lebensendes*, in: Ulrich H. J. Körtner, *Lebensanfang und Lebensende* (s. Anm. 3), 209–229, hier 222 ff.

⁷ Vgl. Pinit Ratanakul, *To Save or Let Go. Thai Buddhist Perspectives on Euthanasia*, in: Damien Keown (Hg.), *Contemporary Buddhist Ethics*, Richmond 2000, 169–182.

⁸ Vgl. Sogyal Rinpoche, *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben*, überarb. u. aktualisierte Neuauflage, Bern 2003, 439 ff.

ermöglichen, das einen spirituellen Fortschritt fördert.

Auch im *Judentum* werden die Fragen, ob eine Behandlung, die das Leben verlängert, unterlassen werden darf oder ob ein Behandlungsabbruch bei Sterbenden zulässig ist, unterschiedlich beantwortet.⁹ Klar ist jedenfalls, dass sich die Diskussion im orthodoxen und konservativen Judentum lediglich auf den Fall einer schwer kranken, sterbenden Person bezieht, deren Tod unmittelbar, d.h. streng genommen (wahrscheinlich) binnen drei Tagen, bevorsteht. Eine Minderheit von orthodoxen Rabbinern vertritt die Auffassung, dass alle medizinischen Ressourcen, die dem sterbenskranken Patienten zur Lebensverlängerung dienen, anzuwenden sind, ausgenommen gefährliche Prozeduren und experimentelle Therapien. Viele Rabbiner haben das Unterlassen bzw. den Abbruch von bestimmten Behandlungsformen in Grenzsituationen für zulässig erklärt. Die Verlängerung des Lebens sei zwar Gebot, eine Verlängerung des Todes im Todeskampf jedoch nicht geboten. Unterschieden wird zwischen der direkten Behandlung der terminalen Krankheit, die abgebrochen werden kann (etwa eine Chemotherapie, Dialyse etc.) und der „natürlichen“ Behandlung, die sich auf die Lebensbedingungen des Patienten bezieht und bis zuletzt aufrecht erhalten werden muss. Unter den natürlichen Behandlungsformen ist vor allem die Versorgung des Patienten mit den fundamentalen Lebensgütern Nahrung, Flüssigkeit und Sauerstoff zu verstehen.

Ausgangspunkt der Debatte im Reformjudentum ist die Auffassung, dass

ein hoffnungslos Kranker auf natürlichem Weg in Würde sein Leben beschließen soll. Obwohl grundsätzlich das individuelle Gewissen des Menschen und somit der Patientenwille ausschlaggebend ist, gibt es dennoch ganz unterschiedliche Positionen dazu, welche Maßnahmen wann abgebrochen werden dürfen. Unter Reformrabbinern herrscht ein breiter Konsens für Behandlungsabbruch in der letzten Sterbephase, wenn also der Tod nur künstlich hinausgezögert wird. Fraglich geworden ist freilich der traditionelle Ausgangspunkt, der unmittelbar bevorstehende Tod einer Person auf dem Totenbett (*goses*), da die Vorstellung eines natürlich Sterbenden von der modernen Medizintechnik überholt ist. So wird eine Reinterpretation der Kategorie *goses* gefordert, nämlich im Sinne eines irreversibel terminal erkrankten Menschen, da die heutige medizinische Realität keine sichere Todesprognose erlaube.

Hintergrund der Überlegungen zum Therapieverzicht im *Islam* ist die Überzeugung, dass das irdische Leben nur vorläufig ist und der Mensch im Tod zu Gott zurückkehrt. Eine Verschiebung des Todes um jeden Preis scheint daher wenig sinnvoll.¹⁰ In der letzten Lebensphase kann die Erfüllung religiöser Pflichten – etwa die Pilgerfahrt nach Mekka – daher wichtiger werden als eine wenig Erfolg versprechende Therapie. Diese Einstellung sollte aber nicht als Fatalismus missverstanden werden, da sich der Mensch immer für sein Handeln vor Gott verantworten muss. Die theologischen Positionen zum Therapieverzicht sind keineswegs einheitlich: So wird die unbedingte Therapiepflicht in

⁹ Vgl. dazu Yves Nordmann, Zwischen Leben und Tod. Aspekte der jüdischen Medizinethik, Bern 2. überarb. Aufl. 2000; ders., Das Ende des menschlichen Lebens (s. Anm. 3).

¹⁰ Vgl. İlhan İkilic, Wann endet das menschliche Leben? (s. Anm. 3), 167.

medizinisch aussichtslosen Situationen am Lebensende eingemahnt, die Zustimmung zu lebenserhaltenden medizinischen Maßnahmen empfohlen oder aber freigestellt.¹¹ Bereits 1981 wurde im Rahmen der Ersten Internationalen Konferenz für Islamische Medizin in Kuweit für den Verzicht auf künstliche Methoden reiner Lebensverlängerung plädiert.¹² Demnach soll auf medizinische Maßnahmen verzichtet werden, wenn dadurch das Sterben eines Menschen verlängert wird. Die rein künstliche Aufrechterhaltung menschlichen Lebens stellt so eine ärztliche Grenzüberschreitung dar. Allerdings ist es aus islamischer Sicht schwierig, einen Behandlungsabbruch zu rechtfertigen, da er als unzulässige positive Maßnahme zur Beendigung des Lebens interpretiert werden kann. Ein Recht auf Sterben gibt es für den gläubigen Muslim jedenfalls nicht.

2 Aktive Sterbehilfe

Die Debatte um die aktive Sterbehilfe ist längst nicht mehr auf die modernen westlichen Gesellschaften beschränkt. Seit den 1980er-Jahren tragen Vertreter aus verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen zunehmend zur weltweiten Euthanasie-Diskussion bei. Auf internationaler Ebene werden die Begriffe (aktive) Euthanasie/„(active) euthanasia“ und „mercy killing“ als Synonyme für aktive Sterbehilfe verwendet. Der kleinste gemeinsame Nenner, der sich in der Euthanasiethematik zwischen den großen religiösen Traditio-

nen der Gegenwart ausmachen lässt, kann in zwei Thesen zusammengefasst werden.¹³

Die erste These lautet: *Das menschliche Leben ist wertvoll*. Der daraus abgeleitete Lebensschutz wird zwar unterschiedlich begründet, stellt aber einen Wert dar, der sich zumeist als Tötungsverbot bzw. Gewaltlosigkeit konkretisiert. Aktive Sterbehilfe wird folglich vom orthodoxen und konservativen Judentum, vom katholischen Christentum, vom Buddhismus und Islam scharf zurückgewiesen. Geringe Spielräume für freiwillige aktive Sterbehilfe unter bestimmten Bedingungen gibt es vereinzelt in der katholischen Theologie, in Zweigen des protestantischen Christentums, im Reformjudentum und in der modernen Interpretation der klassischen Tradition des Hinduismus.

Die zweite These lautet: *Das menschliche Leben ist relativ*. Menschliches Leben ist prinzipiell abhängig und wird in größere Zusammenhänge eingebettet. So hat die Selbstbestimmung des Menschen (in den einzelnen religiösen Traditionen allerdings engere und weitere) Grenzen: Es gibt nur ein abgeleitetes Recht auf Leben und auf Sterben, sei es bezogen auf eine personale göttliche Macht oder auf einen größeren kosmischen Existenzkreislauf, der offen ist für Transzendenz. Genauso hat aber die Machbarkeit des Lebens Grenzen. Die kritischen Perspektiven der Religionen zum modernen Umgang mit Leben und Tod setzen eigentlich an einem Punkt an, welcher der Euthanasiediskussion vorausliegt. Es handelt sich dabei um jene Einstellung zum Leben, die

¹¹ Vgl. ebd., 169f.

¹² Vgl. Islamic Code of Medical Ethics. Kuweit Document of the First International Conference on Islamic Medicine, Kuweit 1401/1981.

¹³ Eine ausführlichere Auseinandersetzung bietet Birgit Heller, *Wie Religionen mit dem Tod umgehen*. Grundlagen für die interkulturelle Sterbebegleitung, Freiburg i. Br. 2012, 196–240.

in letzter Konsequenz den Ruf nach aktiver Sterbehilfe erst laut ertönen lässt. Es ist der Wunsch nach immer mehr Leben, ein irdischer Unsterblichkeitswahn, der eine medizinisch-technische Spirale in Gang gesetzt hat, die das Leben für einen elitären Ausschnitt der Menschheit (häufig in einen unerträglichen Zustand hinein) verlängert und nun im Umkehr Effekt zur Akzeptanz der (Selbst)Entsorgung drängt. Keine religiöse Tradition unterstützt den medizinisch-technischen Fortschritt und die Lebensverlängerung um jeden Preis. Das Leben ist und bleibt endlich, unvollkommen, leidhaft und zerbrechlich und ist dennoch über die kleine irdische Zeitspanne hinaus bedeutsamer Teil eines größeren Ganzen.

3 Todesfeststellung und Organentnahme

Wer den Tod definiert, gibt damit immer auch Antworten auf die Fragen: „Was ist das Leben?“, „Was ist die Essenz des menschlichen Lebens?“ und „Was geht beim Eintritt des Todes verloren?“ Die Betrachtungsweise der modernen, naturwissenschaftlich geprägten Medizin, die sich an wiederholbaren Messergebnissen orientiert, ist nur ein Mosaiksteinchen in der Interpretation von Leben und Tod.

Der Übergang zwischen Sterben und Tod ist – anders als in den modernen medizinischen Todesdefinitionen – in den meisten religiösen Traditionen fließend und nicht punktuell. Niemand wird leugnen können, dass prinzipiell alle Bestimmungen eines Todeszeitpunkts – medizinische eingeschlossen – weithin willkürliche Festlegungen sind, die im Rahmen eines länger dauernden Sterbeprozesses stehen. Das umstrittene Hirntod-Konzept zeigt besonders anschaulich, welche Schwierigkeiten mit der Bestimmung von Leben, Sterben und Tod verbunden sind.

Aus der Sicht der religiösen Traditionen hängt die Einstellung zu Hirntod-Definition und Organentnahme von unterschiedlichen, übergeordneten Standpunkten ab.¹⁴ Entscheidungskriterium einer Ablehnung kann der Respekt vor der Integrität eines sterbenden/toten Menschen sein (eine traditionell jüdische, aber auch im Christentum und im Islam verankerte Perspektive)¹⁵ oder die Auffassung, dass eine derartige Intervention im Sterbeprozess großen spirituellen Schaden verursachen könnte, solange sich Bewusstsein/Seele/Geist nicht vom Körper getrennt haben (eine buddhistische Perspektive)¹⁶. Im Wesentlichen basiert die Kritik an der Hirntod-Definition auf zwei Pfeilern. Zum einen findet sich quer durch die religiösen Traditionen (ausgenommen die Hindu-

¹⁴ Einen Überblick über die verschiedenen Positionen vgl. ebd., 169–195.

¹⁵ Vgl. dazu *Harwig von Wiedebach*, Hirntod als Wertverhalt. Medizinethische Bausteine aus Joas Cohns Wertwissenschaft und Maimonides, Münster 2003, 77; *Ulrich H. J. Körtner*, Hirntod und Organtransplantation aus christlicher, jüdischer und islamischer Sicht, in: *Fuat Oduncu* u.a. (Hg.), Transplantation. Organgewinnung und -allokation, Göttingen 2003, 102–117, hier 104; *Abdulaziz Sachedina*, Hirntod und Organgewinnung, in: *Thomas Eich* (Übers.), Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition, Freiburg i. Br. 2008, 159–169, hier 163.

¹⁶ Vgl. etwa *M. Daishin Morgan*, Gedanken zum Thema Organtransplantation und Sterben, in: *Alfred Weil* (Hg.), Im Spiegel des Todes. Beiträge zu Tod und Sterben aus buddhistischer Sicht, München 1995, 187–190.

Religionen) eine ganzheitliche Sicht des Menschen, die sich gegen eine Reduktion auf das Gehirn wendet. Zum anderen gilt die Trennung der seelisch-geistigen Dimension des Menschen vom Körper in den großen Religionen der Gegenwart und darüber hinaus in den meisten ethnischen Religionen und genauso in den verschiedenen Ausprägungen moderner Spiritualität als eigentlicher Tod des Menschen.

Der kleinste gemeinsame Nenner unterschiedlicher Seelenkonzeptionen quer durch die Kulturen kann darin gefunden werden, die Seele als das zu beschreiben,

was den Menschen beim Ableben verlässt.¹⁷ Dieser Dualismus der Erfahrung und der Sprache muss allerdings nicht zwangsläufig als ontischer Dualismus gedeutet werden. Materie und Geist, Körper und Seele können auch als zwei aufeinander bezogene Seiten derselben Medaille, als Ausdrucksformen derselben Wirklichkeit gedeutet werden.¹⁸ So betrachtet erscheinen auch die Bemühungen der jüdisch-christlich-islamischen Traditionen an einer leib-seelischen Einheit des Menschen festzuhalten in einem neuen Licht. Das Modell der unsterblichen Seele, die in einem unveröhnlichen Gegensatz zur Materie steht, erhält mit der Metapher der leiblichen Auferstehung des Menschen nach dem Tod ein komplementäres Pendant.

Ausschlaggebend für eine befürwortende Haltung zur Organentnahme kann die Absicht sein, das Leben anderer Menschen zu retten. Ein starker Impuls in diese Richtung geht von modernen jüdischen Rabbinern aus. Die Triebfeder dafür ist der große Stellenwert, den das irdische Leben seit jeher im Judentum besitzt. Hauptmotiv der christlichen Befürwortung der Organspende ist ebenfalls die Praxis der Nächstenliebe. Als lobenswerte wohltätige Hilfeleistung wird die Organspende von vielen islamischen Autoritäten bewertet, aus hinduistischer Sicht kann sie sich positiv auf die künftige Existenz des Spenders/der Spenderin auswirken. Aus buddhistischer Perspektive ist es die Bereitschaft, sich selbst zu opfern, die zu einer affirmativen Haltung gegenüber der Organspende führen kann. Die Lebensweitergabe gilt als eine ethisch hoch stehende Handlung. Be-

Weiterführende Literatur:

Ulrich H. J. Körtner u.a. (Hg.), *Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen*, Neukirchen-Vluyn 2006. Einzelne Fachwissenschaftler stellen jüdische, christliche, islamische und buddhistische Perspektiven im Kontext medizinethischer Fragen am Lebensanfang und am Lebensende dar.

Birgit Heller, *Wie Religionen mit dem Tod umgehen. Grundlagen für die interkulturelle Sterbebegleitung*, Freiburg i. Br. 2012. Das Buch befasst sich mit religiösen Todesdeutungen, medizinethischen Fragen am Lebensende und den religiös-kulturellen und spirituellen Dimensionen von Palliative Care. Indem die religiösen und spirituellen Fragen und Vorstellungen im Umgang mit Sterben und Tod in ihrer fundamentalen Bedeutung erscheinen, wird das Sterben von Menschen aus dem medizinisch verengten Kontext herausgelöst.

¹⁷ Vgl. Godula Kosack, Seelenkonzepte in anderen Kulturen, in: Ulrike Krasberg / Godula Kosack (Hg.), „... und was ist mit der Seele?“ Seelenvorstellungen im Kulturvergleich, Frankfurt a. M. 2009, 17–32, hier 28.

¹⁸ Vgl. Harald Walach, *Spiritualität. Warum wir die Aufklärung weiterführen müssen*, Klein Jasedow 2011, 79–81.

tont wird aber, dass dieses Opfer freiwillig und bewusst erbracht werden müsse, um ethisch relevant zu sein. Das schließt auch ein, dass sich Spender/in und Empfänger/in kennen.

Die kontroversiellen Positionen der großen religiösen Traditionen zu Hirntod-Definition und Organentnahme sind Ausdruck des Ringens um den Menschen, um die Solidarität mit den Kranken einerseits und die schützende Unterstützung der Sterbenden andererseits. Alle religiös-spirituellen Traditionen gehen davon aus, dass der Mensch mehr ist als sein Körper (und sein Gehirn). Die Unsicherheit darüber, was beim Sterben mit dem immateriellen Kern (Bewusstsein/Seele/Geist) des Menschen geschieht und in welchem Verhältnis dieser zum Körper steht, gebietet Vorsicht bei allen Eingriffen in den unmittelbaren Sterbeprozess. Das muss nicht zwangsläufig zur prinzipiellen Ablehnung der Organspende führen, wohl aber zu einer kritischen Nachdenklichkeit. Daraus kann sowohl die freiwillige und bewusste Bereitschaft zu Opfer und Hingabe erwachsen als auch die radikale Zurückweisung der Praxis der Organtransplantation, weil sich dieses Geschehen an der Grenze des Lebens der Messbarkeit entzieht.

4 Probleme, Grenzen und Chancen des interkulturell-interreligiösen Zugangs

Wir leben heute in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften, dennoch sind die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, noch längst nicht ausgelotet. Die

Dringlichkeit, auf kulturelle und religiöse Unterschiede von Menschen Rücksicht zu nehmen, ist unbestreitbar und wird in den nächsten Jahrzehnten zunehmen. Der multikulturelle Zugang beinhaltet aber auch Probleme und Grenzen.¹⁹ So hebt die Konzentration auf kulturelle Eigenheiten das persönliche mitmenschliche Engagement, die Verbundenheit im gemeinsamen menschlichen Geschick von Krankheit, Leiden und Tod nicht auf. Die rein deskriptive Information über kulturelle und religiöse Praktiken kann dazu beitragen, bereits bestehende Barrieren zu verfestigen, indem Gefühle der Befremdung und Kuriosität angesichts der „ganz anderen“ Umgangsformen mit Sterben und Tod erzeugt werden. Faktenwissen, das zur Ausbildung von Stereotypen führt, wird zu einer Verständnisbarriere. Es gilt: Kein Individuum ist nur Spiegel einer Kultur oder Religion, daher ist es nicht mit kulturell-religiösen Normen erfassbar. Durch Verallgemeinerung wird die Vielfalt übersehen sowie der dynamische Prozess, in dem sich ein Individuum innerhalb einer bestimmten Kultur entwickelt. Auch die spirituelle Orientierungssuche verläuft in keiner religiösen Tradition notwendigerweise in den vorgeformten Bahnen der institutionalisierten Religion. Die Vorgaben der Tradition bilden nur *eine* Möglichkeit für die individuelle Ausprägung von Spiritualität. In modernen Gesellschaften ist darüber hinaus ein Wechsel zwischen religiösen Angeboten denkbar. Zudem nehmen auch nichtorganisierte Formen von Spiritualität zu. Und ein beträchtlicher Teil der Menschen definiert sich als weder religiös noch spirituell.

¹⁹ Vgl. dazu den wichtigen Beitrag von *Yasmin Gunaratnam*, Kultur ist nicht alles. Multikulturalität und Palliative Care, in: *Birgit Heller*, Wie Religionen mit dem Tod umgehen. Grundlagen für die interkulturelle Sterbebegleitung, Freiburg i. Br. 2012, 256–282.

Generell wenig beachtet wurde bisher die Geschlechterdifferenz im Umgang mit Sterben und Tod.²⁰ Ein Unterschied in den Lebens- und Todeserfahrungen der Geschlechter ist unbestreitbar. So findet sich etwa die (immer noch) einseitig auf Frauen ausgerichtete soziale Verpflichtung zur Fürsorge und Pflege. Pflegende bleiben in der Folge häufig als (meist pflegebedürftige) Witwen zurück. Frauen aber waren (und sind) in den meisten Kulturen für Totenfürsorge und Trauer zuständig und setzen sich – selbst in modernen Gesellschaften, wie Umfragen zeigen – in größerer Zahl als Männer mit Sterben und Tod auseinander. Diese traditionell enge Verbindung mit dem Tod wirkt sich nicht zuletzt in der Tatsache aus, dass Frauen in den verschiedenen Initiativen der modernen Sterbebegleitung genauso wie in der Palliative Care dominieren.

Der Blick auf verschiedene Kulturen und religiöse Traditionen trägt dazu bei, das Sterben von Menschen aus dem engen medizinischen Kontext herauszulösen. Sterben ist genauso wenig eine Krankheit wie Gebären, daher kann der Medizin – wenn überhaupt nötig – nur eine marginale Rolle zukommen; der tragende Boden ist von anderer Art. Ein großer Teil der Menschen, der mit dem Tod konfrontiert ist, stellt Fragen nach dem Sinn, dem Woher und dem Wohin menschlichen Lebens. Die teils ähnlichen, teils stark voneinander abweichenden religiös-kulturellen Deutungen des Todes müssen nicht nur aus der

Distanz und als fremde Anschauungen betrachtet werden. Als menschliche Grundhaltungen können sie sowohl in dem, was sie verbindet, als auch in dem, was sie unterscheidet, zur Auseinandersetzung mit dem Tod anregen, zur Ausdifferenzierung der eigenen Einstellungen beitragen und sie bereichern.

Die Autorin: Geb. 1959 in Salzburg, verheiratet und Mutter von zwei Töchtern; Studien in Philosophie, Theologie, Altorientalistik und „Indologie. Diplomabschluss (1983) und Promotion (1988) in Katholischer Theologie an der Universität Wien; mehrere Studien- und Forschungsaufenthalte in Indien; Habilitation für Religionswissenschaft (1998) an der Fakultät für Sozial- und Geisteswissenschaften der Universität Hannover; seit 1999 Professorin am Institut für Religionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; Konsulentin am Institut Palliative Care und OrganisationsEthik der IFF-Fakultät der Universität Klagenfurt und Lehrbeauftragte im Internationalen Masterstudium Palliative Care (Interreligiöse und spirituelle Dimensionen von Palliative Care). Wichtigste Publikationen: *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*, Wien 1999; *Wie Religionen mit dem Tod umgehen. Grundlagen für die interkulturelle Sterbebegleitung*, Freiburg i. Br. 2012; gem. mit Andreas Heller: *Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse*, Bern 2014.

²⁰ Vgl. dazu beispielsweise Joan M. Merdinger, Women, Death, and Dying, in: Joan K. Parry / Angela Shen Ryan (Hg.), *A Cross-Cultural Look at Death, Dying, and Religion*, Chicago 1996, 1–8 (Reprint); Sally Cline, Frauen sterben anders. Wie wir im Leben den Tod bewältigen, Bergisch Gladbach 1997; David Field u. a. (Hg.), *Death, Gender, and Ethnicity*, London–New York 1997, und Elisabeth Reitingner / Sigrid Beyer (Hg.), *Geschlechtersensible Hospiz- und Palliativkultur in der Altenhilfe*, Frankfurt a. M. 2010.

Michael Rosenberger

„In Wahrhaftigkeit und Mut, Ehrfurcht und Liebe“ (LG 37)

Zum spirituellen und ethischen Verständnis
des (kirchen-)amtlichen Gehorsams

„Versprichst du mir, deinem Bischof, Ehrfurcht und Gehorsam?“ So fragt der Bischof jeden Weiekandidaten vor dem Vollzug der Weihe. Wohlgemerkt: Er fragt jeden einzeln, nicht alle zusammen wie bei den anderen Versprechen. Auch handelt es sich um das einzige Weiheversprechen, das dem Bischof in die Hände gegeben wird. Der Bischof nimmt den Dienst des zu Weihenden „in seine Hände“ – fortan ist er derjenige, der dessen Dienst anleitet und verantwortet – und der Weiekandidat verspricht seinerseits Loyalität, Ehrfurcht und Gehorsam „in die Hand“ des Bischofs, wie wir im Deutschen sagen. Schließlich tut er das nicht mit den Worten „Ich bin bereit“ wie bei den anderen Weiheversprechen, sondern mit dem verbindlicheren „Ich verspreche es.“ Keine Frage also, dass das Gehorsamsversprechen der Weihe in mehrfacher Weise eine besondere Stellung und ein besonderes Gewicht erhält und den krönenden Abschluss der Befragung der Kandidaten durch den Bischof darstellen soll.

Zugleich ist es ohne Zweifel das „schwierigste der Weiheversprechen“ – schwieriger zu verwirklichen selbst als der Zölibat. Ich erinnere mich noch gut an die Exerzitien zu meiner Diakonatsweihe Anfang März 1986. „Niemals hätte ich gedacht, dass mir der Gehorsam einmal so schwer fallen könnte“, sagte uns der Exerzitienleiter damals angesichts fundamentaler

Auseinandersetzungen in seiner Diözese. In der Tat, der Gehorsam kann uns auch an unsere Grenzen führen.

Im Folgenden möchte ich den kirchlichen Amtsgehorsam (und nur diesen) genauer untersuchen. Nach einer begrifflichen Eingrenzung und Definition (1) werde ich zunächst fundamentaltheologisch und ekklesiologisch die Spannung zwischen Gehorsam und Diskurs im Dienst kirchlicher Wahrheitssuche beleuchten (2). Dann werde ich ihn moraltheologisch und sozialetisch in die Spannung zwischen Gemeinwohl und Personwürde stellen (3) und abschließende Folgerungen ziehen (4).

1 Zum Begriff des (kirchen-)amtlichen Gehorsams

Was versprechen Priester eigentlich in der Weihe? Der *Amtsgehorsam* der Geweihten ist einerseits *mehr als der* schlichte *Glaubensgehorsam* der Gläubigen, der sich nur auf die Lehre in Glauben und Sitten bezieht (LG 25). Andererseits geht es im Weiheversprechen nicht um den Gehorsam der Ordensleute, der noch eine zusätzliche Qualität hat, indem er auf die persönliche Vollkommenheit zielt (LG 42; PC 14). Der Gehorsam des Weiheamts umfasst also *weniger als der evangelische Rat des Gehorsams* der Ordensleute, insofern die Ordensoberen auch Weisungen für das

Privatleben ihrer Mitglieder geben können und sollen, der Bischof hingegen über dieses nur so weit verfügen kann, als es mit dem Dienst und der Glaubwürdigkeit eines Amtsträgers zu tun hat. Der Gehorsam der Weihe ist bezogen und beschränkt auf den in der Weihe übertragenen Dienst.

Wenn ich mich also im Folgenden diesem kirchenamtlichen Gehorsam zuwende, über den das II. Vatikanische Konzil anders als über den Glaubensgehorsam der Getauften und den Vollkommenheitsgehorsam der Ordensleute erstaunlicherweise keine Aussagen macht, dann ist es nicht sinnvoll, ausschließlich über geweihte Amtsträger nachzudenken. Es gibt viele Ämter in der Kirche, die nicht mit einer Weihe verbunden sind, aber gleichwohl in erheblichem Maße einen Amtsgehorsam erfordern. Deutlich wird das etwa, wenn von TheologieprofessorInnen und anderen gehobenen Amtsträgern in der Kirche, seien sie Laien oder Priester, haupt- oder ehrenamtlich tätig, vor ihrem Amtsantritt die sog. „Professio fidei“ in einer erweiterten, vom Apostolischen Stuhl vorgeschriebenen Formel verlangt wird.¹ Aber auch wo es nicht ganz so förmlich zugeht wie z. B. bei der Bestellung der Pfarrgemeinderäte oder Kirchenverwaltungsmitglieder, ist ein analoger Dienstgehorsam vorausgesetzt und spiegelt sich in den einschlägigen Bestimmungen für die Übernahme eines solchen Amtes wider. Deswegen spreche ich hier nicht allein vom priesterlichen oder diakonalen Gehorsam, sondern vom (kirchen-)amtlichen Gehorsam allgemein.

Dieser kirchenamtliche Gehorsam entfaltet sich material in drei Bereichen: Im Bereich

- pastoraler Aktivitäten = kirchlichen Handelns (Hirtendienst, Heiligungsdienst)
- von Lehre und Verkündigung = kirchlichen Sprechens (Lehr- und Verkündigungsdienst)
- der Personalführung = kirchlicher Verfügbarkeit (Dienstbereitschaft)

Der letzte Bereich betrifft im Sinne eines einzufordernden Gehorsams nur die Hauptamtlichen. Für Ehrenamtliche ist die Dienstbereitschaft nur eine moralische Verpflichtung, die nicht eingeklagt werden kann. Die anderen beiden Bereiche betreffen hingegen auch ehrenamtliche AmtsträgerInnen der Kirche.

Wie lässt sich der so eingegrenzte amtliche Gehorsam begrifflich fassen? Im klassischen Handbuch „Katholische Moraltheologie“ von Joseph Mausbach und Gustav Ermecke² wird definiert: „Gehorsam ist diejenige Tugend, die den Willen geneigt macht, das Gebot eines Oberen zu erfüllen.“ Und die beiden führen weiterhin aus, dass sich dieser Gehorsam auf das Gebot richte und die Ehrfurcht vor der das Gebot setzenden Person ausdrücke.³ Respekt vor der vorgesetzten Person und Gehorsam gegenüber ihren Geboten seien zwei Seiten einer Medaille.

An diese neuscholastische Definition sind mindestens zwei fundamentale Anfragen zu stellen:

1. Ob Gehorsam immer eine Tugend und Ungehorsam immer ein Laster ist, er-

¹ Dieser Personenkreis wird genannt in CIC can. 833; für die Priesterweihe siehe can. 380, für die Installation eines Priesters in ein pastorales Amt siehe can. 542; der Text der Formel findet sich in AAS 81 (1989), 104 ff. 1169; 90 (1998), 542 ff.

² Joseph Mausbach / Gustav Ermecke, *Katholische Moraltheologie*. Band 2: Die spezielle Moral. Teil 1 – Der religiöse Pflichtenkreis, Münster ¹⁰1954, 297–300, hier: 297.

³ Ebd., 298.

gibt sich nicht von selbst. Es fällt auf, dass die gesamte ethische Tradition seit der Antike in Aufzählung und Behandlung der Tugenden den Gehorsam nicht erwähnt.⁴ Im Unterschied zu den klassischen Tugenden wie der Gerechtigkeit enthält der Begriff Gehorsam nämlich kein inhaltliches Ziel, sondern nur eine formale Bestimmung. Er muss also als „formale“ oder „sekundäre“, man könnte auch sagen: instrumentelle Tugend angesprochen werden⁵ und ist damit genau genommen keine Tugend mehr, da Tugenden per definitionem über jeder instrumentellen Zwecksetzung stehen. Die von Mausbach und Ermecke behauptete Gleichsetzung von Person (Haltung) und Befehl/Befehlsausführung (Handlung) als „zwei Seiten einer Medaille“ gibt es folglich nicht. Haltung und Handlung werden moraltheologisch wohlweislich gut unterschieden!

2. Dass Gehorsam nur die Untergebenen bindet und nicht zugleich die Oberen, ist ebenfalls aus sich heraus nicht einsichtig. Dass auch hier die gesamte Tradition verlassen wird, werde ich im Folgenden zeigen.

2 Gehorsam und die Suche der Wahrheit. Fundamentaltheologische und ekklesiologische Erwägungen

Mit den beiden Anfragen an die Neuscholastik sind die zentralen Linien der weiteren Untersuchung vorgezeichnet. Wir

werden die neuscholastische Definition des Gehorsams hinterfragen müssen. Eine erste Quelle zu diesem Behufe ist die fundamentaltheologische und ekklesiologische Reflexion des kirchlichen Suchens nach Wahrheit.

2.1 Gemeinsame Suche. Die dialogische Struktur des amtlichen Gehorsams

Im Unterschied zu den 1950er-Jahren ist in der heutigen Theologie klar, dass der Gehorsam keine Einbahnstraße von unten nach oben darstellt, sondern wechselseitig vollzogen werden muss: Es geht darum, dass Obere und ihnen Anvertraute beidseitig einander achten und aufeinander hören. In großartiger Weise beschreibt das II. Vatikanische Konzil dieses Wechselverhältnis für die Beziehung zwischen Amtsträgern und (v. a. amtlich tätigen) Laien in LG 37: Die Untergebenen haben das Recht, geistliche Güter zu empfangen; die Pflicht, den Oberen ihre Wünsche und Bedürfnisse mitzuteilen; das Recht, mitunter auch die Pflicht, entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und Stellung ihre Meinung zu sagen – „in Wahrhaftigkeit und mit Mut, Klugheit, Ehrfurcht und Liebe“; sie haben die Pflicht, pastorale und lehrmäßige Anordnungen der Hirten bereitwillig aufzunehmen und für die Oberen zu beten. Umgekehrt, so LG 37, haben die Oberen die Pflicht, die Würde und Verantwortung der Unteren anzuerkennen und zu fördern, deren klugen Rat gerne zu nutzen, ihnen Aufgaben zu übertragen

⁴ Hierzu ausführlich Werner Wolbert, Ist (Un-)Gehorsam eine Tugend?, in: Elisabeth Kapferer / Gertraud Putz / Clemens Sedmak / Mario C. Wintersteiger (Hg.), *Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft. Gedenkschrift für Franz Martin Schmölz* (Salzburger Theologische Studien 52), Innsbruck–Wien 2014, 107–121.

⁵ Zu „Formale Tugend“ siehe Hans Reiner, *Gesinnung und Haltung*, in: *Die Sammlung* 13 (1958), 292–298, hier: 295 f. „Sekundäre Tugend“ bzw. „Sekundärtugend“ siehe Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden*, München 1984, 71.

und im diesbezüglichen Handeln Freiheit geben, sie zur Eigeninitiative zu ermutigen, ihre Eingaben und Wünsche aufmerksam in Erwägung zu ziehen und die gerechte Freiheit im bürgerlichen Bereich sorgfältig anzuerkennen.

Es ist von hoher Bedeutung, dass das Konzil sein Gehorsamsverständnis ausdrücklich – so die Relatio der Kommission – dialogisch anlegt und einen Antrag auf ein monologisch-hierarchisches Gehorsamsverständnis explizit zurückweist.⁶ Für eine sich am Dialog orientierende Gehorsamspraxis nennt das Konzil darüber hinaus auch etliche Früchte, die davon erhofft werden dürfen: Bei den Unterstellten stärkt sie den Sinn für Eigenverantwortung und die Bereitwilligkeit zum Einsatz. Bei beiden, Unterstellten wie Vorgesetzten, bewirkt sie eine leichtere und engere Verbundenheit. Und den Vorgesetzten garantiert das Hören auf die Unterstellten eine größere Urteilskraft in weltlichen und geistlichen Fragen, weil sie so die (Glaubens- und Lebens-)Erfahrung der Unterstellten nutzen.

Ich vertrete die These, dass das, was das Konzil für den Gehorsam der ehren- „amtlichen“ (aber damit eben amtlich tätigen) Laien sagt, analog für die Amtsträger im engeren Sinne gilt: Gehorsam gelingt nur, wenn beide Seiten, Obere wie Untergebene, aufeinander und auf Gott hören. Daher möchte ich folgende (Neu-)Definition vorschlagen: Die Grundhaltung des amtlichen Gehorsams ist die beständige und freie Bindung des eigenen amtlichen Redens und Handelns an die im Dialog miteinander vereinbarten Regeln der Gemeinschaft der Kirche – mit dem Ziel, dass diese Gemeinschaft in ihrer Suche nach der

Wahrheit wachsen und gedeihen kann – aus Respekt vor den anderen Mitgliedern dieser Gemeinschaft. In gläubiger Sicht geschieht diese Selbstbindung aus Ehrfurcht vor Gott und in gleichzeitiger Bindung an ihn und seinen Willen.

Gehorsam ist folglich kein Selbstzweck (und damit auch keine Tugend im ursprünglichen Sinn!), sondern – das hat die moraltheologische Tradition über weite Strecken betont – ein Mittel zum Zweck der Stärkung der (kirchlichen) Gemeinschaft auf ihrer Suche nach der Wahrheit. Zugunsten der Gemeinschaft stellt der Einzelne seine persönlichen Überzeugungen, Präferenzen, Interessen und Bedürfnisse zurück – solange dies nicht gegen seine innersten Gewissensüberzeugungen geht.

2.2 Wahrheit ist kein Monopol. Gehorsam im Kontext der Lehre der *loci theologici*

Nun könnte jemand einwenden, das II. Vatikanische Konzil habe mit seiner Wende vom monologischen zum dialogischen Gehorsamsverständnis einen Fehler gemacht und sich unbedacht der Moderne angepasst. In Wirklichkeit hat das dialogische Gehorsamsverständnis aber eine uralte Wurzel in der klassischen fundamentaltheologischen Lehre der *loci theologici*. Diese Lehre läuft sehr vereinfacht auf eine entscheidende Einsicht hinaus: Es gibt in der Kirche, bezogen auf ihren genuinen Zuständigkeitsbereich Glauben und Sitten, nicht eine einzige, sondern eine ganze Reihe von autonomen Bezeugungsinstanzen der Wahrheit: Da sind Schrift und Liturgie als zwei sehr ursprungsnahe Instanzen, welche die Treue zum Anfang, d. h. zu Je-

⁶ Peter Hünemann, Kommentierung von LG 37, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2, Freiburg, i. Br.–Basel–Wien 2004, 478–481, hier: 478.

sus von Nazaret und zur Botschaft von seiner Auferstehung, garantieren (die Überlieferung im Sinne des Überlieferten). Da sind die eher gegenwartsnahen Instanzen der lehramtlichen Verkündigung und des Konsenses der Gläubigen (*consensus fidelium*, vgl. bes. LG 12), welche die Relevanz kirchlichen Lehrens und Lebens für die Gegenwart garantieren – und ihnen zugeordnet die Theologie als Reflexionsinstanz (die Überlieferung im Sinne des Überlieferns bzw. der Überliefernden). Und da sind schließlich die außerkirchlichen, aber von der Kirche immer anerkannten Bezeugungsinstanzen der Wahrheit in der „Welt“, die „*loci alieni*“, wie sie Melchior Cano nannte: Philosophie, Naturwissenschaften, Kunst und Kultur usw. (die Überlieferung im Sinne des der Kirche von außen Zukommenden).

Es gibt also eine Pluralität von Instanzen inner- und außerhalb der Kirche, die je einen Teil der Wahrheit in Glaubens- und Sittenfragen bezeugen, die aber nur in Verbindung miteinander und im Hören aufeinander das Ganze der Wahrheit zu erkennen vermögen. Nötig ist daher der geduldige, beharrliche, v. a. aber von allen genannten Instanzen ergebnisoffene Diskurs. Die Kirche hat in den 2000 Jahren ihres Bestehens schon oft ihre Position geändert, auch in substanziellen Fragen, und das war gut so, weil es mit guten Gründen und aus Einsicht geschah. Gehorsam gegenüber einzelnen Instanzen in der Kirche kann also nur dann zur Erfüllung kommen, wenn alle in der Kirche zunächst einmal auf Gott hören, der auf vielerlei Weise und in *allen* Menschen zu uns spricht.⁷ Und

wenn sich alle klar machen, dass keiner für sich der Nabel der Welt ist und ein Wahrheitsmonopol besitzt. Ohne ein erhebliches Maß an Demut ist der Gehorsam nicht zu verwirklichen.

2.3 Das momentane Defizit: Fehlende Rechtsstrukturen des Aufeinander-Hörens

Neben der spirituellen Grundhaltung der Demut und der ethischen Grundhaltung von Ehrfurcht und Wahrhaftigkeit bei allen am innerkirchlichen Dialog Beteiligten – Vorgesetzten wie Untergebenen – braucht es aber auch eine rechtliche Verfassung für das konkrete Vorgehen im Falle von Dissensen. Was heißt es denn konkret, dass die Untergebenen die Anordnungen der Oberen bereitwillig aufnehmen sollen? Und was meint es umgekehrt konkret, dass die Oberen den Rat der Unterstellten ernsthaft bedenken sollen?

Darauf gibt der CIC von 1983 bedauerlicherweise keine Antwort. Zwar greift can. 212 die (moraltheologischen) Formulierungen von LG 37 teilweise wörtlich auf. Was aber fehlt, ist eine strukturelle Umsetzung dieser rein moralischen Appelle in konkrete Rechtsverfahren. Es gibt, das beklagt Peter Hünemann⁸ zu Recht, keine Regeln dafür, wie das wechselseitige Hören rein formal und institutionalisiert vonstattengehen soll. Genau diese Gesetzeslücke sät Unfrieden und Zwietracht. Sie untergräbt letztlich den moralisch geforderten dialogischen Gehorsam, weil dieser den Schutz und die Hilfe gesetzlicher Klarstellungen braucht.

⁷ Wenn dieses wechselseitige Hören nicht oder zu wenig geschieht, kann das, was zunächst als Ungehorsam erscheint, der wahre und eigentliche Gehorsam sein, vgl. Werner Wolbert, Ist (Un-)Gehorsam eine Tugend? (s. Anm. 4).

⁸ Peter Hünemann, Kommentierung von LG 37 (s. Anm. 6), 479.

3 Gehorsam zwischen Gemeinwohl und Personwürde. Moraltheologische und sozialetische Erwägungen

Bisher habe ich v. a. die fundamentaltheologische Begründung des dialogischen Gehorsams als auch dessen fehlende kirchenrechtliche Stützung dargelegt. Nunmehr möchte ich in eine vertiefte sozialetische und moraltheologische Reflexion des amtlichen Gehorsams einsteigen. Sie steht v. a. in der Grundspannung von Gemeinwohl und Personwürde.

3.1 Aus Einsicht folgen. Geistesgeschichtliche Grundpositionen

Es mag überraschen, aber in der griechischen Philosophie, etwa in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, ist der Gehorsam kein Thema. Auch die Bibel spricht lange Zeit nur vom Hören (scharma'), nicht aber vom Gehorchen. Darüber hinaus taucht im Neuen Testament wie in der griechischen Philosophie der Begriff *πειθεσθαι* – „aus Einsicht folgen“ – auf (der Wahrheit folgen: Gal 5,7; den Worten folgen: Apg 28,24 u. a.). Der eigentlich für den Gehorsam gebräuchliche Begriff (der aber nicht immer mit „gehorsamen“ übersetzt werden kann!), nämlich *ὑπακούειν* findet sich erst im paulinischen Schrifttum und bezieht sich dort allein auf den Gehorsam gegenüber Gott: Jesus war gehorsam bis zum Tod (Phil 2,7 f.) – ihm sollen wir es gleich tun. Der Gehorsam ist hier ein Strukturmoment des Glaubens,⁹ nicht der Kirchendisziplin.

In den neutestamentlichen Spätschriften hingegen verschiebt sich der Akzent.

Die Haustafeln, die zeitgenössisches Ordnungsdenken aufgreifen, rücken den zwischenmenschlichen Gehorsam in den Mittelpunkt (Eph 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1: Frauen gehorchen den Männern, Kinder den Eltern, SklavInnen den Herren; ähnlich auch in den Pastoralbriefen). Es ist offenkundig, dass das mittelalterliche Ordnen praktisch nahtlos an diese neue Tradition anknüpfen kann: Gehorsam ist Gehorsam gegenüber den familialen, kirchlichen und gesellschaftlichen Autoritäten – um die Ordnung und Stabilität des Gemeinwesens zu bewahren.

Ein Zurechtrücken der Verhältnisse geschieht erst wieder in der Neuzeit, besonders in der Aufklärung. Für Immanuel Kant¹⁰ gibt es keinen in sich stehenden Gehorsam gegenüber weltlichen Autoritäten, denn dieser wäre heteronom. Gehorsam ist für ihn allein aus Einsicht in die ethischen Gesetze der Vernunft zu leisten – nur so verwirklicht der Mensch Autonomie und Freiheit, zu denen er als Vernunftwesen gerufen ist. Innerweltliche Autoritäten können nach Kant folglich nur dann Gehorsam einfordern, wenn sie die Vernünftigkeit ihrer Anordnungen verständlich machen. Der oder die Untergebene folgt ihnen dann nicht aus Unterwerfung, sondern aus Einsicht.

Letztlich ergibt sich aus den Gedanken Kants, welche die griechische und biblische Vorstellung vom Befolgen der Wahrheit aus Einsicht revitalisieren, im Kontext des hier untersuchten kirchenamtlichen Gehorsams eine wechselseitige Rechtfertigungspflicht: Die Unterstellten müssen sich rechtfertigen, wenn sie kirchliche Normen übertreten. Die Oberen müssen sich rechtfertigen, wenn sie Normen auf-

⁹ Michael Theobald, Art. Gehorsam. I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 4 (1995), 358–364, hier 359.

¹⁰ Z. B. GMS AA IV, 440–445.

stellen bzw. einfordern. Einfach zu postulieren, eine Debatte sei beendet, zeugt von mangelnden Argumenten – egal ob ein Oberer oder ein Unterstellter solches tut.

3.2 Zwischen Autonomie und corporate identity. Gehorsam im Fadenkreuz der katholischen Soziallehre

Gehorsam, so hatte meine Definition in Kap. 2.1 gezeigt, ist notwendig, damit das Wohl einer Gemeinschaft verwirklicht und ihr Fortbestehen gesichert werden kann. Insofern manifestiert der Gehorsam in besonderer Weise die vier Grundprinzipien der christlichen Soziallehre. Zugleich unterliegt er diesen Prinzipien der Gerechtigkeit und muss sich an ihnen messen lassen. Schon Thomas von Aquin¹¹ ist diesen Weg gegangen.

– Das *Gemeinwohlprinzip* („unter Wahrung der Würde aller Betroffenen kommt dem Gemeinwohl der Vorrang vor dem Einzelwohl zu“) wäre auf den Gehorsam so zu beziehen: Solange der Unterstellte nicht gegen seine innerste Überzeugung handeln muss oder sein Handeln jemandes Würde missachten würde, kommt dem Gesetz der Gemeinschaft der Vorrang vor dem Urteil des Einzelnen zu. Das Gemein-

wohlprinzip ist also ein starkes Argument für den Gehorsam.

– Das *Personwürdeprinzip* („die Würde aller Betroffenen ist bedingungslos zu achten und zu wahren“) grenzt aber das Gemeinwohlprinzip und damit auch den Gehorsam ein: Niemand kann mit Berufung auf den Gehorsam gezwungen werden, gegen seine *innerste* Überzeugung zu handeln.¹² Selbst wenn er irrt, muss er seinem Gewissen folgen,¹³ um seine *eigene Würde* zu wahren. Ein Zweites kommt hinzu: Niemand darf mit Berufung auf den Gehorsam gezwungen werden, *einen anderen Menschen* zu entwürdigen, d. h. ihn willkürlich oder parteiisch zu benachteiligen.

– Das *Subsidiaritätsprinzip* („alles, was die kleinere soziale Einheit eigenständig tun kann, darf ihr die übergeordnete Einheit nicht nehmen, sondern soll vielmehr die Eigenständigkeit der kleineren Einheit fördern“) ist ebenfalls eher ein Prinzip, das dem Gehorsam Grenzen setzt: So viel Eigenverantwortung und Vielfalt wie möglich, so viel Allgemeinverbindlichkeit wie zur Wahrung der Einheit nötig – das fordert von den übergeordneten Instanzen die größtmögliche Achtung vor der genuinen Kompetenz und Zuständigkeit untergeordneter Instanzen.¹⁴

¹¹ Thomas von Aquin, s.th. II-II qq 104f.

¹² Mit dem Begriff der „innersten Überzeugung“ spiele ich auf Gewissensurteile in einer schweren Materie an, die in großer subjektiver Klarheit gefällt werden.

¹³ Vgl. Thomas von Aquin, De veritate 17,4. Als die deutschen Bischöfe 1998 vom Papst gezwungen wurden, aus dem System der staatlichen Schwangerenberatung mit Ausstellung eines Scheins auszusteigen, weigerte sich Bischof Franz Kamphaus von Limburg nach langem Überlegen mit Berufung auf sein Gewissen. Um von ihm nicht zu verlangen, gegen sein Gewissen zu handeln, übertrug der Papst dann die Zuständigkeit für die Beratungsstellen auf den Weihbischof.

¹⁴ An diese Stelle gehört die bereits seit Jahrzehnten intensiv geführte Debatte, inwieweit der römische Zentralismus nicht den Gehorsam der Kleriker überspanne; vgl. Alois Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung, Einsiedeln 1964, 127–129. Karl Golser, Gewissen und persönliche Verantwortung (Brixener Theologisches Jahrbuch 3), Innsbruck 2012, 51–73, zeigt auf, wie dieser Zentralismus vom Trienter Konzil bis zum I. Vaticanum immer stärker ausgebaut wurde. Selbst Josef Ratzinger habe 1962 gefragt: Müsse man der Kirche „nicht vorwerfen, dass sie in einem Zuviel an Sorge mitunter

– Umgekehrt stärkt das *Solidaritätsprinzip* („AkteurInnen, die untereinander durch die gleiche Situation verbunden sind, sollen einander größtmögliche Unterstützung gewähren, und zwar vorrangig zur subsidiären Unterstützung durch übergeordnete Instanzen“) den Gehorsam: AmtsträgerInnen sollen einander überall dort, wo dies nötig und vereinbart ist, durch ein gleichartiges Vorgehen stützen statt einander durch Eigenwilligkeit auszuspielen und im Extremfall ein Eingreifen übergeordneter Instanzen nötig zu machen. Gehorsam kann auch und gar nicht so selten den Gehorsam gegenüber kollegial vereinbarten Regelungen meinen (wo es Spielräume seitens des Vorgesetzten gibt). Aber auch der Gehorsam gegenüber den Weisungen des Vorgesetzten kann die Kollegialität der Untergebenen stärken, wenn sie sich alle gemeinsam daran halten. Es kann Gemeinschaft zerstören, wenn in einem Dekanat ein einzelner Priester ständiges Alleingänge praktiziert.

Wir haben also zwei Prinzipien, die den amtlichen Gehorsam stärken, nämlich Gemeinwohl- und Solidaritätsprinzip, und zwei, welche die Berufung der Oberen auf

den Gehorsam eingrenzen, nämlich Personwürde- und Subsidiaritätsprinzip. Die Kunst liegt folglich darin, die Balance der vier Prinzipien zu wahren und nicht unter Berufung auf ein einziges eine ungerechtfertigt enge oder weite Auslegung des Gehorsams zu forcieren. Modern gesagt geht es um eine klare und wahrnehmbare corporate identity der Gemeinschaft¹⁵ unter Wahrung der Vielfalt und Eigenständigkeit ihrer Glieder.

3.3 Gott mehr gehorchen als den Menschen. Gehorsam und Gewissen

Spätestens seit den Gräueln des Nationalsozialismus wissen wir, in welche Verirrungen menschlichen Handelns ein falsch verstandener Gehorsam führen kann. Der Mensch ist keine Maschine, die ohne Widerspruch alle Befehle ausführt, mit denen sie gefüttert wird. Er ist vielmehr ein eigenständig denkendes und eine unvertretbare Verantwortung tragendes Wesen.¹⁶

Deswegen haben wir heute ein anderes Bild des Gehorsams als noch vor fünfzig oder hundert Jahren, und LG 37 ist das beste Zeugnis dafür. Der dort beschriebene Gehorsam ist aufrecht und selbstbewusst,

zu viel verlautbart, zu viel normiert [...], dass sie sich hinter äußeren Sicherheiten verschanzt, anstatt der Wahrheit zu vertrauen, die in der Freiheit lebt und solche Behütung gar nicht nötig hat?“ Bereits im Wiederabdruck dieses Textes 1969 in „Das neue Volk Gottes“ und erneut 2010 in den Gesammelten Schriften wird in einer Fußnote hinzugefügt: „Diese Formulierung [...] trifft die gegenwärtige Situation nur noch zum Teil.“ (Josef Ratzinger, *Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche* [1962], in: *Gesammelte Schriften* 8/1, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010, 448–467, hier: 467).

¹⁵ Früher hat man – orientiert am militärischen Gehorsam – von der „*acies ordinata*“, der geordneten Schlachtreihe gesprochen. Dieses Bild des militärischen Gehorsams ist einerseits durch das II. Vaticanum korrigiert worden, andererseits heute im Militär demokratischer Staaten selbst nicht mehr das gültige Leitbild!

¹⁶ Dies gilt unbeschadet der sog. „Milgram-Experimente“ des Sozialpsychologen Stanley Milgram 1963 an der Yale-Universität. Bei allem Erschrecken, wie viele Menschen unter dem Druck von Autoritäten zu unmenschlichen Handlungen fähig sind, brachten die Experimente doch auch zum Vorschein, dass der Befehl der Autorität keinen Automatismus erzeugt. Vgl. hierzu u. a. Hans B. Lüttke, *Gehorsam und Gewissen. Die moralische Handlungskompetenz des Menschen aus Sicht des Milgram-Experimentes*, Frankfurt a. Main u. a. 2003.

nicht unterwürfig und verbogen; er ist wach und aufmerksam, nicht blind und unkritisch; er ist mündig, nicht autoritär; er ist reif und erwachsen, nicht infantil.¹⁷ In der Psychologie ist es heute eine anerkannte Erkenntnis, dass jene am anfälligsten gegen extremistische und zerstörerische Ideologien sind, die nie zur eigenständigen Urteilsbildung angehalten wurden, und dass umgekehrt jene ein stabiles und vernünftiges Verantwortungsbewusstsein entwickeln, deren Gewissen zur Autonomie geschult wurde. „Die Kirche stellt sich immer nur in den Dienst des Gewissens, indem sie ihm hilft, nicht umhergetrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert.“ (Veritatis splendor 64) Wenn das Lehramt diesen Satz ernst nimmt, muss es die Gläubigen mit aller Kraft mündig machen. Die Verkündigung des Evangeliums muss die Gestalt eines Diskurses haben, der das eigene Nachdenken anregt, und nicht einer Belehrung, die nur ein einziges Ergebnis zulässt. Je mehr geschwisterlichen Diskurs es in der Kirche gibt, umso standhafter werden die Gläubigen den Verunsicherungen einer pluralen und tatsächlich oft relativistischen Gesellschaft widerstehen können.

Wenn die Kirche sich mit ihren Normen in den Dienst des Gewissens stellt, wie Veritatis splendor 64 sagt, dann steht freilich ohne Zweifel fest: Die Grenze jedes gesunden Gehorsams ist das Urteil des eigenen Gewissens: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29) – dieser Satz des Simon Petrus vor der höchsten religiösen Instanz seiner jüdischen Religion, nämlich dem Hohen Rat,

ist eines der unaufgebbaren Prinzipien der Moral, wenn sie denn Moral sein will. Niemand kann oder darf seine Verantwortung an eine befehlende Instanz abschieben und sich dann zur Ruhe setzen. Selbst ein irrendes Gewissen bindet den Handelnden, und keine übergeordnete Instanz dürfte jemanden zwingen, gegen diesen Gewissensspruch zu handeln.¹⁸

Natürlich muss darauf hingewiesen werden, dass die Berufung auf das eigene Gewissen mitunter leichtfertig geschieht – in und außerhalb der Kirche. Es ist schon fast Mode, sich bei jeder Abweichung von einer Norm achselzuckend darauf zu berufen, dass das eben das eigene Gewissensurteil sei. Oft ist es das nicht. Denn die christliche Gewissensbildung erfordert, sich mit anders lautenden kirchlichen Überzeugungen „gewissenhaft“ auseinander zu setzen. Gewissensurteile sind Ergebnis eines Ringens, eines langen, mühsamen Prozesses und nicht einer spontanen Intuition.

Deshalb gelten im Falle eines Wissensdissenses im Blick auf amtliches Handeln einige Grundregeln, die ich nur thesenhaft nennen möchte (bei den meisten folge ich dem Exerzitienbuch [EB] des Ignatius von Loyola und den dort aufgestellten Regeln für das rechte Fühlen mit der Kirche; Ignatius spricht dort in Adressierung an die Unterstellten – natürlich ist es berechtigt und nötig, seine Regeln dann spiegelbildlich auf die Kirchenoberen anzuwenden!):

– Sich zunächst der eigenen Indifferenz vergewissern: Bin ich von mir her bereit, die kirchliche Norm anzunehmen, wenn sie sich als vernünftig erweist? (EB 353)

¹⁷ Konrad Hilpert, Art. Gehorsam, III. Theologisch-ethisch, in: LThK³ 4 (1995), 358–364, hier: 361 f.

¹⁸ Vgl. Thomas von Aquin, De veritate 17,4.

– Sich des eigenen Wohlwollens gegenüber den kirchlichen Oberen bzw. den Unterstellten versichern: Bin ich bereit, zunächst einmal den guten Kern und die gute Absicht der kirchlichen Oberen bzw. der Unterstellten wahrzunehmen? (EB 354–360)

– Nach Argumenten zur Verteidigung der Position des Anderen suchen. (EB 361)

– Solange die Zweifel an einem Gebot der Oberen gering sind, diesem Gebot trotzdem folgen.

– Wenn die Zweifel daran stark sind, zunächst den freimütigen und aufrichtigen Diskurs mit KollegInnen und dann mit den Oberen oder Gremien suchen, die in der Sache zuständig sind. (EB 362)

– Die aktuellen theologischen Positionen zu der strittigen Frage studieren und ernst nehmen. (EB 363)

– Im Diskurs eher Fragen stellen als eigene Thesen in den Raum stellen.

– Über besonders schwierige theologische Fragen mit großer Vorsicht reden – insbesondere über jene, welche die Theologie gerade kontrovers debattiert. (EB 366–367)

– Wenn die Zweifel an einem Gebot oder einer Lehre auch nach dem Gespräch mit den Verantwortlichen stark bleiben, in dieser Sache nach Möglichkeit Handlungen unterlassen.

– Wenn das bloße Unterlassen vorgeschriebener Handlungen ebenfalls klar dem eigenen Gewissen widerspricht, dann und nur dann gegen das betreffende Gebot handeln.

– Sich dabei aber der Folgen für die öffentliche Wahrnehmung des eigenen Handelns bewusst sein. (EB 368)

– Die Bereitschaft haben, die Konsequenzen zu tragen und kirchliche Sank-

tionen hinzunehmen. Jede Institution ist darauf angewiesen, ihre wesentlichen Normen durch Sanktionen einzuschärfen und gegen Aushöhlung zu bewahren. Das muss der Ungehorsame akzeptieren, selbst wenn man ihm später zubilligt, dass er Recht hatte (wie etwa die großen Heiligen des Gewissens, Thomas Morus, Franz Jägerstätter u. a.).

3.4 Anweisungen und die Duldung „moderaten“ Ungehorsams

Normen brauchen Sanktionierung – darüber herrscht in der Rechtsphilosophie hinreichend Klarheit. Sanktionen zeigen die Ernsthaftigkeit einer Norm, machen auf ihr Gewicht aufmerksam und warnen vor ihrer Übertretung. Gleichwohl gibt es immer auch einen Spielraum des Gesetzgebers, Normübertretungen dann zu dulden, wenn diese quantitativ und qualitativ in einem überschaubaren Rahmen bleiben. Die Duldung bedeutet nicht ein Gutheißen der Normübertretung, sie nimmt nichts vom Anspruch der Norm weg, manifestiert aber eine gewisse Behutsamkeit im Umgang mit Sanktionen. Das ist erstens ein Gebot pastoraler Klugheit, weil die Einforderung des Gehorsams bis zur fünften Stelle hinter dem Komma schlicht nicht realisierbar ist, zweitens ein Gebot juristischen Augenmaßes, weil eine übertriebene Sanktionierung auch geringfügiger Normen das Gewicht wirklich essenzieller Normen nicht mehr erkennen lässt (Sanktionen sind Marker für das Wichtige¹⁹), und drittens ein Ausdruck des Respekts vor dem Untergebenen, dem man nicht absprechen will, nach sorgfältiger Überlegung zu seiner Gewissensentscheidung gekommen zu sein.

¹⁹ Deswegen unterscheidet schon Bernhard von Clairvaux zwischen lässlichem und verbrecherischem, zwischen leichtem und schwerem Ungehorsam, s. *Bernhard von Clairvaux*, *De praecepto et dispensatione* XI.25 – XIII.34.

Gleichwohl funktioniert das Prinzip der Duldung nur, wenn die NormübertreterInnen ihrerseits bereit bzw. in der Lage sind, Häufigkeit und Intensität der Normübertretung in Grenzen zu halten. Die Duldung „moderaten“, also maßvollen und zurückhaltenden Ungehorsams beruht auf einem unausgesprochenen „Deal“ von Oberen und Untergebenen und soll letztlich das Bestehen einer Norm sichern, nicht untergraben. – Um es an einem alltäglichen Beispiel deutlich zu machen: Wenn ein einziger Schüler ein einziges Mal fünf Minuten zu spät zum Unterricht kommt, wird ein souveräner Lehrer keine Strafe aussprechen. Wenn er aber wöchentlich einmal zu spät kommt oder 20 Minuten oder wenn viele SchülerInnen der Klasse regelmäßig zu spät kommen, wird der Lehrer eingreifen.

Dem von mir so genannten „moderaten Ungehorsam“ der Person entspricht im Recht die „Geringfügigkeit“ der Sache. Wird sie festgestellt, wird ein Verfahren eingestellt oder erst gar nicht begonnen. Damit ist aber auch die Grenze einer Duldung angezeigt: Sobald ein Akt des Ungehorsams die Norm nachhaltig untergräbt, die Materie also nicht mehr geringfügig ist, kann kein Oberer diesen Akt dulden. Eine Normänderung soll moraltheologisch betrachtet nicht durch permanenten Ungehorsam angestrebt werden. Das mag zwar machtpolitisch wirksam sein, ist aber ethisch nicht zu begrüßen. Das ethisch anzustrebende Medium zur Änderung von Normen ist die Kraft des vernünftigen Arguments. Und dieses kann nur über den Dialog zwischen Oberen und Untergeordneten wirksam werden, wie ihn LG 37 fordert. Einvernehmliche und permanente

Reformen, nicht gewaltsame Revolutionen oder der durch Machtwort und Redeverbot konservierte Status Quo sind der Weg Gottes mit seiner Kirche.

Als die Schweizer Bischöfe Anfang Februar 2005 in Rom das Anliegen der Laienpredigt in der Eucharistie vorbrachten, konnten sie zwar weder Papst Johannes Paul II. noch Kardinal Ratzinger davon überzeugen, dass es sich dabei um ein „Geschenk des Heiligen Geistes an unsere Zeit“ handle, wie sie es formulierten. Gleichwohl erreichten sie, dass Kardinal Ratzinger ihnen die Duldung versprach, sofern aus dem Notfall kein Sonderweg werde.²⁰

3.5 Gradualitäten der Verbindlichkeit des amtlichen Gehorsams

Prinzipiell ist der kirchenamtliche Gehorsam immer zu leisten – es gibt keine objektiven Faktoren, die von ihm dispensieren, sondern nur subjektive Gewissensüberzeugungen. Dennoch wiegt der Ungehorsam (unabhängig vom Subjekt, d.h. rein von den objektiven Gegebenheiten her betrachtet) manchmal schwerer und manchmal leichter. Es gibt durchaus objektive Stufungen der Verbindlichkeit einzelner Normen und Gebote. Folgende Faktoren begründen solche größere oder geringere Verbindlichkeit:

– *Ranghöhe des/der Handelnden*: Je ranghöher ein/eine kirchlich Handelnder/Handelnde ist, umso stärker ist er/sie an den Gehorsam gebunden. Das geläufige Sprichwort „Quod licet Iovi, non licet bovi“ mag zwar die machtpolitische Realität beschreiben, moraltheologisch kehrt es sich aber ins Gegenteil um: Quod licet bovi, non licet Iovi!

²⁰ Vgl. Rolf Weibel, Schweiz: Pragmatische Lösung für die Laienpredigt, in: Herder-Korrespondenz 59 (2005), 117–119.

– *Ranghöhe der verpflichtenden Instanz:* Je ranghöher die Instanz ist, die ein bestimmtes Reden oder Handeln einfordert (ihre Zuständigkeit vorausgesetzt!), umso stärker ist der Handelnde an den Gehorsam gebunden.²¹

– *Nähe zwischen verpflichtender und handelnder Instanz/Person:* Je näher sich die beiden Instanzen stehen, umso stärker ist die handelnde Person an den Gehorsam gebunden – am stärksten folglich, wenn verpflichtende und handelnde Person identisch sind.

– *Inhaltliche Ranghöhe der Sache:* Je höher eine Sachfrage inhaltlich in der „Hierarchie der Wahrheiten“ (UR 11) bzw. in der Hierarchie der Rechtsvorschriften steht, umso stärker ist der Handelnde an den Gehorsam gebunden.

– *Intensität des Handlungsausdrucks:*
a) Je mehr jemand in einer Situation aktiv handelt und nicht nur passiv unterlässt, umso stärker ist der Handelnde an den Gehorsam gebunden. b) Je mehr jemand in einer Situation handelt und nicht nur redet, umso stärker ist der Handelnde an den Gehorsam gebunden.

– *Reichweite der Handlung:* Je allgemeiner eine Handlung oder Rede gefasst ist und je mehr Personen sie erreicht, umso stärker ist der Handelnde an den Gehorsam gebunden.

– *Amtlichkeit der Handlung:* Je mehr eine Handlung amtlichen Charakter hat, umso stärker ist der Handelnde an den Gehorsam gebunden.

Diese Überlegungen lassen nun aber zwei weitere Folgerungen zu. Die erste bezieht sich auf die Untergebenen: Je mehr im konkreten Fall der Gehorsam entsprechend den genannten Gradualitäten objek-

tiv gefordert ist, umso gewichtiger müssen die subjektiven Gründe und die subjektive Gewissheit sein, ihn zu verweigern. Und umso weniger kann ein kirchlicher Oberer diesen Normverstoß dulden. Das heißt aber auch: Umso mehr wird der Untergebene mit Sanktionen rechnen müssen.

Umgekehrt ist aber auch klar, dass sich Anforderungen an die Oberen stellen: Je mehr der Gehorsam im konkreten Fall entsprechend den genannten Gradualitäten eingefordert wird, umso gewichtiger müssen die objektiven Gründe dafür sein. Eine sehr weitreichende und fundamentale Gehorsamsforderung braucht stärkere Argumente als eine geringe und wenig grundlegende Forderung. Sich nur auf die eigene Vorgesetztenstellung zu berufen reicht im Sinne von LG 37 jedenfalls nicht aus.

4 Epilog: Die dienende Funktion des Gehorsams

Anders als die Neuscholastik behauptete, ist Gehorsam kein Selbstzweck. Vielmehr soll er dem Zusammenhalt der Kirche und der Glaubwürdigkeit des Evangeliums dienen. Insofern sind die Versprechen der Diakonen- und Priesterweihe, die dem Gehorsamsversprechen vorangehen, wichtiger als dieses: Verkündigung des Evangeliums, Feier der Sakramente, Dienst an den Armen und Notleidenden und Nachfolge Christi im eigenen Leben sind Werte aus sich selbst heraus. Gehorsam hingegen ist nur dann moralisch richtig und sinnvoll, wenn er auf diese Primärziele ausgerichtet ist und ihnen dient. Ob es von daher symbol- und ritualtheoretisch angemessen ist, dass ausgerechnet das sekundäre, dienende

²¹ Dieses Kriterium der Ranghöhe des Befehlenden und das übernächste der Ranghöhe der Sache finden sich schon bei *Bernhard von Clairvaux*, *De praecepto et dispensatione* VII.13 – VIII.18.

Versprechen liturgisch derart massiv herausgehoben wird? Womöglich steht hier noch eine Liturgiereform aus, welche die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die dienende Rolle eines dialogischen Gehorsams angemessen berücksichtigt.

Der Autor: Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, geb. 1962, ist seit 2002 Inhaber des

Lehrstuhls für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Wichtige Veröffentlichungen neben den hier zitierten: Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung, München 2014; Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets, Würzburg 2012; Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005.

Weiterführende Literatur:

Quentin de la Bedoyere, *Autonomy and obedience in the Catholic Church. The future of Catholic moral leadership*, London–New York 2002.

Anton A. Bucher, *Braucht Mutter Kirche brave Kinder? Religiöse Reifung contra kirchliche Infantilisierung*, München 1997.

Karl Delahaye, *Gestaltwandel des Gehorsams*, in: Franz Böckle / Franz Groner (Hg.), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen*, Düsseldorf 1964, 131–141.

Erich Fromm, *Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem*, in: ders., *Über den Ungehorsam*, München 1985, 9–17.

Stephan Goertz, *Parrhesia. Über den „Mut zur Wahrheit“ (M. Foucault) in der Moraltheologie*, Mainz 2011, http://www.moral.kath.theologie.uni-mainz.de/Dateien/Antrittsvorlesung_Goertz_2011.pdf [Abruf: 5.12.2014].

Johannes Gründel, *Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche*. Regensburg 1993.

Bernd J. Hilberath, *Eine Theologie des Gehorsams aus römisch-katholischer Sicht*, in: UNA SANCTA (2006), 103–119.

Karl Hörmann (Hg.), *Verantwortung und Gehorsam. Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik*, Innsbruck 1978.

Gottfried Leder, *Gehorsam, Gewissen und der Dialog. Laienhafte Anfragen und Bemerkungen eines Betroffenen*, in: *Stimmen der Zeit* 137 (2012), 795–806.

Robert B. Louden, *On some Vices of Virtue Ethics*, in: Roger Crisp / Michael Slote (Hg.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997, 201–216.

Jerome B. Schneewind, *The Misfortunes of Virtue*, in: ders., *Essays in the History of Moral Philosophy*, Oxford 2010, 176–201.

Gerhard Stanke, *Freiheit und religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes. Zum Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt*, Frankfurt a. Main 1993.

Walter Raberger

Richard Wagner: „Arbeit am Mythos“

„Lohengrin“ und „Parsifal“ aus theologischer Perspektive

Richard Wagner: ein stabreimender Germane mit ergänzendem Antisemitismus? Dass A. Hitler von den Kulturinszenierungen R. Wagners fasziniert war, spricht nicht gegen die Musik, nur weil ein Wahn-Sinniger darin sein Selbstverständnis geliebt hat! Ebenso wenig sprechen skandalträchtige Inszenierungen der Gegenwart gegen das Kunstwerk, sondern vielmehr für die ökonomische List derer, die sich der Evolutionslogik bedienen, um mit der Erregung das Faszinieren und den Wutreiz zu mobilisieren. Dass R. Wagner anders zu sehen und zu hören ist, darüber ging mir ein Licht auf, als ich in den 14 Bänden seiner geschriebenen Reflexionen las. Wenn Th. W. Adorno in seiner letzten Vorlesung 1969 gesagt hat: „Die Fähigkeit zur Identifikation mit fremdem Leiden ist, ausnahmslos in allen, gering“, dann sind wir in der Mitte „Parsifals“; wenn wir wahrnehmen, dass der Andere oder die Andere in der Reduktion auf ein Daten- und Informationsquantum bestens zu Diensten steht, dann sind wir mitten im „Lohengrin“.

1 Authentizität und Rezeption

Wieder einmal in Bayreuth: die Auffahrt zum „Grünen Hügel“, ein erwartungsvoller Blick auf die Fassade des Festspielhauses, zugleich begleitet vom Unbehagen reflektierender Rationalität, dass man trotz post-

metaphysischer Selbstverortung sich in naiv sakraler Gestimmtheit zu entdecken vermag und zudem gar nicht motiviert ist, diese Gestimmtheit durch Selbstaufklärung zum Verschwinden zu bringen. Es gilt die Frage nach den Bedingungen der Vermitteltheit dieses Faszinosums. Wenn etwa E. Bloch in seinen Ausführungen „Zur Theorie der Musik“ meint, es ließen sich „Wagners Musikdramen auf weite Strecken hin völlig musikhaft – ohne Kenntnis des Textes und seinen allein begründenden Zusammenhang – als [...] Ausspinnungen rein musikalischer Logik erfassen und genießen“¹, so kommt dem eine gewisse Plausibilität zu, ohne freilich damit dem gerecht geworden zu sein, dass R. Wagner die „Integration des mimisch-gestischen, sprachlichen und musikalischen Mediums“² im Sinne hatte. Mit dieser Äußerung ist auch schon die Anschlussstelle für eine problematische Gewichtung der Authentizitätsfrage eröffnet: Was hatte R. Wagner *im Sinn*, und welche *Sinnperspektive* leitet uns in der Beurteilung von R. Wagners Intention? Was bedeutet E. Blochs einmal hingesetztes Diktum: „Wir hören aber nur uns selber“³? Haben wir es hier nicht mit einem dialektisch gestalteten Phänomen zu tun, dass nämlich über die Relevanz oder Irrelevanz der wirkungsgeschichtlichen Dimension lebensweltlicher und kultureller Äußerungen durch den rezipierenden und interpretierenden Adressaten

¹ E. Bloch, *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, Frankfurt a. M. 1985, 192.

² D. Borchmeyer, *Das Theater Richard Wagners. Idee – Dichtung – Wirkung*, Stuttgart 2013, 69.

³ E. Bloch, *Geist der Utopie* (s. Anm. 1), 124.

entschieden wird und dass dieses Rezeptionsgeschehen wiederum im Horizont wirkungsgeschichtlicher Prozesse stattfindet? H. Blumenberg hat dieses Beziehungsverhältnis mit einer subtilen Konfiguration auf den Punkt gebracht: „Die Rezeption der Quellen schafft die Quellen der Rezeption.“⁴ So manche Inszenierungen in Bayreuth mobilisieren die Empörung darüber, dass Aktualisierungen zwar vorgeben, das Authentische der Quellen freisetzen zu wollen, dass solches Kunst-Interesse sich aber eher – nicht zuletzt auch aus markt-orientierten Interessen – der provokations-versierten Selbstinszenierung zu verdanken hat. G. Theißens Empfindlichkeit im Kontext einer textkritischen Hermeneutik wagt jedenfalls eine Feststellung mit den Worten: „Daher gibt es kein größeres Sakrileg in der historischen Wissenschaft als das, fremde Lebenswelten und Erscheinungen zu ‚modernisieren‘ anstatt sie aus ihrem eigenen Kontext und aus sich selbst heraus zu verstehen. Das gilt umso mehr, je größer ein in der Gegenwart verankertes Interesse vorhanden ist[,] aus der Vergangenheit Orientierungen für Gegenwart abzuleiten – und die Vergangenheit im Kontext der Gegenwart zu interpretieren.“⁵

Diese Spannung ist natürlich nicht nur auf dem Arbeitsfeld der Schriftexegese vorzuführen, es geht um die eigentliche Herausforderung der hermeneutischen Methode. Zur Verdeutlichung dessen soll

ein Blick auf den rezeptionsgeschichtlichen Verlauf der Planung und Selbstreflexion R. Wagners bei der Arbeit am Lohengrin-Thema geworfen werden. Die biografische Einordnung ist unkompliziert, zumal wir uns durch die 16-bändige Werkausgabe „*Gesammelte Schriften und Dichtungen*“ (GSD) wie auch durch die „Tagebücher Cosima“ Einblick verschaffen können.⁶ Im Jahr 1845 reiste R. Wagner zu einem *Sommerurlaub* nach Marienbad. In der „Mitteilung an meine Freunde“ lesen wir die Notiz, wie er neben seinen Arbeiten an der Partitur von *Tannhäuser* und am Prosaentwurf der *Meistersinger* zu einem spontanen Interesse an der Lohengrin-Thematik gefunden hat.⁷ Zur Erklärung dessen bietet sich eine Auskunft des Meisters in der Volksausgabe der Schriften an: Es ist ein Paket von Texten, die sich als Quelle für eine Rezeption angeboten haben und in der Betroffenheit des Lesens eine Modifikation des Verstehens freisetzen: „Sorgsam hatte ich mir die Lektüre hierzu mitgenommen, die Gedichte Wolframs von Eschenbach in den Bearbeitungen von Simrock und San Marte, damit im Zusammenhang das anonyme Epos vom ‚Lohengrin‘ mit der großen Einleitung von Görres. Mit dem Buche unter dem Arm, vergrub ich mich in die nahen Waldwege, um am Bach gelagert mit Titurel und Parzival in dem fremdartigen, und doch so innig traulichen Gedichte Wolframs, mich zu unterhalten. Bald regte

⁴ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 21979, 329.

⁵ G. Theißen, Historische Skepsis und Jesusforschung. Oder: Meine Versuche über Lessings garsichtigen breiten Graben zu springen, in: A. Merz (Hg.), *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen*, Göttingen 2003, 327.

⁶ Vgl. dazu die Angaben bei: D. Borchmeyer, *Das Theater Richard Wagners* (s. Anm. 2), 363 (Anmerkungen); vgl. ferner die Angaben bei: B. Millington, *Der Magier von Bayreuth. Richard Wagner – sein Werk und seine Welt*, Darmstadt 2012, 307.

⁷ R. Wagner, *Eine Mitteilung an meine Freunde* (1851): GSD IV (Leipzig 31898), 286: „[...] so ließ es mir aber auch schon keine Ruhe, den ausführlichen Plan des ‚Lohengrin‘ zu entwerfen.“ Die Partitur wurde 1848 (zurückgezogen in Graupa) abgeschlossen, die Uraufführung erfolgte 1850 in Weimar unter der Leitung von F. Liszt.

aber die Sehnsucht nach eigener Gestaltung des von mir Erschauten sich so stark, dass ich, [...] Mühe hatte meinen Drang zu bekämpfen. Hieraus erwuchs mir eine bald beängstigend sich steigernde Aufregung: der ‚Lohengrin‘, dessen allererste Konzeption schon in meine letzte Pariser Zeit fällt, stand plötzlich vollkommen gerüstet, mit größter Ausführlichkeit der dramatischen Gestaltung des ganzen Stoffes, vor mir. Namentlich gewann die an ihm so bedeutungsvoll haftende Schwanensage⁸ durch alle um jene Zeit, vermöge meiner Studien mir bekannt gewordenen Züge dieses Mythenkomplexes, einen übermäßigen Reiz für meine Phantasie.“⁹ Soweit im Erzählstil des sich Erinnerns.

Eigentliche Aufmerksamkeit verdient nun freilich der reflektierende Selbstbezug Wagners zu seinem Angesprochensein durch die Vorlage, zumal die Wahrnehmung des Rezeptionsvorganges im Kontext des leitenden Vorverständnisses. Im Interesse einer Selbstrechtfertigung versucht der Meister sich der Zwiespältigkeit seiner Befindlichkeit zu stellen mit einer ersten Frage: „Ist es mir nun aus dem Innersten meiner damaligen Stimmung erklärlich, warum ich von jenem Versuche so plötzlich und mit so verzehrender Leidenschaftlichkeit auf die Gestaltung des Lohengrins mich warf, so leuchtet mir jetzt aus der Eigentümlichkeit dieses Gegenstandes selbst auch ein, warum gerade er so unwiderstehlich anziehend und fesselnd mich einnehmen musste.“¹⁰ Diese emphatische Äußerung überrascht, möchte man

Wolfram von Eschenbachs sparsame und erst gegen Ende der Parzival-Geschichte aufgeführte Stelle von *Loherangrins* Frageverbot ins Auge fassen:

„dô sprach er: ‚frouwe herzogin,
sol ich hier landes hêrre sîn,
dar umbe lâz ich als vil.
Nu hoeret wes i'uch biten will.
Gevrâget nimmer wer ich sî:
sô mag ich iu beliben bi“¹¹

Interessanterweise wird das Emphatische nochmals dadurch verstärkt, dass R. Wagner anschließend differenzierend bemerkt: „damals, als ich im Zusammenhang mit dem Tannhäuser den Lohengrin zuerst kennenlernte, diese Erscheinung mich wohl rührte, keineswegs mich aber zunächst schon bestimmte, diesen Stoff zur Ausführung mir vorzubehalten, [...] weil die Form, in der Lohengrin mir entgegentrat, einen fast unangenehmen Eindruck auf mein Gefühl machte, fasste ich ihn damals noch nicht schärfer ins Auge. Das mittelalterliche Gedicht brachte mir den Lohengrin in einer zwielichtig mystischen Gestalt zu, die mich mit Misstrauen und dem gewissen Widerwillen erfüllte [...] Erst als der unmittelbare Eindruck dieser Lektüre sich verwischt hatte, tauchte die Gestalt des Lohengrin wiederholt und mit wachsender Anziehungskraft vor meiner Seele auf; [...] dass ich den Lohengrinmythos in seinen einfacheren Zügen, und zugleich nach seiner tieferen Bedeutung, als eigentliches Gedicht des Volkes kennenlernte [...] Nachdem ich ihn so als ein edles Gedicht des sehnächtigen

⁸ Vgl. dazu das Fragment „Wieland der Schmied“ (1850): „[...] bis die Mutter in törichtem Eifer zu wissen begehrte, wer ihr Gatte sei, wonach zu fragen er ihr verboten hatte. Da schwamm der Albenfürst als Schwan durch die Fluten davon [...]“: GSD III, 182.

⁹ R. Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Volks-Ausgabe, München 1911, 115.

¹⁰ Ebd., GSD IV, 288.

¹¹ Zitiert nach: *Wolfram von Eschenbach*, *Parzival*. Eine Auswahl mit Anmerkungen und Wörterbuch von H. Jantzen, Berlin 1957, 107 (825).

menschlichen Verlangens ersehen hatte, das seinen Keim keineswegs nur im christlichen Übernatürlichkeitshange, sondern in der wahrhaftigen menschlichen Natur überhaupt hat, war diese Gestalt mir immer vertrauter, und der Drang, um der Kundgebung meines eigenen inneren Verlangens willen mich ihrer zu bemächtigen, immer stärker [...]“¹²

Es gilt, ein wenig bei dieser Stelle zu verweilen, die uns R. Wagners selbstbezügliche Wahrnehmung eines Rezeptionsaktes vorführt, so etwa punktuell festzumachen an dem mehrmals wiederkehrenden Begriff „*menschlich*“ im Kontext eines vorausgehenden Verstehensinteresses.¹³ Mit dem Anspruch von Bestimmtheit wird der Lohengrin-Mythos als Figuration menschlichen Selbstverständnisses deklariert. So ist „Lohengrin [...] kein eben nur der christlichen Anschauung entwachsenes, sondern ein uraltes menschliches Gedicht; wie es überhaupt ein gründlicher Irrtum unserer oberflächlichen Betrachtungsweise ist, wenn wir die spezifisch christliche Anschauung für irgendwie urschöpferisch in ihren Gestaltungen halten. Keiner der bezeichnendsten und ergreifendsten, christlichen Mythen gehört dem christlichen Geiste, wie wir ihn gewöhnlich fassen, ureigentlich an: er hat sie alle aus den rein menschlichen Anschauungen der Vorzeit übernommen und nur nach seiner besonderen Eigentümlichkeit gemodelt.

Von dem widerspruchsvollen Wesen dieses Einflusses sie so zu läutern, dass wir das rein menschliche, ewige Gedicht in ihnen zu erkennen vermögen, dies war die Aufgabe des neuen Forschers, die dem Dichter zu vollenden übrig bleiben musste.“¹⁴ Unverhohlen stellt sich die Äußerung ein, es müsste die christlich „gemodelte“ *Arbeit am Mythos* um der authentischen Gestalt des Mythos willen revidiert werden. So wird an dem tradierten Punkt angebissen, es sei der Gott Zeus,¹⁵ welcher in instrumentalisierender Weise sich dem irdischen Weibe zuwendet, um sich seiner Liebeserfüllung vergewissern zu können. Hier erkennt R. Wagner schon den „Grundzug des Lohengrinmythos. Wer kennt nicht ‚Zeus und Semele‘? Der Gott liebt ein menschliches Weib, und naht ihr um dieser Liebe willen selbst in menschlicher Gestalt; die Liebende erfährt aber, dass sie den Geliebten nicht nach seiner Wirklichkeit erkenne, und verlangt nun, vom wahren Eifer der Liebe getrieben, der Gatte soll in der vollen sinnlichen Erscheinung seines Wesens sich ihr kundtun. Zeus weiß, dass er ihr entschwinden, dass sein wirklicher Anblick sie vernichten muss; er selbst leidet unter diesem Bewusstsein, [...] er vollzieht sein eigenes Todesurteil [...]“¹⁶ Soweit eine lexikalisch vermittelte Quellenangabe.

Gefragt ist freilich die Rezeptionsgestalt des interpretierenden Zugriffs. Es ist angebracht, B. Millingtons Hinweis auf-

¹² R. Wagner, GSD IV, 288.

¹³ Vgl. dazu: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, 150: „[...] Auslegung ist nie voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen.“

¹⁴ R. Wagner, Eine Mitteilung an meine Freunde (s. Anm. 7), 289.

¹⁵ Vgl. dazu: H. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Wien 1955, 324: „Zeus liebt die thebanische Königstochter S. und erregt Heras Eifersucht. Die Götterkönigin rät S., sich von Zeus zu wünschen, er möge ihr in seiner Göttlichkeit erscheinen. Zeus hat S. die Erfüllung eines Wunsches versprochen und ist nun an sein Wort gebunden. Als er sich der Geliebten unter Donner und Blitz in seiner wahren Gestalt zeigt, verbrennt S. unter dem göttlichen Blitzstrahl [...]“

¹⁶ R. Wagner, Eine Mitteilung an meine Freunde (s. Anm. 7), 289.

zugreifen, dass seit „1849 [...] Wagner auf jeden Fall mit Feuerbachs Gedankenwelt vertraut“¹⁷ gewesen sei. Als Schlüssel für eine Skizzierung von Wagners leitendem Vorverständnis in der Mythosrezeption mag einmal folgendes Zitat aus Feuerbachs Werk ausgewählt werden: „Ich negiere Gott, das heißt bei mir: Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen.“¹⁸ Unter Einbeziehung dieses Denk-Profiles eröffnet sich zweifellos jene Spur, welche einen Blick auf R. Wagners Vorverständnis und Modifikation des Übernommenen freigibt. Der Mythos wird auf die Ebene einer existenzialen Interpretation gebracht. „Wer hatte“ – so R. Wagner – „den Menschen gelehrt, dass ein Gott in Liebesverlangen nach dem Weibe der Erde entbrenne? Gewiss nur der Mensch selbst, der auch dem Gegenstande seiner eigenen Sehnsucht, möge sie noch so hoch hinaus über die Grenze des durch irdisch ihm Gewohnten gehen, nur das Wesen seiner rein menschlichen Natur einprägen kann. Aus den höchsten Sphären, in die er durch die Kraft seiner Sehnsucht sich zu schwingen vermag, kann er endlich doch wiederum nur das Reinmenschliche verlangen, den Genuss seiner eigenen Natur als das Allerersehenswerteste begehren. Was ist nun das eigentümlichste Wesen dieser menschlichen Natur, zu der

die Sehnsucht nach weitesten Fernen sich, zu ihrer einzig möglichen Befriedigung, zurückwendet? Es ist die Notwendigkeit der Liebe, und das Wesen dieser Liebe ist in seiner wahren Äußerung Verlangen nach voller sinnlicher Wirklichkeit [...] Muss in dieser endlichen, sinnlich gewissen Umarmung der Gott nicht vergehen und entschwinden? Ist der Mensch, der nach dem Gotte sich sehnte, nicht verneint, vernichtet?“¹⁹ Ist Gott noch im Menschen zu retten? „Mit seinem höchsten Sinnen, mit seinem wissendsten Bewusstsein, wollte er nichts Anderes werden und sein, als voller, ganzer, warmempfindender Mensch, also überhaupt Mensch, nicht Gott [...] Aber an ihm haftet unabstreitbar der verräterische Heiligenschein der erhöhten Natur; er kann nicht anders als wunderbar erscheinen [...]; Zweifel und Eifersucht bezeugen ihm, dass er nicht verstanden, sondern nur angebetet wurde, und entreißen ihm das Geständnis seiner Göttlichkeit, mit dem er vernichtet in seine Einsamkeit zurückkehrt.“²⁰

Durch die gestellte Frage ist der Prozess der Aufklärung über den *verräterischen Heiligenschein* eingeleitet, tritt dem Menschen schließlich „nur sein eigenes Bild, der sehnsüchtige Mensch, aus dem Meere seiner Phantasie ihm entgegen [...]“²¹. In diesem – durch L. Feuerbach bedingten – Vorverständnis buchstabiert R. Wagner seinen Lohengrin. „Den Charakter und die Situation dieses Lohengrin erkenne ich jetzt mit klarster Überzeugung als den Typus des eigentlichen einzigen tragischen Stoffes, überhaupt der Tragik des Lebensle-

¹⁷ B. Millington, *Der Magier von Bayreuth* (s. Anm. 6), 95.

¹⁸ L. Feuerbach, *Werke* 10, 189; zitiert nach: A. Schmidt, *Ludwig Feuerbach: Anthropologischer Materialismus*, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der Großen Philosophen. Philosophen der Neuzeit II*, Göttingen 1976, 186.

¹⁹ R. Wagner, *Eine Mitteilung an meine Freunde* (s. Anm. 7), 290.

²⁰ Ebd., 296.

²¹ Ebd., 291.

menten der modernen Gegenwart [...].“²² Kurz darauf wird diese Überzeugung als Faktum konstatiert: „In Wahrheit ist dieser ‚Lohengrin‘ eine durchaus neue Erscheinung für das moderne Bewusstsein.“²³ Im Akt der fragenden Selbstvergewisserung geschieht Aufklärung über das Illusorische des Glücks.

Mit dieser Bedeutungstransformation ist R. Wagner, wie seine biografischen Reminiszenzen mehrmals bezeugen, an Grenzen der Vermittlung gestoßen. „Ich gestehe,“ – beteuert er – „dass mich der Geist der zweifelsüchtigen Kritik selbst so weit ansteckte, eine gewaltsame Motivierung und Abänderung meines Gedichtes ernstlich in Angriff zu nehmen.“²⁴ Schließlich war jede Unsicherheit ausgeräumt: „dass der Lohengrin grade so und auf gar keine andre Weise ausgehen könne“²⁵. Eine Zweiweltentheorie – menschliche und göttliche Dimension – wird im Modus des anthropologischen Verstehens reflektiert. „In ‚Elsa‘ ersah ich von Anfang herein den von mir ersehnten Gegensatz Lohengrins, – natürlich jedoch nicht den diesem Wesen fern abliegenden, absoluten Gegensatz, sondern vielmehr das andere Teil seines eigenen Wesens, – den Gegensatz, der in seiner Natur überhaupt mit enthalten, und die notwendig von ihm zu ersennende Ergänzung seines männlichen Wesens ist.“²⁶ Damit war die „Quelle“ auf eine andere Ebene hin rezipiert worden. Dazu wusste sich R. Wagner in seinem Kunstverständ-

nis aufgerufen. In seinen – wohl 1880 verfassten – Gedanken über das Verhältnis von „Religion und Kunst“ wird schon in den ersten Zeilen sein Programm fixiert: „[...] dass da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfasst, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen. Während dem Priester Alles daran liegt, die religiösen Allegorien für tatsächliche Wahrheiten angesehen zu wissen, kommt es dagegen dem Künstler hierauf ganz und gar nicht an, da er offen und frei sein Werk als seine Erfindung ausgibt.“²⁷ Die weiteren Ausführungen können allerdings nicht verdecken, dass R. Wagner der Differenzierung von objektsprachlich präsentierter Narrativität und theologischer Reflexivität nicht gerecht geworden ist.

2 „Es soll kein Geheimnis geben, aber auch nicht den Wunsch seiner Offenbarung.“²⁸

„Nie sollst du mich befragen,
noch Wissens Sorge tragen,
woher ich kam der Fahrt,
noch wie mein Nam’ und Art!“²⁹
(1. Aufzug, 3. Szene)

²² Ebd., 297.

²³ Ebd., 298.

²⁴ Ebd., 297.

²⁵ R. Wagner, Volksausgabe (s. Anm. 9), 148.

²⁶ Ders., Eine Mitteilung an meine Freunde (s. Anm. 7), 301.

²⁷ Ders., Religion und Kunst: GSD X, 211.

²⁸ M. Horkheimer / Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1992, 11.

²⁹ Zitiert nach: R. Wagner, Lohengrin. Textbuch mit Varianten der Partitur. Herausgegeben von E. Voss, Stuttgart 2010, 21.

Der Versuch, etwas auf den Punkt bringen zu wollen, kann mitunter auch in die Falle der unerlaubten Verkürzung tappen, es gibt jedoch nicht wenig Gründe dafür, dass im Frageverbot und in dessen Übertretung die zentrale Sinngestalt des Musikdramas *Lohengrin* zu eruieren ist.

Die Reflexion dieser Sinngestalt wird freilich selbst zum hermeneutischen Problem, zumal sie nur im Kontext von Verstehensbedingungen zu vollziehen ist, welche sich einem lebensweltlich codierten Horizont verdanken. Davon war bereits die Rede bei R. Wagners Rezeption des Mythos, insofern er durch seine an L. Feuerbach angebundene Deutung einen anderen Wirklichkeitsbezug freigesetzt hat, wenn er unterstreicht, dass „dieser ‚Lohengrin‘ eine durchaus neue Erscheinung für das moderne Bewusstsein“³⁰ sei. Dieses Bekenntnis verdankt sich natürlich einer neuen Perspektivität, in welcher R. Wagner jedoch eine Identifizierbarkeit seiner getroffenen Äußerung mit der aus dem Mittelalter bezogenen Mythos-Botschaft zu unterstellen scheint. Mit diesem Problem ist gleichfalls ein *theologisches Unterfangen* konfrontiert, welches davon besessen ist, aus „geschichtlich überkommenen Lebensordnungen“³¹ einen Auftrag zur Reflexion konfligierender Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft ableiten zu können. So könne man einmal davon ausgehen, dass mit der lohengrinschen Figuration des Frageverbots keineswegs eine mittelalterlich-feudale Asymmetrie zwischen dem nicht rechtfertigungspflichtigen Souverän und der in radikaler Abhängigkeit Lebenden iden-

tifiziert werden müsse, sondern dass sehr wohl die Anschlussfähigkeit neuzeitlicher Kategorien wie *Freiheit*, *Selbstseinkönnen* oder *Instrumentalisierungsresistenz* des Subjekts gegeben sei. Bei aller Kürze der Verdeutlichung des Gemeinten soll dies mit Verweis auf M. Horkheimer, Th. W. Adorno und J. Habermas erläutert werden.

In paradigmatischer Weise präsentiert das bereits 1944 von M. Horkheimer und Th. W. Adorno veröffentlichte gemeinsame Werk „*Dialektik der Aufklärung*“ eine sublimen Reflexion der Moderne in den Grenzen der Selbstwiderlegung ihres Programms, zumal in dessen szientistischer und positivistischer Verhinderung einer Selbstaufklärung: „Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen [...] Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig.“³² Noch klingt es als zaghafte Vorwegnahme einer schon orientierungsrelevanten Lebenswelt, wenn es heißt: „die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung. Dieselben Gleichungen beherrschen die bürgerliche Gerechtigkeit und den Warenaustausch.“³³ Noch konnte M. Horkheimer nicht wissen, dass alles, was es gibt, durch eine digitale Codierung in virtueller Mediation vermittelt werden kann, seien es Farben, Töne, Fingerabdrücke, Passwörter, Banküberweisungen, neuronale Informationen, genetische Dispositionen usw., und dazu alles in der elementarsten Reduktion einer 0-1-codierten Informationssequenz. Damit wird alles und jedes identifizierbar, erfassbar und beherrschbar. „Adäquanz“ –

³⁰ Vgl. Anm. 24.

³¹ J. Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik, in: ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a. M. 1985, 41.

³² M. Horkheimer / Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1944, 9 u. 12.

³³ Ebd., 13.

so Th. W. Adorno – „war stets auch Unterjochung unter Beherrschungsziele.“³⁴ Alles ist „abfragbar“, auch die sensibelsten medizinischen Befunde, wenn ein Frage- und Antwortverbot – etwa aus Gründen des Datenschutzes – für den legitimierten Souverän nicht gilt. Die Dreistigkeit und Bedrohlichkeit des Zugriffs auf den codierten „Bürger“ wird erst recht offenkundig, wenn für geheimdienstliche Institutionen beides zugleich gilt: „Es soll kein Geheimnis geben“, und: es muss ein „Geheimnis“ bleiben. Mit der Unterstellung, alle Unhintergebarkeiten personalen Selbstseins in ein szientistisch-positivistisch codiertes System der Lebenswelt übersetzen zu können, wurde begreiflicherweise den Bedenken gegen die Instrumentalisierung des Subjekts der Wind aus den Segeln genommen. Auf dieses Problem ist J. Habermas im Jahr 2001 – im Rahmen einer Christian-Wolff-Vorlesung – in sehr pointierter Diktion zugegangen, wenn er auf die Folgen der Verabschiedung einer „Unterscheidung zwischen Gewachsenem und Gemachtem, Subjektivem und Objektivem“³⁵ aufmerksam macht.

Nach dieser Bezugnahme auf aktuelle Paradigmen einer Lebensführung stellt sich verständlicherweise die Frage ein, inwiefern es hermeneutisch gerechtfertigt ist, in diesem gegenwärtigen Horizont eine Verstehensebene für das Frage-Verbot im Lohengrin-Mythos postulieren zu wollen. Es wäre zweifellos pure Naivität, sich des Gemeinten im bruchlosen Identifizieren mit dem tradierten Mythos vergewissern zu können. Mögen wir nun einmal Scheu empfinden,

die durch Elsa und Lohengrin unterschiedenen Ebenen als dinghaft vorgestellte Welten von Immanenz und Transzendenz auf die Bühne zu zaubern, an *Unterscheidungen* sei aber mitnichten festzuhalten, wenn auch in der Weise einer Reflexionssprache, wie sie beispielsweise N. Luhmann für sein Unterscheiden in „*Religion der Gesellschaft*“ probiert. „Nur im Bereich des Vertrauten, nur in dem Bereich, der (im Unterschied zu Transzendenz) dann Immanenz heißen darf, kann man Beobachtungen machen. Nur hier kann man etwas bezeichnen, kann man etwas in Unterscheidung von allem anderen hervorheben. [...] Das, wovon aber alle Bezeichnungen und alle Unterscheidungen unterschieden sind, bleibt als unmarked space zurück [...] – unbeobachtbar, weil ununterscheidbar.“³⁶

Dieser durch die symbolische Gestalt *Lohengrins* repräsentierte Horizont, der als Zeichen einer nicht in den „Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung“³⁷, einer verhandelbaren Materie, einer nicht einforderbaren Liebe steht, kann nicht in den Koordinaten eines Datenbestandes verortet und „downgeloadet“ werden. Der Horizont ist das Reflexionspotenzial, gleichsam das „ganz Andere“, wodurch „anderes“ als „anderes“ zu denken ist. So wird „Identität [...] nicht zur Instanz einer Anpassungslehre“³⁸, können Personsein und Subjektsein nicht auf dem Markt des Tausches gehandelt und damit nicht instrumentalisiert werden. Wird der Horizont als Deponie von Sachverhalten und Sachwissen missverstanden, ist der Horizont schon „fort“.

³⁴ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975 (1966), 151.

³⁵ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 2005, 85.

³⁶ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*. Hrsg. von A. Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.

³⁷ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, 23.

³⁸ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 34), 151.

Wenn R. Wagner überzeugt war, im *Lohengrin* einen „Typus [...] der Tragik des Lebenselementes der modernen Gegenwart [...]“³⁹ entdeckt zu haben, sind auch wir die Antwort schuldig, inwiefern wir im aktuellen Selbstverständnis uns eine vergleichbare Behauptung zumuten dürfen. Vielleicht bringt uns die erste Szene des zweiten Aufzugs auf die Spur, wenn Ortrud im Gespräch mit Graf Friedrich von Telramund, ihrem Gemahl, die Frage stellt:

„Was gäbst du drum, es zu erfahren,
wenn ich dir sag': ist er gezwungen
zu nennen wie sein Nam' und Art,
all seine Macht zu Ende ist,
[...]“⁴⁰

Das ist gewiss nicht die „Sprache des Marktes [...]“, welche – wie J. Habermas formuliert – „heute in alle Poren“⁴¹ eindringt, aber es ist die nämliche Sprache der Gewalt des Zugriffs auf den letzten Rest der Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit authentischen Subjektseins, eine Tragödie, welche *Lohengrin* nicht aus dem Spiel nimmt: und das sollte auch keine In-szenierung überspielen.

3 „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“⁴²

Wie die bisherigen Ausführungen zu R. Wagners *Lohengrin* zeigen, kreist der re-

zeptionsgeschichtliche Blick eigentlich nur um den Aussage-Sinn des *Frageverbots*, zumal – wie schon zuvor betont – darin ein Schlüssel für den Zugang zum Mythos „Lohengrin“ gegeben ist. In ähnlicher Weise soll nun gleichfalls das Parzival-Thema in einem signifikanten Motiv beleuchtet werden, nämlich in der Wahrnehmung einer Äußerungskultur Parzivals, die als *Fragevermeidung* umschrieben werden könnte, artikuliert als Beziehungsverhalten, welches Betroffenheitserfahrungen ausschließt und erst recht nicht kommuniziert. Zur Verdeutlichung dessen ist jene Quelle – nämlich Wolframs *Parzivaldichtung* – abzurufen, die R. Wagner gelesen hat.⁴³

Die Entstehung von Wolframs *Parzival* wird zumeist mit der Zeitangabe 1200–1210 datiert. Bei der im Zentrum stehenden Grals-Thematik konnte Wolfram bereits auf das zwischen 1168–1190 verfasste Perceval-Epos des Chrestien de Troyes zugreifen.⁴⁴ Doch nun zu jener Stelle bei Wolfram von Eschenbach, die uns zur Begründung der Fragevermeidung führt. Es geht um die Szene, die von der großherzigen Gastfreundschaft in jener Burg berichtet, die Parzival nach einem mühevollen Ritt erreicht, wo er dem alten und kundigen Gurnemanz begegnet, der sich ihm als Ratgeber anbietet und ihn über jene Bedingungen aufklärt, welche ihm das Wesen der Ritterkultur erschließen:

³⁹ Vgl. Anm. 23.

⁴⁰ R. Wagner, *Lohengrin* (s. Anm. 29), 32.

⁴¹ J. Habermas, *Glauben und Wissen* (s. Anm. 37), 23.

⁴² Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 34), 29.

⁴³ Vgl. Anm. 10.

⁴⁴ Vgl. dazu: K. Burdach, *Der Gral. Forschungen über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende*, Darmstadt 1974.

„Trag Demut im Gemüte. Ein Edler, der ins Unglück kam Ringt mit bitterlicher Scham; Das ist peinvoll's Herzeleid. Seid gegen ihn dann hilfsbereit [...] Lasst Mäßigung euch führen! Ich kann es wohl verspüren, dass euch Rat vonnöten sei. Bleibt von Unschicklichkeit frei!	
Ihr sollt nicht so viel fragen! Doch sollt ihr nicht versagen bedachte Antwort, die genügt und sich dessen Frage fügt, der euch auf den Grund will gehen. [...] Lass Mitleid bei der Kühnheit sein!⁴⁵	Ir ensult niht gevragen: ouch ensol iuch niht betragen bedahter gegenrede, diu gê reht als jenes vrâgen stê, der iuch will mit worten spehen. Lat erbârme bî der vrâvel sîn.⁴⁶

Die gesellschaftliche Hintergrundfolie zu diesem Text ist eigentlich transparent: Die Feudalstruktur bestimmt die soziale Aufstellung, wem das Fragen und wem das Antworten zukommt. Mit dem 5. Buch wird diese Konstellation jedoch auf eine ganz andere Ebene gebracht und auf eine andere Sinnspitze umgebrochen: Bei der Suche Parzivals nach seiner Mutter trifft er an einem See auf einen leidenden Mann, der ihn zu einer Herberge in der nahe gelegenen Burg *Mont Salvage* verweist. Dort aufgenommen, begegnet er wiederum dem von Krankheit und Leiden gezeichneten Mann und wird gleichsam als Zuschauer in den Ablauf einer geheimnisvollen Ritualfeier hineingenommen. „Noch ist die bedrückte Stimmung, die auf der Burg herrscht, dem Gast nicht deutlich

zum Bewusstsein gekommen, als plötzlich alle im Saal Anwesenden in lautes Klagen ausbrechen: es erscheint ein Knappe, der eine Lanze [...] in der Hand hält, aus deren Eisenspitze [...] Blut hervorsickert [...].“⁴⁷ Obwohl betroffen von dem weiteren Verlauf des Geschehens, stellt Parzival keine Frage, wie es ihm Gurnemanz riet: „ich solte vil gevragen niht.“⁴⁸ Der anschließende Kommentar Wolframs verdeutlicht den springenden Punkt:

„Ach! Was hat er nicht gefragt!
Wie bitter wird das noch beklagt!
[...]
Auch jammert mich sein Wirt zumal:
Ihn peinigt namenlose Qual,
und machte ihn doch die Frage frei!“⁴⁹

⁴⁵ Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Eine Auswahl. Neuhochdeutsche Übersetzung von W. Mohr, Stuttgart 2011, 52 (170/171).

⁴⁶ Vgl. Anm. 12: *Parzival*, 28 (171).

⁴⁷ K. Burdach, *Der Gral* (s. Anm. 44), 505.

⁴⁸ Vgl. Anm. 12, 36 (239).

⁴⁹ Vgl. Anm. 45: Eine Auswahl, 68 (240).

Die bitterste Schulderfahrung trifft Parzival jedenfalls in der späteren Konfrontation mit der Verfluchung durch Cundri:

„Herr Parzival, nun saget mir
Und gebt darüber mir Bescheid:
Als der Fischer in seinem Leid
Saß freudenlos und ungetröstet,
warum ihr ihn nicht von der Qual
erlöstet?

Er trug vor euch des Jammers Last.
Ach, ihr mitleidloser Gast,
fühltet ihr kein Erbarmen dort?
Ach risse man euch die Zunge fort,
dass leer der Mund euch bliebe,
wie euer Herz an Liebe!

[...]

Weh, auf Mont Salvage bleibt ihr
stumm!⁵⁰

Es besteht kein Zweifel, dass R. Wagner auf dieses Motiv zugegriffen hat, um von dieser ihm – ja vertrauten – Quelle her seinen Konzeptionen zur Leidens- und Erlösungsthematik Gestalt zu geben, wie er es schließlich in seinem „Parsifal“ präsentiert hat. An diesem Musikdrama – dem Bühnenweihfestspiel schlechthin – hat R. Wagner lange gearbeitet: gedanklich schon 1845 in Marienbad ins Auge gefasst, 1865 entwurfsmäßig schon fixiert, 1877 als Libretto geschrieben, bedurfte es noch einiger Jahre für die Durchführung der Orchestrierung und musikalischen Ausarbeitung, sodass dieses Werk am 16.7.1882 in Bayreuth uraufgeführt werden konnte. Es darf nicht unterschlagen werden, dass R. Wagner durch G. Herwegh im Jahr 1854 mit der Philosophie A. Schopenhauers in Berührung gekommen ist, welche Beeinflussung zwar nicht überschätzt werden sollte, doch ist mit der durch A. Schopen-

hauer pointiert artikulierten „*Leiden-Mitleid*-Thematik“ das von Wolfram übernommene Motiv der *Fragevermeidung* aus der Perspektive eines anderen Weltbildes modifiziert worden. Dass R. Wagner zudem sein *Bühnenweihfestspiel* für eine ganz andere Lebenswelt als die von Wolfram gezeichnete konzipiert hat, muss nicht eigens erwähnt werden. Vertraut ist uns wohl die Fragethematik, wie sie uns im ersten Aufzug begegnet, es scheint aber ein anderer Parsifal zu sein als jener, welcher seinen Weg durch Wolframs Epos beschreitet. Parsifal versagt in der Rolle des Befragten, da er um sich selbst nichts weiß. In der Bedrängnis weiteren Fragens kann er sich nur dessen erinnern, dass er eine Mutter habe; dass diese tot sei, weiß ihm Kundry zu vermitteln und provoziert Betroffenheit. Eine neue Szene eröffnet sodann die Theatralik der Gralsliturgie in Verbindung mit der Leidensdokumentation durch Amfortas. Parsifal steht unbewegt da, ein schweigender Zuschauer auf Distanz, zu keiner Frage motiviert, ein „fragwürdiges“ Verhalten, wie Gurnemanz entrüstet meint: „Was stehst du noch da? Weißt du, was du sahst? [...] Dort hinaus, deinem Wege zu!“⁵¹

Die Ausschließung Parsifals ist eigentlich ein Akt des Selbstausschlusses als Folge jenes Unvermögens, um das Leiden des *Anderen* zu wissen und im Akt der Betroffenheit mitleidend zur Stelle zu sein. Ausgelöst wird diese Erfahrung im zweiten Aufzug dort, wo Parsifal in der Konfrontation mit Kundry durch den Bericht vom Tod seiner Mutter sich des eigenen Leidens und so auch des fremden Leidens bewusst wird.

„Wehe! Wehe! Was tat ich? Wo war ich?
[...]

⁵⁰ Ebd., 85f. (315/316)

⁵¹ Zitiert nach: R. Wagner, Parsifal. Hrsg. und eingeleitet von W. Zentner, Stuttgart 1995, 30.

Die Mutter, die Mutter konnt' ich ver-
gessen!

Ha! Was alles vergaß ich wohl noch?“

Nach Kundrys Kuss – „als Muttersegens
letzten Gruß“ – bricht nun im Erinnern der
Begegnung mit dem leidenden Amfortas
die Betroffenheit und die Wahrnehmung
des fremden Leides durch:

„Die Wunde! – Die Wunde!
Sie brennt in meinem Herzen.
Oh Klage! Klage!
Furchtbare Klage!
[...]
Die Wunde sah ich bluten: –
Nun blutet sie in mir!“⁵²

Diese Schlüsselstelle deutet D. Borchmeyer
mit dem Hinweis auf R. Wagners Bezüge
zu A. Schopenhauers Philosophie: „Wie der
Eros Selbstsucht, so ist die Agape Mitleid;
sie gründet in dem Wissen des Veda: ‚Tat
twam asi! (Dieses bist du!)‘.“⁵³ Mit anderen
Worten A. Schopenhauers: „Was daher
auch Güte, Liebe und Edelmut für Andere
tun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden,
und folglich ist, was sie bewegen kann zu
guten Taten und Werken der Liebe, immer
nur die *Erkenntnis des fremden Leidens*, aus
dem eigenen unmittelbar verständlich und
diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergibt
sich, dass die reine Liebe (*agapè, caritas*)
ihrer Natur nach Mitleid ist.“⁵⁴

4 „... memoria passionis – und
zwar nicht in der Gestalt einer
selbstbezüglichen Leidenserin-
nerung (der Wurzel aller Kon-
flikte!), sondern in der Gestalt
der Erinnerung des Leidens der
Anderen ...“⁵⁵

Im Rahmen einiger Überlegungen zu dem
Thema „Emanzipation und Leid“ zitiert
K. Lehmann aus dem Manuskript der
letzten Vorlesung Th. W. Adornos, die
er – kurz vor seinem Tod – im Sommer-
semester 1969 gehalten hatte und die in-
folge von Krawallen abgebrochen werden
musste, folgende Zeile: „Die Fähigkeit zur
Identifikation mit fremdem Leiden ist,
ausnahmslos in allen, gering.“⁵⁶ Welcher
Wahrheitswert kommt einer solchen Äu-
ßerung zu in Zeiten wie diesen, in denen
permanent von globalen und lokalen
Solidarisierungsakten berichtet wird, wel-
che den unter Naturkatastrophen oder
Bürgerkriegen Leidenden engagiert Hilfe
anbieten und das auch noch mit großem
Aufwand forcieren? Ist nicht vielleicht aber
auch ein Urteil angebracht, wie es etwa
D. Thomä über Parsifal gefällt hat, wenn er
meint: „Parsifals Mitleid ist [...] ein Mit-
leid ‚von oben‘ (top down).“⁵⁷ Assoziativ
könnte man ja auch versucht sein, H. Blu-
menbergs Metaphorik „Schiffbruch mit
Zuschauer“ zu zitieren, wenn er die von
Lukrez geprägte *Konfiguration* vorstellt.

⁵² Ebd., 42 ff.

⁵³ D. Borchmeyer, Das Theater Richard Wagners (s. Anm. 2), 291.

⁵⁴ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung IV § 60, in: *ders.*, Werke in 10 Bänden, Zürich 1977, II 465 f.

⁵⁵ J. B. Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 218.

⁵⁶ Th. W. Adorno, Stichworte, Frankfurt a. M. 1969, 187 (zitiert nach: K. Lehmann, Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen „politischen Theologie“ (II), in: *IkZ Communio* 3 (1974), 43.

⁵⁷ D. Thomä, Totalität und Mitleid. Richard Wagner, Sergej Eisenstein und unsere ethisch-ästheti-
sche Moderne, Frankfurt a. M. 2006, 204.

„Das zweite Buch seines Weltgedichtes beginnt mit der Imagination, vom festen Ufer her die Seenot des Anderen auf dem vom Sturm aufgewühlten Meer zu betrachten. [...] Nicht darin besteht freilich die Annehmlichkeit, die dem Anblick zugeschrieben wird, dass ein Anderer Qual erleidet, sondern im Genuss des eigenen unbetroffenen Standorts.“⁵⁸ Auf dieser Schiene wird die theologische Reflexion freilich nicht gut vorankommen. Die Identifikation mit dem *fremden Leiden* wird nicht als ein Akt zu verstehen sein, welcher aus der Beobachter- und Organisationsperspektive zu reflektieren ist, sondern vielmehr aus einer Teilnehmerperspektive: „Dieses bist Du“! Die Betroffenheitsgeste ist kein Produkt des Inszenierungsrituals, die technisch-organisatorische und institutionell verankerte Not- und Leidensbegegnung hat nicht erfolgsorientiert nach Selbstbestätigung und Profilierung zu schielen, es gilt der Ausschluss der Instrumentalisierung. *Mitleid* ist sensibilisiert durch *Mitleiden*.

Die christliche Theologie hat ein „Theologumenon“ freigesetzt, dessen Sinn-gestalt wahrlich paradigmatisch ist: die Mediation der Gotteserfahrung kulminiert nicht in buch- und textgewordenen Offenbarungen, sondern im Modus der „*Inkarnation*“ – als Möglichkeitsbedingung der Begegnung auf Augenhöhe, der *Mitleiderfahrung* durch solidarisches *Mitleiden* des Menschgewordenen am Kreuz, durch Beziehung von Mensch zu Mensch.

Der hier unternommene Versuch, den von R. Wagner in seinen Musikdramen „Lohengrin“ und „Parsifal“ dargestellten Mythos aus theologischer Perspektive zu befragen, konzentrierte sich auf eine Kon-

figuration, nämlich auf das Motiv der „Frage“ in den Gestalten des *Frageverbots* und der *Fragevermeidung*. Zum Abschluss soll noch in eine ganz andere Art des Kunstversuchs hineingesprungen werden: in P. Handkes „*Das Spiel vom Fragen*“. In der Figur des „PARZIVAL“ meldet sich eine interessante Erfahrung folgendermaßen zu Wort:

„Und wenn ich meinerseits nicht fragte, so hieße das nicht, dass ich keine Fragen hatte. Das Fragen ist beständig in mir, aber ich konnte es nicht äußern, auch nicht in Haltung oder Blick. Das Nichtfragenkönnen: mein Lebensproblem. Dass meine Mutter mir eingeschärft hat, niemand zu fragen, ist eine Legende: Immer wieder kam sie und sagte: ‚Kind, frag mich etwas!‘ Wie hätte sie meine Fragen gebraucht, denn sooft sie das sagte, war sie in Not. Einmal fiel sie, mit dem Gesicht voraus, vor mir zu Boden, und ich löffelte – nicht einmal ‚Was hast du?‘ kam mir über die Lippen – meine Nachspeise weiter. Als mein Vater damals oben auf der Leiter plötzlich stockte, sich ans Herz griff und auf mich lange nur herunterstarrte, lachte ich statt zu fragen, obwohl er dann sagte: ‚Ich sterbe‘, und auch wirklich tot war [...] Vater und Mutter, jetzt da ihr tot seid, hätte ich Fragen um Fragen an euch!“⁵⁹

Der Autor: em. Univ.-Prof. DDr. Walter Raberger, geb. 1939, 1958–1965 Lehramts- und Doktoratsstudium (Germanistik und Klassische Philologie) in Wien, Promotion 1966, Theologiestudium in Innsbruck 1966–1971, Priesterweihe 1971, Assistent am Institut für Dogmatik und Fundamentaltheologie 1971–1974, 1974 Promotion zum Dr. theol.,

⁵⁸ H. Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt a. M. 1979, 28.

⁵⁹ P. Handke, Das Spiel vom Fragen oder die Reise zum sonoren Land, Frankfurt a. M. 1990, 131 ff.

1975–1984 Unterricht am BG/BRG Bad Ischl (Religion und Latein), 1984–2004 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Linz, 1990–1992 Rektor, 2004 Emeritierung, weiterhin Lehraufträge; Forschungsschwerpunkte: wissenschaftstheoretische/sprachphilosophische/hermeneutische Reflexionen zu Themen dogmatischer Lehrtraditionen unter besonderer Einbeziehung der Frankfurter Schule; Publikationen (Auswahl): „der Religion gleichzeitig als Erbe wie als Opponent gegenüberzutreten“ (J. Habermas), in: A. Kreuzer/F. Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (QD 258), Freiburg i. Br. u. a. 2013, 236–254; „... wer einmal

Kritik gekostet hat ...“, in: M. Hofer/Ch. Meiller/H. Schelkshorn/K. Appel (Hg.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagraphen (§§ 84–91) in Kants Kritik der Urteilskraft*, Freiburg i. Br.–München 2013, 141–171; „Übersetzung“ – „Rettung“ des Humanen?, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.) *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien 2007, 239–258; *Theologie: Denken und Glauben im Kontext aktueller Lebenswelten. Anmerkungen zu einer möglichen Kritik sowohl einer funktionalistischen wie auch einer fragmentierten Vernunft*, in: R. Langthaler (Hg.), *Theologie als Wissenschaft* (LPTB 1), Frankfurt a. M. 2000, 123–138.

Hilfen für Angehörige

KLAUS SCHÄFER

Hirntod

Medizinische Fakten – diffuse Ängste –
Hilfen für Angehörige

Was ist eigentlich »Hirntod« und wie sicher ist die Diagnose? In einer für medizinische Laien verständlichen Sprache klärt der erfahrene Klinikseelsorger und Pallotinerpater Klaus Schäfer die medizinischen Fakten, um gezielter Desinformation entgegenzutreten und Angehörigen Hilfestellung zu geben.

topos taschenbücher
120 S., kart., ISBN 978-3-8367-0879-1
€ (D) 8,95 / € (A) 9,20



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Das aktuelle theologische Buch

◆ 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.

Hans Kessler hat die katholische Eschatologie der letzten Jahre und Jahrzehnte entscheidend mitgeprägt. Nicht nur seine Monografie zur Auferstehung Jesu Christi aus dem Jahr 1985, die inzwischen in sechster Auflage vorliegt, sondern auch der von ihm im Jahr 2004 herausgegebene Sammelband über die Auferstehung der Toten dürfen mit Fug und Recht als Klassiker des Faches angesehen werden. Die Lektüre seines neuen Buches verspricht daher einen Überblick über dieses komplexe Feld theologischer Theoriebildung auf hohem inhaltlichem Niveau. Besonders spannend ist dabei die Frage, ob gegenüber seinen früheren Veröffentlichungen zum Thema Entwicklungen, vielleicht sogar Verschiebungen erkennbar werden; dies umso mehr, als der Autor in der Einleitung zu erkennen gibt, dass sein Nachdenken über die Eschatologie „weitergegangen“ sei und er sich „zu einem neuen Durchdenken der Fragen veranlasst“ gesehen habe (18).

Ein erster Eindruck vorneweg: Das Buch ist unbeschadet seines soliden wissenschaftlichen Fundaments durchweg leicht zu lesen. Es wendet sich an eine fachlich nicht einschlägig vorab informierte, breitere interessierte Öffentlichkeit, und Kessler trägt dem in Sprache, Wortwahl und Satzbau sensibel Rechnung. Selbst Begriffe wie Resurrektion (27) und Synapse (73) oder Verben wie dementieren (27) oder verifizieren (62) werden erklärt. Trotzdem ist das Buch auch für fachlich Kundige lesenswert. Denn die sprachliche Zugänglichkeit geht an keiner Stelle zu Lasten der Präzision in der Sache. Nirgends wird die Argumentation flach, nirgends verlässt er den Boden des theologisch-wissenschaftlich Verantwortbaren. Mit einem Wort: Es handelt sich um ein religiöses Sachbuch im besten Sinne des Wortes.

Das Buch ist in sechs Kapitel untergliedert, der Aufbau erscheint durchdacht und plausibel. Den Anfang machen allgemein-menschliche Grunderfahrungen, die Kessler als Hinweis darauf versteht, dass die Hoffnung auf eine eschatologische Geborgenheit des Menschen im und nach dem Tod bei Gott mitnichten eskapistisch, sondern vielmehr anthropologisch fundiert und insofern auch rational vertretbar ist. Grunderfahrungen der Endlichkeit, der angesichts des Todes aufbrechenden Sinnfrage, der Liebe, die dem Geliebten Sein und Leben wünscht, sowie des nach Gerechtigkeit schreienden Unrechts und der Schuld brechen eine bloße Diesseitsverhaftung auf und eröffnen auf diese Weise schon hier und jetzt eine neue Dimension, die zwar nicht als Beweis, wohl aber als Indiz einer sich darin anzeigenden transzendenten Wirklichkeit gelten darf. Ähnliches gilt für die sog. Nahtod- und Out-of-body-Erfahrungen, denen sich Kessler sodann zuwendet. Auch wenn konzediert wird, dass es sich hier nicht um allgemeine Phänomene, sondern um Extremerfahrungen Einzelner handelt, so deutet Kessler sie doch als empirisch valide Hinweise für ein vom Körper ablösbares Bewusstsein.

Nachdem in einem Zwischenschritt alternative Hoffnungsentwürfe (u. a. Reinkarnationsvorstellungen) thematisiert werden, folgen breit ausgearbeitete Überlegungen zum jüdischen und jesuanischen Hoffnungsentwurf sowie zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferstehung Jesu, dem leeren Grab und den Ostererscheinungen. Diese Passagen bilden zweifelsfrei die tragende Säule in Kesslers Entwurf, denn die sich anschließenden Überlegungen zur personalen Eschatologie finden an ihnen ihr Maß und ihre Fundierung. Modelltheoretisch arbeitet Kessler in diesem Fall ähnlich wie in seinem früheren Werk zur Auferstehung Jesu Christi: An der sich entwickelnden Auferstehungshoffnung Israels und an dessen vielfältigen und fluiden Hoffnungsentwürfen (die freilich allesamt in ihrer strikten Theozentrik übereinkommen), besonders aber am neutestamentlichen Osterzeugnis von der Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu Christi (Kessler verwendet die beiden Begriffe aus gutem Grund synonym) lässt sich ablesen, wie eine allgemeine Personaleschatologie zu modellieren ist.

Natürlich ist die Bibel für Kessler „keine Informationsquelle fürs Jenseits“ (92, 121, ähnlich 125 u. ö.). Und natürlich gilt auch für Kessler, dass der Tod nicht nur als ontische, sondern ebenso als erkenntnistheoretische Grenze ernst zu nehmen ist (vgl. 121, 123 u. ö.). Aber der vielstimmige literarische Niederschlag der jüdischen und urchristlichen Hoffungsfiguren, von Kessler gewohnt souverän und kenntnisreich präsentiert, macht doch dies eine deutlich: Auferstehung/Auferweckung meint gerade nicht eine physizistische Wiederbelebung des Leichnams, sondern ist die sprachliche Chiffre für das ganz von Gott herkommende Geschenk neuen und unvergänglichen Lebens, für den „*Übergang und Eintritt in diese ganz andere Dimension*, in dieses radikal andersartige, unzerstörbare Leben in und aus Gott“ (184, Sperrung im Original, u. ö.). Nicht Restitution, sondern Identität (Selbigkeit der Person) und Transformation (Verwandlung) sind die entscheidenden sachlichen Marker für dieses Geschehen. Das Schlusskapitel leuchtet dann problemsensibel aus, wie dieses so bestimmte ewige Leben in und aus Gottes Gegenwart näher gedacht werden kann und diskutiert in dieser Spur u. a. verschiedene Gerichtsvorstellungen und Zeit-Ewigkeits-Relationierungen.

Wer sucht, der wird wohl in jeder wissenschaftlichen Publikation von Rang Details finden, die unterschiedliche Akzentuierungen zulassen und daher kritische Rückfragen erlauben. So auch hier: Wird der historische Jesus bisweilen nicht doch zu unapokalyptisch, zu weisheitlich gezeichnet (vgl. 152 ff.)? Und könnte das daran liegen, dass Kessler insgeheim das schillernde Phänomen Apokalyptik zu einseitig auf die bloße Konstruktion jenseitig-futurischer Gegenwelten reduziert? Sodann: Hätte man nicht doch um der historischen Redlichkeit willen deutlicher herausstellen müssen, dass breite Teile der kirchlichen Lehrverkündigung zur Personaleschatologie über Jahrhunderte hin gefährlich nahe an ein von Kessler ganz zu Recht abgelehntes Restitutionsmodell herandrücken (vgl. dazu nur die spärliche FN 193 auf S. 191 f., ähnlich auch FN 229 auf S. 221)? Doch das sind Quisquilien. Auf's Ganze gesehen ist der hier von Kessler vorgelegte eschatologische Modellentwurf nicht nur religionsgeschicht-

lich und exegetisch fundiert, sondern auch in systematischer Hinsicht überzeugend. Nicht ohne Grund spiegelt er mit der Annahme der Denkmöglichkeit einer Auferstehung im Tod einen inzwischen langjährigen Konsens weiter Teile der exegetischen und systematisch-theologischen Forschung wider. Damit soll nicht verschwiegen werden, dass in der Forschung selbstverständlich immer auch die doppelte Gegenthese vom historisch leeren Grab Jesu als notwendiger Möglichkeitsbedingung der Osterverkündigung und von der normativen Bedeutung dieses leeren Grabes für die dann zumeist endzeitlich konturierte personaleschatologische Modellbildung vertreten wurde. Nur, so scheint es mir zumindest, haben Hans Kessler und die von ihm zitierten Gewährleute (allen voran Jürgen Becker mit seiner 2007 erschienenen Monografie zum Thema) die deutlich besseren historischen, exegetischen und sachinhaltlichen Argumente auf ihrer Seite.

Wenn dem aber so ist, worin liegt dann das gegenüber Kesslers früheren Publikationen Neue an diesem Buch? Die Antwort ist eindeutig: Neu ist zum einen die Bedeutung, die Kessler den Nahtod-Erfahrungen zumisst, und neu ist zum anderen seine Wertschätzung gegenüber dem Seelenbegriff im personaleschatologischen Sprachspiel (zu letzterer Entwicklung vgl. seinen Hinweis in FN 206, S. 204). Was die Nahtoderfahrungen anbelangt, so konzentriert sich Kessler ganz auf den Aspekt der Out-of-body-Erfahrungen. Das ist für ihn der „alles entscheidende Punkt [...] Es handelt sich um *exakt überprüfbare, bis ins Detail verifizierbare Wahrnehmungen von Realität*, die vom Blickwinkel des physischen Körpers des Patienten (und seiner physischen Sinne) aus unmöglich gewesen wären“ (62, Sperrung im Original). Trotz aller bestehenden Zweifel und methodischen Unsicherheiten bei der Erforschung von Nahtoderfahrungen bleibt für ihn „als *entscheidender harter Kern, der unerklärbar ist*, die verifizierbare Tatsache, dass Menschen aus ihrer Komaphase zurückkehren und etwas wissen, was sie *nicht durch sinnliche Wahrnehmung wissen können*“ (64, Sperrung im Original). Von zentraler Bedeutung für Kesslers ganzes Theoriesystem ist nun allerdings, dass dieser Befund direkt verknüpft wird mit dem Seelenbegriff, wie

das unmittelbare Anschlusszitat zeigt: Dieser Sachverhalt kann nämlich „verstanden werden als Hinweis auf ein außersinnliches Bewusstsein (auf einen Personkern oder Geist oder eine Seele), welches vom physischen Körper und funktionierendem Gehirn ablösbar ist und unabhängig von ihm existieren kann“ (64f.).

Die sich anschließenden Reflexionen Kesslers zum Gehirn-Geist- bzw. Leib-Seele-Komplex, zum Qualia-Problem und zur Frage personaler Identität prä- wie postmortal (67–87) verdienen allen Respekt. Gleiches gilt für seine systematischen Darlegungen zur Personaleschatologie (181–225). Dennoch sind mir zwei Aspekte dieser Verlinkung von Nahtoderfahrung und Seelenbegriff fraglich geblieben: Erstens scheint mir Kesslers Interpretation der Nahtoderfahrungen doch von einem erheblichen erkenntnistheoretischen Optimismus getragen zu sein. Voll zuzustimmen ist dem Autor darin, dass derlei Phänomene – und insbesondere die Out-of-body-Erfahrungen – als eine ernstzunehmende Herausforderung für die gängigen Schemata der mind-brain-Debatte zu werten sind. Deutlich unsicherer als Kessler bin ich, was den Grad an wissenschaftlicher Validität anbelangt, der solchen Phänomenen bzw. den entsprechenden Berichten derzeit (noch) zukommt. Unabhängig davon scheint es mir freilich angeraten zu sein, Nahtoderfahrungen nicht für die personaleschatologische Theoriebildung auszuwerten, weil es eben doch diesseitige Phänomene sind und bleiben, die als solche keinen Blick nach jenseits der Todesschwelle erlauben. Eben diese strikte erkenntnistheoretische Grenze, die der Tod setzt, scheint Kessler entgegen allen seinen anderslautenden Beteuerungen (vgl. 50, 65, 90, 92, 121, 123, 125, 203) dann zu unterlaufen, wenn er beispielsweise den Umstand, dass Out-of-body-Erfahrungen zumeist die Erfahrung einer spezifischen (als schwerelos, leicht, vergeistigt etc. empfundenen) Form der Leiblichkeit beinhalten, als Hinweis darauf auswertet, dass das traditionelle Konzept einer postmortal vom Leib getrennten *anima separata* falsch ist (vgl. 87, 192f.). Dass dieses eschatologische Konzept ganz erhebliche Konsistenzprobleme aufwirft, davon bin ich mit Kessler überzeugt. Aber dass Nahtoderfahrungen in dieser Hinsicht erkenntnistheoretisch (und sei es

auch nur als modelltheoretische Hinweisgeber) irgendwie belastbar sein sollen, überdehnt m.E. deren epistemische Aussagekraft.

Eng damit zusammen hängt der zweite mir fraglich gebliebene Aspekt, welche Konsequenz nämlich diese enorme systemische Bedeutung der Out-of-body-Erfahrung für Kesslers Seelenbegriff hat. Kessler legt Wert darauf, seinen Begriff von Seele nicht in der Spur eines platonisierenden Substanzendualismus, sondern in der Tradition christlicher Aristoteliker zu verorten. Als Gewährsleute nennt er hier neben Thomas von Aquin noch Lynn Baker und William Hasker (vgl. 204f.). Inhaltlich bestimmt er ‚Seele‘ (oder ‚Geist‘) als den Personkern (das Ich) des Menschen, der die Realität des Selbstbewusstseins, der geistigen Fähigkeiten sowie des Transzendenzbezugs bezeichnet (vgl. 205f. u.ö.). Diese Seele existiert prä- wie postmortal nie leiblos, sondern immer in einem sozialen und weltbezogenen Daseinsmedium (vgl. 206). Allerdings realisiert sich die stets verleiblichte Seele prä- wie postmortal auf je spezifische Weise: „Auferstehung wäre dann zu denken als *Übergang* der Person (der verleiblichten Seele) von der erdschweren materiell-biologischen Realisierungsform in eine andere, nicht biologische, schwerelose Realisierungsform in der *transzendenten Dimension Gottes*, und Nahtoderfahrungen könnten ein Vorschein davon sein“ (209, Sperrungen im Original). Der Satz zeigt zunächst einmal an, dass Kessler die personaleschatologische Position etwa Greshakes oder auch Schärtls (und vieler anderer Vertreterinnen und Vertreter einer Auferstehung im Tod, mich selbst eingeschlossen) im Grundsatz teilt. Selbstverständlich, möchte man hinzufügen: Er hat sie ja vor allem durch seine Arbeiten zum Auferstehungsbegriff maßgeblich mitgeprägt. Von Schärtil übernimmt er außerdem erklärtermaßen den Begriff der Realisierungsweise/-form (vgl. FN 213, S. 208).

Mein, wenn ich das so formulieren darf, leises Unbehagen bezieht sich nur auf den letzten Halbsatz dieses Zitats, auf die Verknüpfung also mit der Nahtoderfahrung. Denn der methodische Ausgang bei den Out-of-body-Erfahrungen führt Kessler quasi wie von selbst dazu, Seele in Opposition zum Körper als ein immaterielles, geistiges Personzentrum im Menschen

zu bestimmen. Wenn aber entsprechend Kesslers Deutung der Out-of-body-Erfahrung schon diesseits der Todesschwelle gelten soll, dass dieser geistige Personkern des Menschen unabhängig von seinem körperlichen Substrat irgendwie subsistiert (oder vorsichtiger: zumindest in derartigen Extremsituationen unabhängig vom körperlichen Substrat subsistieren kann), wie lässt sich dann der Umschlag dieses anthropologischen Konzeptes in einen platonisierenden bzw. cartesianischen Substanzdualismus noch länger vermeiden? Trifft hier nicht doch der Spott des 1976 in Oxford verstorbenen Philosophen Gilbert Ryle, der angesichts solcher letztlich doch cartesianischer Körper-Geist-Konzepte von einem „Gespenst in der Maschine“ sprach (The Concept of Mind, 1949), zu?

Selbstverständlich ist Kessler kein Substanzdualist (vgl. 210: dort unter Rücksicht auf biblisches Denken eine explizite Absage an Substanzdualismus), und er will auch mit diesem Buch keinen solchen Dualismus. Ich frage nur, ob die Architektur seiner Argumentation nicht trotzdem Gefahr läuft, ein solches Missverständnis zu provozieren. Denn der methodische Ausgang von Out-of-body-Erfahrungen (und der ständige argumentative Rekurs auf sie) kann zu dem Kategorienfehler verführen, als sei der Begriff Seele ein Oppositionsbegriff zum Begriff Körper; so wie eben die verleblichte Seele, die in der Nahtoderfahrung von oben her

auf ihren auf dem OP-Tisch liegenden Körper blickt, irgendwie zu diesem in Opposition zu stehen scheint. Doch ‚Seele‘ bezeichnet ja gerade nicht ein immaterielles Objekt innerhalb eines materiellen Objekts, eben dem Körper. Deshalb halte ich auch wenig vom Begriff des Personkerns, den Kessler des Öfteren als Synonym für den Seelenbegriff anbietet (vgl. z. B. 64f., 82, 85, 87, 89, 207, 208), denn dieser verleitet zum gleichen Missverständnis. ‚Seele‘ ist auch nicht eine geheimnisvolle Substanz innerhalb einer anderen, körperlichen Substanz (wobei dann ganz fraglich bleibt, wie diese Substanzen kausal interagieren sollten). Vielmehr ist das Wort Seele der Ausdruck für die Gottesrelation des Menschen, die nicht nur sein Wesen ausmacht, sondern auch sein konkretes individuelles Sein durchformt und verlebendigt, sei es dass es hier und jetzt körperlich-materiell gestaltet ist, sei es dort und dann in Gestalt jener Leiblichkeit, die Paulus das *soma pneumatikon* nennt.

Doch gerade mit Letztgenanntem weiß ich mich ja mit Kessler ganz und gar einig (vgl. sein Rekurs auf 1 Kor 15,44 auf S. 219f.). Insofern mag mein leises Unbehagen auf Spitzfindigkeiten gründen, die den eigentlichen Charakter des Buches ganz verfehlen. Denn, um es nochmals und mit Nachdruck zu wiederholen: Kessler legt hier ein religiöses Sachbuch im allerbesten Sinn des Wortes vor, dem viele und interessierte Leser zu wünschen sind.

Berlin

Matthias Reményi

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

♦ 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.

Mit einem in regelmäßigen Abständen oftmals sehr kontrovers diskutierten Thema setzt sich der vorliegende Sammelband auseinander, der als Band 25 in der Reihe der Grazer Katholisch-Theologischen Fakultät erschienen ist. Das Buch dokumentiert die für die Drucklegung zum Teil erweiterten Vorträge des Symposions „Kirchenfinanzierung im Vergleich“, das im Oktober 2012 in Graz stattfand, und leistet einen wichtigen Beitrag zur Diskussion über tragfähige Kirchenfinanzierungsmodelle für die Zukunft, die im Jänner 2012 von Kardinal Schönborn angeregt wurde. Während die medial geführten Debatten in dieser Sache zumeist nicht gänzlich frei von ideologischen Verzerrungen und polemischen Untergriffen bleiben, wie dies etwa im Zuge des sogenannten „Anti-Kirchenprivilegien-Volksbegehrens“ im Frühjahr 2013 zu beobachten war, bietet die vorliegende Publikation einen anderen Zugang zum Diskurs. In den Beiträgen werden die Finanzierungsmodelle von Kirchen und Religionsgemeinschaften in Belgien, Deutschland, in den skandinavischen Staaten, Österreich, Italien, Ungarn und Slowenien vorgestellt. Zusätzlich zu den Vorträgen des Symposions finden sich Aufsätze zu England und Frankreich. Die Reihung der Aufsätze beginnt mit Belgien als Beispiel für indirekte staatliche Finanzierung und spannt den Bogen über Länder mit staatlich eingehobenen Kirchensteuern, mit Kirchenbeiträgen sowie Steuerwidmungsmodellen hin zu Ländern, in denen sich Kirchen und Religionsgemeinschaften vorrangig aus Spenden finanzieren. Auch wenn primär der Terminus „Kirchenfinanzierung“ verwendet wird, darf

dabei nicht aus dem Blick geraten, dass es in den Aufsätzen um die Finanzierung von anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften im Allgemeinen geht.

Jan de Maeyer erläutert, dass in Belgien die Religionsgemeinschaften, aufgrund ihrer Mitgliederzahl v. a. die Katholische Kirche, indirekt vom Staat unterstützt werden, gibt jedoch zu bedenken, dass dieses System zu großer Abhängigkeit der Religionsgemeinschaften vom Staat führt und in Zeiten der Säkularisierung zunehmend unter Druck gerät.

Gerhard Hartmann plädiert nach ausführlicher Darstellung des Kirchensteuermodells in Deutschland in seiner historischen Entwicklung und gegenwärtigen Ausgestaltung für eine Beibehaltung.

Der Beitrag von Yvonne Maria Werner über Schweden, Dänemark, Island, Norwegen und Finnland erschließt einschlägige Literatur in nordischen Sprachen und gibt einen interessanten Einblick in die gesellschaftlichen und kirchlichen Umwälzungen nach dem weitgehenden Ende des Staatskirchentums.

Das österreichische Kirchenbeitragsgesetz behandelt Rudolf K. Höfer. Dabei geht er auf die Genese in der NS-Zeit ebenso ein wie auf Initiativen zur Änderung des Gesetzes nach dem Krieg. Letztendlich schlägt er vor dem Hintergrund sehr hoher Kirchenaustrittszahlen die Möglichkeit zur teilweisen Steuerwidmung an Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die Steuerpflichtigen als Alternative zum bisherigen Modus der Kirchenfinanzierung vor.

Ottopermille – das italienische Kirchenfinanzierungssystem ermöglicht es jedem Steuerpflichtigen, im Rahmen der Steuererklärung jährlich zu entscheiden, welcher Institution 8 Promille des gesamten Aufkommens der geleisteten Steuer gewidmet werden sollen, wie Michael Mitterhofer in seinem Beitrag erläutert.

Annamária Schlosser analysiert die Situation der Religionsgemeinschaften in Ungarn nach der Wende und legt die Widmung und Teilzweckbindung der Einkommenssteuer als Kirchenfinanzierungsmodell nach dem Vorbild Italiens dar.

Der Beitrag für das Vereinigte Königreich von David M. Thompson behandelt die unterschiedlichen Kirchen und Gemeinschaften, die sich zumeist aus Vermögenssubstanzen oder Beiträgen finanzieren.

Ganz andere Wege müssen Kirchen und Religionsgemeinschaften in Frankreich und

Slowenien gehen, wo sie vorrangig auf Spenden angewiesen sind, wie Jean-Pierre Moisset und Andrej Saje darlegen.

Insgesamt wird deutlich, dass auch die heute in Geltung stehenden Finanzierungssysteme sehr eng mit den historischen und gesellschaftlichen Kontexten eines Landes verwoben sind und wohl nicht 1:1 auf andere Nationen zu übertragen wären. Dennoch bietet dieser Sammelband Vergleichsmöglichkeiten und produktive Anregungen für das Nachdenken über zukünftige, tragfähige Modelle der Finanzierung von Religionsgemeinschaften, wobei im gesamteuropäischen Vergleich der jüngeren Vergangenheit ein Trend hin zu Widmungsmodellen (Polen 2014, Liechtenstein geplant) erkennbar zu sein scheint.

Graz

Franz Hasenhiüt

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Nüssel, Friederike (Hg.): *Schriftauslegung* (Themen der Theologie 8. 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.

Der Band vereint sechs Beiträge evangelischer Theologen, die die Auslegung der Bibel aus Perspektive der alt- und neutestamentlichen Bibelwissenschaft, der Kirchengeschichte der Patristik und des Mittelalters und jener der Neuzeit, der systematischen und praktischen Theologie behandeln. Das Nachdenken über Schriftauslegung als theologische Selbstreflexion soll das Profil der Theologie schärfen und ihre Relevanz für die Kirche verdeutlichen (vgl. 5).

Jan Christian Gertz („Schriftauslegung aus alttestamentlicher Perspektive“; 9–41) geht davon aus, dass die „Entstehungsprozesse der meisten biblischen Bücher mit ihrer Vielzahl von Bearbeitungen [...] als innerbiblische Rezeption und Auslegung von Schrift und Tradition beschrieben werden können. Die Grenzen zwischen Schriftwerdung und Schriftauslegung sind [...] alles andere als trennscharf. In diesem Sinne beginnt die Auslegung der Schrift bereits in den Schriften des Alten Testaments.“ (10) Als Beispiele nennt er Texteditionen in Qumran, die produktives Textwachstum zeigen, „rewritten bible“ als aktualisierende Nacherzählungen, die Chronikbücher als Reformulierung der Samuel- und Königsbücher und das Ezechiel-

buch, das in der Berufungsvision Ez 2,1–3,11 als Resultat prophetischer Schriftauslegung charakterisiert wird und in dem „Fortschreibung“ begegnet. So stellt sich Redaktion oft als „innerbiblische Rezeptionsgeschichte“ und „die Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher als Wechselspiel von theologischer Gegenwartsdeutung und traditionsbildender Selbstauslegung“ dar (25).

Karl-Wilhelm Niebuhr („Schriftauslegung in der Begegnung mit dem Evangelium“; 43–103) bestimmt das Verhältnis der „beiden Testamente der einen christlichen Bibel“ vom Christusgeschehen. Durch dieses werde Gottes Bund mit Israel „nicht aufgehoben, aber [...] eschatologisch neu definiert“ (55). Das AT sei „zwar konstitutiv für das Verständnis des Christusbekenntnisses, nicht aber für dessen Ursprung. Diesen sahen die Christen vielmehr [...] im endzeitlich-heilsamen Handeln Gottes, das sie mit der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von den Toten identifizierten.“ (67) Der Kanon zeigt das Christusgeschehen als Mitte des NT: „Einheit im Neuen Testament tritt erst vor Augen in der Blickrichtung der neutestamentlichen Zeugen (Hervorhebung im Original) [...] auf Jesus Christus, in dessen Leben, Sterben und Auferstehen sie Gottes heilsames Handeln an den Menschen entdecken.“ (88)

Volker Drecoll beleuchtet „Exegese als Grundlage der Theologie in der Alten Kirche und im Mittelalter“ (105–140): „Ohne die Entstehung der Exegese lässt sich die sukzessive christliche Identitätsgewinnung nicht begreifen.“ (105) Das zeigt er für die Alte Kirche (u. a. trinitarische und christologische Debatten, Kanonbildung, vierfacher Schriftsinn), in drei Exempeln auch für das Mittelalter (Hohelied- und Paulusauslegung, Universitäten bzw. Scholastik).

Albrecht Beutel thematisiert „Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte“ (141–177) in vier Fallstudien: (a) Gerhard Ebeling deutete „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“. (b) Luthers „ganzes theologisches Denken vollzog sich als die vielgestaltige Auslegung der Heiligen Schrift“ (155), was viele ergreifende Aussagen belegen („Florilegium“ 158–160). (c) In der Aufklärung kam es zum „Durchbruch zur modernen, historisch-kritischen Exegese“ (163), was Fachvertreter des 16.–18. Jhs. anschaulich machen. (d) Ein Beispiel populartheologischer

Anwendung der Exegese ist eine Predigt von J. J. Spalding (1772).

Für den Systematiker Jörg Lauster ist Schriftauslegung – angesichts der Krise des reformatorischen Schriftprinzips – „Erfahrungserhellung“ (179–206). Er nennt die Schrift ein „Erinnerungsmedium“ (J. Assmann), in dem Ereignisse „in einem Deutungsprozess mit religiösem Sinn versehen und so der Gegenwart als je eigene Möglichkeit der Selbstauslegung zugespielt“ (188) werden. Bibeltexte malen religiöse „Ursprungserfahrungen als Bilder vor Augen“ und repräsentieren den „Einbruch göttlicher Transzendenz“ (195). Aufgrund dieser „wirklichkeiterschließenden Kraft“ (196) hat die Schrift Autorität. Ihre Auslegung als Erfahrungserhellung macht „das Deutungspotential der biblischen Texte aus ihrem Erfahrungszusammenhang plausibel“ (202). Nur wer sie als „Texte, die religiösen Sinn transportieren und religiöse Evidenz erzeugen wollen“ (203) auslegt, wird ihnen gerecht.

Der praktische Theologe Christian Albrecht blickt auf „Schriftauslegung als Vollzug protestantischer Frömmigkeitspraxis“ (207–237). Die Auslegungsbedürftigkeit biblischer Texte ist für ihn „Ausdruck einer religiös notwendigen Erfahrungsverarbeitung“, da diese Texte „das Hineintreffen des Göttlichen in die menschliche Lebenswirklichkeit [...] thematisieren.“ (210) Um Aneignung bzw. Erschließungserlebnisse zu ermöglichen, ist Kernaufgabe praktischer Schriftauslegung, „mit einer dreifachen Historizität konstruktiv umzugehen – der des Textes, der subjektiven Auslegerperspektive und der sich wandelnden Adressatenerwartungen.“ (214) Dies wird für viele Praxisfelder gezeigt, wobei die Predigt als das „wichtigste Medium protestantischer Schriftauslegungspraxis“ (215) einen Schwerpunkt bildet. Der enge Konnex von Bibelwissenschaft und Homiletik zeigt sich in der „praktischen Exegese“ (216). Ebenso vielfältig wie die Praxisfelder sind historisch-wissenschaftliche Methoden und subjektiv-erfahrungsbezogene Zugänge (230–233).

In einer Zusammenschau („Schriftauslegung als Projekt der Theologie“; 239–254) geht die Herausgeberin auf die Aufgabe *theologischer* Schriftauslegung ein. „Erst in der Interaktion der theologischen Disziplinen wird es [...] möglich, nicht nur einzelne biblische Texte auszulegen, sondern die Bedeutung der Bibel für das Christentum zu ergründen.“ (250)

Gut reformatorisch betont Nüssel die „Bibel als Maßstab ihrer Auslegung“ und ihre „Selbstauslegungskraft“ (251) und verweist auf die Diskussion über die „Mitte der Schrift“ (252).

Das Buch macht deutlich, dass eine methodische Reflexion der Schriftauslegung unverzichtbar ist, und gibt einen profunden und gut gegliederten Überblick. Dass dabei manches im Episodischen bzw. Exemplarischen bleibt, ist verzeihlich. Katholischen LeserInnen muss auch klar sein, dass hier eine explizit evangelische Perspektive vorliegt und katholische Positionen (Lehramt und Theologie) nur vereinzelt (vgl. Niebuhr, 91 f.) und nicht unbedingt repräsentativ vorkommen, sodass diesbezüglich ergänzende Lektüre angezeigt ist.

Linz

Michael Zugmann

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

♦ 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.

Ist es nicht paradox, dass alte Männer eine junge und dynamische Ekklesiologie schreiben, die Ihresgleichen sucht? Höchst erfrischend schon die Aufmachung! Das Baustellensymbol signalisiert, dass es nicht um eine triumphalistische Verherrlichung der real-existierenden römisch-katholischen Kirche geht, sondern um ein Projekt, das weitgehend erst seiner Realisierung bedarf. Bereits die Gliederung macht deutlich, worauf die Verfasser hinauswollen. Ein grundlegend erster, biblisch fundierter Teil (29–69) steckt den großen heilsgeschichtlichen Rahmen ab. Problematisch erscheint es, von „Erbheil“ zu sprechen. Zwar ist die Absicht lobenswert, dem Komplex der „Erbschuld“ im Horizont einer optimistisch gestimmten Heilsgeschichte ein Gegengewicht entgegenzusetzen, doch sind diese semantischen Repräsentationen nicht hilfreich. Weder Schuld, noch Heil sind „vererbbar“. Der umfangreiche zweite Teil „Kirche als Volk Gottes – Konstanten und Variablen“ (71–142) trägt den geschichtlichen und gesellschaftlichen Dimensionen Rechnung und der abschließende dritte Teil „Kirche bauen (Ekklesiogenese)“ (143–229) macht Ernst mit der Absicht, eine „praktische Ekklesiologie“ zu entwerfen, die

nicht so sehr an der Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens, sondern am Entwurf einer zukünftigen Gestalt interessiert ist, dass Gottes Reich Wirklichkeit werde. Zurückgegriffen wird auf die breite Tradition der Kirche. Allgegenwärtig ist der im Zweiten Vatikanischen Konzil eröffnete Horizont. Höchst erfreulich, dass insbesondere die Pastoralkonstitution als Schlüsseltext gewertet wird. Exzellent ausgewählt sind die Zitate. Ein Abschnitt aus dem Passauer Pastoralplan 2000 gefällt den Verfasser offensichtlich so gut, dass sie ihn gleich zweimal präsentieren (21 und 172). Visuell reichern die farbigen Abbildungen in ausgezeichnete Druckqualität den Text an. Schade nur, dass sie so ungleich verteilt sind. Von den 15 Bildern erscheinen 11 auf den ersten 55 Seiten. Wer sich die Anmerkungen durchsieht, dem fällt auf, dass sich Paul Zulehner extensiv selbst zitiert, während Peter Neuner kaum für seine zahlreichen einschlägigen Publikationen wirbt. Skeptisch mag man auch den zahlreichen semantischen Neukreationen gegenüberstehen („Verbuntung“, „Einweltlichung“ etc.). Die zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen eines Martin Heidegger oder eines Stefan George, wo solche Sprachschöpfungen gezielt zeit- und gesellschaftskritisch eingesetzt wurden, sind vorbei. Diese wenigen kritischen Anmerkungen sollen jedoch den höchst erfreulichen Gesamteindruck nicht trüben. Der Umstand, dass sich die Publikation Gastvorlesungen in China verdankt, macht die hohe interkulturelle Sensibilität einmal mehr deutlich. Mit seiner problembewussten und gleichzeitig hoffnungsfrohen Grundstimmung ist die Publikation mehr als ein Lichtblick. Sie wirft neues Licht auf eine Institution, die alt und müde geworden scheint und doch das Potenzial hat, ungeahnte neue Kräfte zu entfalten.

Linz

Hanjo Sauer

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Liebmann, Maximilian: „Das Konzil sieht die Aufgabe des Laien ganz anders.“ Lebenserinnerungen. Wagner Verlag, Linz 2014. (119) Pb. Euro 17,00 (D, A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-902330-97-0.

Anlässlich seines 80. Geburtstages (6. Sept. 2014) hat der angesehene Grazer Kirchenhistoriker Maximilian Liebmann seine Lebenserinnerungen herausgegeben, die er in zwei Abschnitte

gliedert, einen „narrativen“ und einen „kumulativen“. Im ersten, sehr lebendig geschriebenen Teil, schildert er sein Leben von der Kindheit bis heute. Besonders was die NS-Zeit betrifft, gibt es nicht wenige Parallelen zu meinen eigenen Leben, vor allem die sehr ablehnende Einstellung gegenüber dem damaligen System.

Andere Gemeinsamkeiten betreffen unsere Ausbildung. So wie Liebmann reichte auch ich meine Dissertation bei Andreas Posch (1888–1971) ein und habilitierte mich bei Karl Amon.

Aber auch sonst „kreuzten“ sich unsere Wege immer wieder. Wir arbeiteten beide mit an den Forschungsprojekten von Erwin Gatz (1932–2011), dem Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, und lösten einander ab als Vorsitzende der von Josef Lenzenweger (1916–1999), meinem Lehrer und Vorgänger als Professor der Kirchengeschichte in Linz, gegründeten „Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Kirchenhistoriker“.

Seine Studie: „Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe von 1938 im Lichte neuer Quellen“ veröffentlichte Liebmann 1980 in der international hoch angesehenen „Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift“, deren Redakteur bzw. Chefredakteur ich von 1982 bis 1994 war.

Im zweiten, eher nüchtern geschriebenen „kumulativen“ Teil seines Buches schildert Liebmann vor allem sein Engagement in der KA und beim CV.

Es ehrt den Rezensenten, dass Liebmann schon im Vorwort seiner Publikation unsere jahrzehntelange Freundschaft und Zusammenarbeit erwähnt. Übrigens hat Liebmann mein Buch „Aus meinem Leben“, das viele Parallelen zu seinen „Lebenserinnerungen“ aufweist, in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ (Heft 1, 2014, 89–91) rezensiert, wofür ich mich nun mit dieser Besprechung bedanken möchte.

Ich wünsche Liebmann noch viele Jahre eines aktiven und wissenschaftlich ergiebigen Wirkens.

Linz

Rudolf Zinnhobler

◆ Seidel, Peter M.: Michael Holding (1506–1561). Ein Bischof im Dienst von Kirche und Reich (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 157). Aschendorff Verlag, Münster 2012. (XVIII, 429) Geb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 91,50. ISBN 978-3-402-11581-7.

Das „Spätwerk“ des promovierten und pensionierten Wirtschaftsjuristen wurde im Wintersemester 2010/11 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Dissertation angenommen. Gegenstand der Arbeit des besonders an der Kirchengeschichte der frühen Neuzeit interessierten Autors sind Leben und Werk Michael Heldings, Dompfarrer (1533) und Weihbischof in Mainz (1537), letzter kath. Bischof von Merseburg (seit 1550 „auf verlorenem Posten“ im protestantisch gewordenen Bistum), schließlich Reichskammergerichtspräsident in Speyer (1558–1561) und am Ende Präsident des Reichshofrats in Wien (1561). Angesichts des bemerkenswerten Umstandes, dass hier im 16. Jh. ein Mann aus einfachsten Verhältnissen, gleichwohl besser ausgebildet als die meisten seines Standes und von einflussreicher Seite (Albrecht von Brandenburg) gefördert, in hohe kirchliche und weltliche Positionen aufsteigt, verwundert es eher, dass Helling bislang keine umfassende Würdigung erfuhr.

So stellt der Verfasser im ersten Kapitel zu „Grundlagen und Quellen der Arbeit“ zunächst die Forschungslage vor, wer wann unter welchem Aspekt über Helling gearbeitet hat, wobei er schon hier die eine oder andere Korrektur vornehmen kann. In den weiteren Kapiteln des ersten Teils zeichnet der Verfasser den äußeren Lebensweg anhand der Ereignisse nach, an denen Helling mehr oder weniger maßgeblich beteiligt war, und ordnet diese zugleich in die politische „Großwetterlage“ ein (diverse Religionsgespräche und Reichstage, Konzil von Trient). Im zweiten Teil würdigt der Verfasser Heldings Werk, indem er diesen in seinen verschiedenen Rollen als Reformator (vor allem kirchlich), als Katechet und Prediger, als „Kontroversist und Kolloquent“ vorstellt. In einem letzten Kapitel führt der Verfasser seine Ergebnisse zu Helling unter den Punkten „Verbindung von Wort und Schrift“ (als Kanzelredner mehr ein Mann des Wortes als der Tat, nahm er Schriftstellen als Ausgangspunkt für Belehrung, aber auch Anprangerung von Missständen), „Theologische Anliegen“ (Unterweisung, Lehre und Ermahnung der Gläubigen, indem er den Katechismus predigt, in der Erklärung der Sakramente gerne auf Väterzitate zurückgreift), sein „Menschen- und Gesellschaftsbild“ (irenisches gesonnen, sieht Helling den Menschen in seiner Endlichkeit, die von Gott eingesetzte Obrigkeit als Hüter der Ordnung, die zugleich Vorbildcharakter haben soll), Helling als „Kir-

chenpolitiker im zerrissenen Reich“ (kein expliziter Kontroverstheologe enthielt er sich der Polemik, als Mann des Ausgleichs eher moderater Reformator auf konservativer Linie) und das „Urteil der Nachwelt“ (Begründung eines guten Rufes durch seine gedruckten Predigten und deren Nachwirkung, Reform der Klerikerausbildung), über ihn zusammen („Versuch eines Profils“, 351–366). Insgesamt blieben sein Wirken und seine Nachwirkung zeitlich beschränkt; es war ihm „nicht vergönnt, als Theologe eine nachhaltige Wirkung zu erzielen, was aus seiner Persönlichkeit und seinen Lebensumständen zu erklären ist. Da der Kern des alten Glaubens für ihn unverrückbar war, blieb für sein persönliches Ringen um Annäherungen zwischen den Konfessionen nur ein geringer Spielraum“ und seine „Katechismen und Reformschriften wurden bald übertroffen“ (366).

Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (379–409), auch das verwendete Schrifttum Heldings enthaltend (dazu auch 185–192 über die „Typologische Einordnung“ Heldings anhand seiner Schriftzeugnisse), gibt vor allem Auskunft zu den Sachthemen des behandelten Zeitraums, wie die anschließenden Kurzbiografien (410–421) über die Akteure des Geschehens, die der Leser über das erschließende Personenregister (423–429) hinaus gerne als kompakte Information annimmt.

Die vorgelegte Arbeit schließt weniger eine in der Darstellung des Reformationszeitalters empfundene Lücke als dass sie eine bisher eher marginal bei verschiedenen Ereignissen wahrgenommene Persönlichkeit im Gesamtkontext ihres Wirkens und ihrer Wirkungsstätten vorstellt und würdigt. In Verständnis und Darstellung des vielschichtigen Stoffes kommt dem Verfasser auch seine juristische Vorbildung durchaus zu statten. So ist denn auch seitens des Rezensenten nichts zu reklamieren (zumal auch Tippfehler äußerst selten sind). In toto bietet sie einen sehr lesenswerten und informativen Einblick in ein überschaubares Zeitfenster, das trotz punktueller Beleuchtung die Zusammenhänge des Ganzen aufzuzeigen sucht.

Bonn

Norbert M. Borengässer

KULTURWISSENSCHAFT

♦ Göbel, Kathleen: *Tiere des Himmels. Weisheitsgeschichten aus dem Orient*. Mit einem Vorwort von Rainer Hagencord (topos

taschenbücher 806). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (208) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-8367-0806-7.

Das Topos-Taschenbuch ist eine umfassende Sammlung von tierischen Weisheitsgeschichten aus dem orientalischen Kulturraum. Der Bogen wird dabei von Schriftstellen des Korans über die Schriften großer Mystiker und Dichter bis hin zu Überlieferungen und Sprichwörtern gespannt.

In zehn Kapiteln erschließt uns das Buch in Form von Erzählungen, Geschichten, Gleichnissen und Sprüchen die orientalisch Tierwelt und ihre weisheitliche Bedeutung für den Menschen.

Im Vorwort wird die Autorin Kathleen Göbel als „Brückenbauerin zwischen islamischer und christlicher Kultur“ bezeichnet. (9) So werden bei manchen der gesammelten weisheitlichen Tiergeschichten Schriftstellen aus dem Koran mit Bibelstellen des Neuen Testaments in Beziehung gebracht. Zudem bietet das Vorwort von Rainer Hagencord Erklärungen zur Bedeutung der Tiere aus biblischer Sicht. Hagencord bezeichnet die Tiere „als Bündnispartner Gottes und als von ihm Gesegnete(n), als Mitbewohner der neuen Welt und als dem Menschen zu beider Wohl Anvertraute(n), zudem als Lehrerinnen und Lehrer“, als Mitgeschöpfe, die den Menschen zum Bewusstsein seiner selbst kommen lassen“. (13–16)

So bietet dieses Buch nicht nur interessante und unterhaltsame Einblicke in den Reichtum weisheitlicher Tiergeschichten, sondern auch einen Beitrag zum interreligiösen Dialog in der Frage des Verhältnisses Mensch und Tier.

Wels *Sigrid Hanneschläger*

KUNSTWISSENSCHAFT

♦ Henke, Silvia / Spalinger, Nika / Zürcher, Isabel (Hg.): Kunst und Religion im Zeitalter des Postsäkularen. 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.

Die Publikation „Kunst und Religion im Zeitalter des Postsäkularen“ ist Resultat des dreijährigen Forschungsprojektes *Holyspace, Holyways*, welches an der Schweizer Hochschule

Luzern am Department für Design und Kunst durchgeführt wurde. Beziehend auf die Rolle der zeitgenössischen Kunst bei der Vermittlung und Repräsentation privater und öffentlicher Religiosität am Beispiel der Innerschweiz, vereinen die Herausgeberinnen Silvia Henke, Nika Spalinger und Isabel Zürcher Beiträge unterschiedlicher Autoren. Ausgehend von einem säkularen Kontext gehen sie der Frage nach, inwiefern sich heute noch glaubwürdig über Religion sprechen lässt. Umfassendes Ziel der Publikation ist dabei, das gegenwärtige Verhältnis zwischen zeitgenössischer Kunst und Religion auszuloten und einen vertieften Dialog zu ermöglichen, der sich auch in heutiger Zeit als notwendig erweist.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die vielleicht überraschende Tatsache, dass Fragen der und Fragen nach Religion für zeitgenössische Künstler grundsätzlich noch relevant sind. Wie auch große Themenausstellungen der letzten Jahre gezeigt haben, greifen Künstler religiöse Ikonografien und Gegenstände immer wieder auf. Nach dem Auseinanderbrechen von Kunst und Kirche im 18. Jahrhundert, den massiven Glaubenserschütterungen durch die Fortschritte in den Naturwissenschaften, sowie der im 19. Jahrhundert beginnenden Religionskritik, nahm man an, dass sich das Thema Religion in einer rationalisierten Welt früher oder später von alleine erledigen würde, so auch in der Kunst. Mit der Weberschen These der „Entzauberung der Welt“ (Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* 1917/1919. *Politik als Beruf* 1919, hg. v. Wolfgang J. Mommsen / Wolfgang Schluchter, Bd. 17, Tübingen 1992, 86 f.) verbindet sich die Annahme, dass der moderne Mensch vollständig zu Technik und Berechnung greifen würde, um sich die Welt zugänglich zu machen. Religiöse Deutungsmotive und religiöse Riten gerieten ins Hintertreffen und würden zusehends verstummen. Dass es nicht so ist, ja, dass gegenwärtig sogar die Frage nach der „Rückkehr des Religiösen“ (Vgl. dazu bspw. auch *Detlef Pollack*, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa*, Tübingen 2009) diskutiert wird, zeigt, dass sie, die Religion, bleibende Aktualität besitzt. Jürgen Habermas spricht in diesem Zusammenhang von der postsäkularen Gesellschaft (vgl. *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt a. M. 2001, 12 ff.), durch die sich unsere heutige Zeit kennzeichnen lasse. Der Ter-

minus des Postsäkularen, auf den sich auch die hier zu besprechende Publikation stützt, deutet aber nicht auf die Aufhebung des Säkularen hin. Vielmehr meint und erlaubt das Postsäkulare das Mitdenken des Religiösen in einer säkularen Welt. Das Nebeneinander von weltlichen und geistlichen Vorstellungen ergibt eine Spannung, die als dialektisch zu beschreiben ist. So auch in der Kunst: Zeitgenössische Kunstwerke tragen religiös konnotierte Titel, greifen religiöse Themen oder Bildtypen auf, bzw. bedienen sich religiöser Codes. Doch Vorsicht: Die Tatsache, dass Kunstwerke sich auf Religiöses beziehen, schließt nicht automatisch mit ein, dass es sich um religiöse Kunst handelt. Wieder bleibt die Spannung zwischen Säkularem und Religiösem aufrecht. Silvia Henke merkt einleitend zum Buch in Bezug auf das Vorkommen von Religion in der zeitgenössischen Kunst sowie Philosophie Folgendes an: „[...] dass sie nämlich durch und durch von religiösen Fragen, Werten und Bildern leben, dies aber nicht mehr im Sinne von ‚naivem‘ Glauben oder gemeinschaftlichem Kult, sondern in Form von Kultur [...]“ (11). Kunst stelle dabei einen neutralen Raum zur Verfügung, um Religion zur Sprache zu bringen und in ihrer heutigen Bedeutung zu reflektieren, so eine der Grundannahmen des Buches. Henke spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Vermittlerrolle, welche der Kunst „zukommen könnte zwischen stummem Glauben und rationalem Wissen.“

Inhaltlich erfolgt die Entfaltung der Problemstellung in einem Dreischritt: 1. Kunst im Zeitalter des Postsäkularen; 2. Kunst und Glaube im Bildungskontext; 3. Die Frage der katholischen Prägung.

Innerhalb dieser dreiteiligen Struktur ist eine große textliche Vielfalt anzutreffen: Theoretische Aufsätze von WissenschaftlerInnen aus unterschiedlichen Disziplinen werden von Interviews, Schreibgesprächen und sehr persönlichen Aussagen von KünstlerInnen zu Religion und Kirche umrahmt. Der erste Teil, „Kunst im Zeitalter des Postsäkularen“, folgt einem theoretischen Zugang und geht unter anderem der Frage nach, welche Impulse die religiöse Bilderwelt der zeitgenössischen Kunst geben kann (Beiträge u. a. von Johannes Rauchenberger, Karl-Josef Pazzini, Andreas Mertin, Sibylle Lewitscharoff). Nach diesen grundlegenden Überlegungen stehen im zweiten Teil, „Kunst und Glaube im Bildungskontext“, vor allem praktische Fragen der Vermittlung in der Kunst- und

Religionspädagogik im Brennpunkt (Beiträge u. a. von Silvia Henke, Ansgar Jödicke, Monika Jakobs). Im dritten Teil, „Die Frage der katholischen Prägung“, liegt der Fokus verstärkt auf dem Gebiet der Innerschweiz. Neben der Darstellung der Entwicklung der innerschweizerischen ‚sakralen‘ Kunst, sind es hier vor allem Künstler selbst und ihre Arbeiten die verstärkt zur Sprache kommen (Beiträge u. a. von Fabrizio Brentini, Benno Zehnder, Isabel Zürcher).

Insgesamt besticht das Buch durch eine große thematische und inhaltliche Bandbreite: Theoretische Aufsätze finden sich neben praktischen und didaktischen Erörterungen. Ein bunt gemischter und zugleich wissenschaftlich fundierter Reader ist entstanden, eine gelungene Mischung, die umfassend und kurzweilig zugleich ist. Obwohl das Hauptaugenmerk auf der Innerschweiz liegt, wird durchaus ein allgemeiner und grenzübergreifender Einblick in das momentane Verhältnis zeitgenössischer Kunst und Religion gegeben. Der Reader erfüllt hier in der Tat seinen eigentlichen Zweck: Er bietet eine erste gute Orientierung und Annäherung an ein spannendes Themenfeld und lädt darüber hinaus zu einer vertiefenden Lektüre ein.

Linz

Christa Stummer

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ 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.

Im Umfeld der 50-Jahr-Feier der Promulgation der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* durch das Zweite Vatikanische Konzil erscheint eine Reihe neuer Publikationen, welche sich mit der Rezeptionsgeschichte der Liturgiereform auseinandersetzen. Unter diesen Neuererscheinungen zeigt eine mit ihrer Originalität besonders auf. Der hier besprochene interdisziplinär angelegte Sammelband (21 Beiträge), welchem ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördertes Projekt über die theologische Rezeption der Liturgiereform zugrunde liegt (9), arbeitet neben der systematisch-theologischen Auseinandersetzung verstärkt mit empirischen Forschungsansätzen,

welche im Bereich der Liturgiewissenschaft nicht unbedingt häufig anzutreffen sind. Ziel dieses Projektes, welches ein Fundament der Beiträge des Sammelbandes darstellt, war es, einen „*Einblick in die Rezeption der Liturgiereform einer Ortskirche*“ (11) zu gewähren. Dieser Einblick sollte sich dabei nicht ausschließlich auf analytische Untersuchungen von Riten und dem jeweiligen Aufbau von liturgischen Büchern beschränken, sondern die praktische Rezeption der konkreten Ortskirche in den Blick nehmen. Exemplarisch für diese Rezeptionsanalyse wurden anhand von Fragebögen Daten zur Feierpraxis des Triduum Sacrum in einzelnen Dekanaten in deutschen Großstädten erhoben.

Als eines der Ergebnisse dieser quantitativen-qualitativen Befragung konnte festgehalten werden, dass in der ortskirchlichen Praxis die Bedeutung von gewissen liturgischen Elementen zunimmt, andere wiederum aufgrund von Unverständnis eine geringere Gewichtung in der Inszenierung erfahren oder zur Gänze wegfallen. In diesem Zusammenhang wird eine Spannung zwischen der liturgischen Norm und der jeweiligen Feierpraxis deutlich.

Der thematisch in drei Teile (wobei die Kapitel *Gründonnerstag*, *Karfreitag* und *Osternacht* als ein großes Ganzes gesehen werden) gegliederte Sammelband möchte anhand der empirischen Daten eine (liturgie-)theologische Reflexion der geübten Praxis vornehmen. Die unterschiedlichen Entwicklungstendenzen der Feier des Ostertriduum in den ausgewerteten Gemeinden werden kritisch hinsichtlich ihrer Potenzialität zur Förderung der Liturgieentwicklung beleuchtet sowie mögliche Defizite benannt.

Die Herausgeber *Benjamin Leven* und *Martin Stuflesser* erläutern im einführenden Teil die Notwendigkeit einer empirischen Datenerhebung zur Rezeption der Liturgiereform, um „*nicht nur normative Ordnungen [zu] untersuchen*“ (10), sondern die lebendige Feierpraxis der Gemeinde in den Blick zu bekommen. Diese Feierpraxis ist der entscheidende Ort, an dem festgehalten werden kann, wie Liturgierezeption geschichtlich vor sich geht. Dabei können jene Spannungen beobachtet werden, welche aufgrund des nie abgeschlossenen Prozesses der Liturgieerneuerung (*liturgia semper reformanda*) in Hinblick auf die Divergenz von Norm und gefeierter Liturgie, entstehen.

In einer methodischen Erläuterung (20–46) wird die technische Erhebung des Daten-

materials von 31 an Pfarrern und Kirchenrektoren gesandten Fragebögen dargestellt, sowie die Ergebnisse in einem liturgiewissenschaftlich fundierten und praxisbezogenen Überblick aufgezeigt. Statistisch und zum Teil auch grafisch aufbereitet, werden die Rückmeldungen zur Akzeptanz und konkreten Umsetzung ausgewählter liturgischer Elemente (u. a. die Fußwaschung am Gründonnerstag, der Gesang der Improperien am Karfreitag oder die Tauffeier in der Osternacht) theologisch fundiert präsentiert.

Nach der einführenden Einleitung folgt im zweiten Teil (47–206) anhand unterschiedlicher Perspektiven ein Blick auf einzelne liturgische Elemente der drei österlichen Tage, besonders in Anbetracht ihrer liturgischen und inszenierenden Praktikabilität in den empirisch erhobenen Fei ergemeinden. Anhand der Antworten der ausgewerteten Fragebögen findet ein Abgleich zwischen den liturgischen Vorgaben und der konkreten Feierpraxis statt. In dieser Auseinandersetzung der Einzeluntersuchungen tritt deutlich hervor, dass ein Spannungsverhältnis von normativer Ordnung und gelebter Liturgie existiert. Die Untersuchungen verdeutlichen außerdem, dass diese Divergenz nicht leichtfertig in eine der beiden Richtungen aufgelöst werden darf.

Der dritte Teil (207–346) des Sammelbandes beschäftigt sich anhand von praktischen Beispielen theoretisch-interdisziplinär mit dem bereits genannten Spannungsverhältnis von Norm und Praxis. In unterschiedlichen Zugangsweisen (u. a. systematisch, kirchenrechtlich, liturgietheologisch und liturgiegeschichtlich) wird nach der theologischen Diskrepanz zwischen normativer Ordnung und gewachsener Liturgie gefragt. Inwiefern kann theologisch eine Markierung zwischen organischer Entwicklung und liturgischer Willkür innerhalb der Feierpraxis eingezeichnet werden.

Als besonders hervorhebenswert erscheint, dass das verarbeitete statistische Datenmaterial sowie anonymisierte Antworten auf offene Fragen als Anhang (351–374) dem Sammelband angefügt wurden.

Insofern das Ostertriduum den Höhepunkt des liturgischen Jahres darstellt und damit auch wohl zu Recht als die dichteste Feierform und Feierzeit gesehen werden darf, sei hier abschließend zu diesem durchaus gelungenen Sammelband noch nachgefragt: Wie sind Fragebögen zu bewerten, welche in Fei ergemeinden er-

Ethik als Lebenshilfe



STEPHAN E. MÜLLER

Bausteine zur theologischen Ethik

Band 1: Menschenbild – Lebensschutz – Sexualität und Ehe

Die Studien greifen zentrale Themen der menschlichen Existenz auf, die herausfordern und nach Orientierung suchen lassen. Christliche Ethik wird konsequent als Lebenshilfe verstanden. Der Autor entwickelt eine humanwissenschaftlich informierte Konzeption auf der Grundlage eines personalsozialen Menschenbilds.

Eichstätt Studien, Band 74

320 S., kart., ISBN 978-3-7917-2668-7

€ (D) 39,95 / € (A) 41,10

STEPHAN E. MÜLLER

Bausteine zur theologischen Ethik

Band 2: Moralpsychologie

Was sind die psychologischen Voraussetzungen des guten und richtigen Handelns? Moralpsychologie wird hier als Teilbereich der theologischen Ethik verstanden. Es geht dabei um den Versuch, psychologische Erkenntnisse auf ethische Fragestellungen anzuwenden. Im Mittelpunkt steht der Mensch als Adressat der sittlichen Botschaft sowie die Entwicklung seiner ethischen Handlungsfähigkeit.

Eichstätt Studien, Band 75

280 S., kart., ISBN 978-3-7917-2669-4

€ (D) 34,95 / € (A) 36,-



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

hoben werden, in denen neben den kirchlich sozialisierten Gemeindemitgliedern auch Personen das Triduum Sacrum mitfeiern, deren Beweggründe ausschließlich in der Tradition des österlichen Kirchganges zu finden sind?

Die im Sammelband thematisierten liturgischen Elemente, welche das Pascha-Mysterium in verdichteter Weise inszenieren und vergegenwärtigen wollen, leben gerade vom biblisch-liturgischen Verständnis, welches aus der Mitfeier des gesamten Kirchenjahres erwachsen soll.

Linz

Florian Wegscheider

ÖKUMENE

♦ Ferrario, Fulvio (Hg.): Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II (Rom und Protestantismus. Schriften des Melancthon-Zentrums in Rom 2). Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2013. (XI, 143) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-16-152263-5.

Der vorliegende Band dokumentiert eine Tagung, die im Jahre 2010 in Rom an dem wenige Jahre zuvor gegründeten, von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien und der römischen Waldenser-Fakultät für Theologie getragenen und u. a. von der Evangelischen Kirche in Deutschland unterstützten Melancthon-Zentrum stattfand. Auf ihr haben deutsch-, französisch- und italienischsprachige Experten referiert, unter letzteren auch zwei Katholiken. Leider fand sich, wie der Herausgeber bedauert (VIII f.), kein Mitarbeiter der römischen Kurie zur Teilnahme oder einem Vortrag bereit.

Der Bezug zum II. Vatikanum, mit dem die römisch-katholische Kirche mit großer Verspätung offiziell in den ökumenischen Dialog eingestiegen ist, legt zunächst einen Überblick über den innerkatholischen Disput über die Rezeption dieses Konzils nahe, den der italienische Politikwissenschaftler Maurizio Guasco gibt. Der Straßburger evangelische Systematiker André Birmele führt mitten ins Herz des Streites um das Kirchesein der reformatorischen Kirchen, der im Jahre 2000 durch die Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation unter dem damaligen Kardinal-Präfekten Joseph Ratzinger ausgelöst wurde, die den evangelischen Kirchen lediglich die Bezeichnung „kirchliche

Gemeinschaften“ zubilligt. Nach Birmele kann dies „nach beinahe 50 Jahren eines intensiven ökumenischen Dialogs [...] nur als verheerender Rückschritt verstanden werden.“ (23) Für ihn handelt es sich jedoch um keinen Einzelfall, sondern steht für eine insbesondere an der römischen Kurie erkennbare Tendenz, schon lange überwunden geglaubte katholische Positionen wieder neu zu etablieren. Der katholische Ökumeniker Angelo Maffei bricht eine Lanze für die vor allem von evangelischer Seite im Nachgang zu *Dominus Iesus* grundsätzlich infrage gestellte Konsens-Ökumene. Nach ihm bleibt gar keine andere Wahl, weil das Gegenmodell „von ‚autosuffizienten‘ Gemeinschaften [...] den Verzicht auf die Sichtbarkeit der universalen Gemeinschaft der Kirche mit sich“ brächte (51), die Ökumene letztlich verabschiedete. Auch der evangelische Ökumeniker Walter Schöpsdau kann in der „Ökumene der Profile“ keine Alternative zur Suche nach einem Konsens erkennen und warnt vor der „Profilierungsfälle“ (65). Seine an die Adresse der evangelischen Kritiker der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* gerichteten Worte verdienten Gehör. An dem Beitrag des Augsburger evangelischen Systematikers Bernd Oberdorfer über die heutige katholische Theologie fällt die Blickverengung auf den deutschsprachigen Bereich und hier wieder auf die „Münsteraner Schule“ (79) auf. Da alle Beiträge dieser Tagung mehr oder weniger intensiv die Haltung des damals amtierenden Papstes zur Ökumene thematisieren, ist es zu begrüßen, dass der evangelische Pfarrer Thorsten Maaßen auf der Basis seiner Dissertation „Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers“ (Göttingen 2011) explizit darauf eingeht. Der emeritierte Marburger evangelische Systematiker Hans-Martin Barth lässt deutlich werden, welch unterschiedliche Zugänge im gegenwärtigen Protestantismus wie Katholizismus zum Thema Weltreligionen existieren. Der abschließende Beitrag des Herausgebers Fulvio Ferrario, der an der römischen Waldenser-Fakultät systematische Theologie lehrt, konstatiert nüchtern die Abkehr der beiden Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. von der durch das II. Vatikanum eröffneten ökumenischen Perspektive und deren Hinwendung zur traditionellen „Rückkehr-Ökumene“. Die Aufregung darum erscheint ihm „ziemlich seltsam“ (132, Anm. 10). Für ihn kann im Gegenteil die römische Position gerade die aus deren Sicht in einem desolaten Zustand

befindlichen evangelischen Kirchen stimulieren, ihr reformatorisches Profil zu schärfen, durchaus, um es in eine vielstimmige Ökumene einzubringen. Auch wenn man andere Vorstellungen von der Zukunft der Ökumene hat, legt man dieses Büchlein zum Weiterdenken anregt – und durch gelegentliche Stilblüten der Übersetzung (wenn etwa vom „wundersamen Körper Christi“ [17] statt von dessen „geheimnisvollem Leib“ die Rede ist) amüsiert – dankbar aus der Hand.

Freiburg i. Br.

Peter Walter

♦ Thönissen, Wolfgang: Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums. Bonifatius Verlag, Paderborn 2013. (290) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-89710-507-2.

Auch fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind viele seiner Anliegen brandaktuell, wie nicht zuletzt die Fülle der Jubiläumsveröffentlichungen zeigt. Zumeist ist der interessierte Leser bereits in seiner eigenen Haltung angefragt, wenn er eine dieser Veröffentlichungen zur Hand nimmt und damit vor der Frage steht, ob er zu deren Leser werden möchte oder nicht. Wolfgang Thönissen zeigt sich dieser Herausforderung von Anfang an gewachsen, wenn er seinen Beitrag zum Konzilsjubiläum mit der Zielvorgabe „für ein ökumenisches Zeitalter“ versieht. Seine Position ist klar umrissen: „Es geht hier nicht darum, Ergebnisse des ökumenischen Dialogs darzulegen, sondern fundamentaltheologische Grundentscheide zu präsentieren, die in wichtigen Texten des Konzils enthalten sind und Orientierungen auf dem Feld des ökumenischen Dialogs bieten können.“ (12)

Diese Grundentscheide erkennt Thönissen im Offenbarungsverständnis des Konzils, in dessen ekklesiologischen Grundlegung sowie in der Religionsfreiheit als dem Schlussstein der konziliaren Gedankenführung. Bevor der Autor diesen Dreiklang des Konzils entfaltet, widmet er sich zum einen dem Selbstverständnis des Konzils und entwickelt eine Hermeneutik seiner Gedanken und Texte. Beide Größen werden anschließend illustriert durch die historische und theologische Darstellung, wie die katholische Kirche die Ökumene entdeckt hat. Nach seiner Entfaltung der drei Grund-

entscheide wagt Thönissen eine Synthese, die er „Die Kirche unter dem Wort Gottes“ überschreibt.

1. Das Konzil wird von vornherein als Ereignis verstanden. Die immer wieder vorfindbare Beschreibung als Pastoralkonzil bewahrheitet sich gerade darin, dass es die Verkündigung des Evangeliums auf die Lebensumstände der Menschheit hin bezieht. Zu dieser modernen Lebenswirklichkeit gehört die Tatsache, dass das Konzil das Ende des konfessionellen und damit den Anfang eines ökumenischen Zeitalters ernst genommen hat. Und so wie die ökumenische Bewegung die katholische Kirche weit vor dem Konzil erreicht hatte, so geht sie – das Buch demonstriert das beeindruckend – auch nach dem Zweiten Vatikanum weiter.

2. Das Thema Offenbarung ist für den ökumenischen Dialog von grundlegender Bedeutung. Der Autor „orchestriert“ (12) es „mit Hilfe der klassischen Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Rechtfertigung“. Dieser originelle Zugang beleuchtet eindrücklich den Rückgewinn von personalen Kategorien in den Konzilstexten. Es ist letztlich dieser gedankliche Fortschritt, der die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 möglich gemacht hat. Die Wurzeln vor dem Konzil finden sich in der Bibelbewegung, die geradezu notwendig zur ökumenischen Bewegung geführt hat. Thönissen führt dem Leser hier deutlich vor Augen, wie die Frontstellungen des kontroverstheologischen Denkens sich in einem ökumenischen Zeitalter aufzulösen beginnen.

3. Das Thema Kirche wird breit angelegt. Hier weicht der Autor keiner Teilfrage und keinem Teilproblem aus, kennzeichnet aber auch deutlich, wo die ökumenische Diskussion stockt und sich vor ungelösten Fragen sieht. Dabei verweist er insbesondere auf die notwendige Auseinandersetzung der katholischen Position mit der eigenen kontroverstheologisch bestimmten Theologiegeschichte und zeigt die mitten in der Kontroverse vorfindbaren Elemente zu einem gemeinsamen Kirchenverständnis der Konfessionen. Das Merkmal dieser beginnenden Gemeinsamkeit ist für ihn die wechselseitige Anerkennung der Taufe, die gerade nicht ökumenische Freundlichkeit bedeutet, sondern als „Hinweis auf eine bereits bestehende Gemeinschaft unter Christen, die im Wachsen begriffen ist.“ (161) Immer wieder kommt Thönissen auf die nicht verstummende

Diskussion zurück, wie das „subsistit“ in der Kirchenkonstitution zu verstehen ist. So kann es auch nicht verwundern, wenn er sich intensiv der Frage um das „ministerium ecclesiasticum“, gegliedert nach Bischofsamt, Apostolizität der Kirche und Petrusamt widmet.

4. Gegenüber dem breit angelegten öklesiologischen Teil wirkt das Kapitel über die Religionsfreiheit nur auf den ersten Blick wie ein Anhängsel. Sehr sorgsam führt der Autor den Leser in die theologische Relevanz des Textes ein: „Es tritt nämlich ein neuer Typus theologischer Anthropologie in den Blick, den man den christologisch-heilsgeschichtlichen nennen kann. Menschsein wird christologisch ausgelegt.“ (245) Und genau darum ist ein ökumenisches Zeitalter ohne Religionsfreiheit undenkbar.

5. Abschließend fasst Thönissen die zentralen Gedanken des Konzils zusammen und schlägt hier den Bogen zur eigenen Ankündigung im Vorwort: „An einigen Stellen hat das Konzil selbst wohl gemerkt, dass es an einer Synthese oder synthetischen Zusammenschau der vielfältigen Themen fehlt. Deshalb findet sich in manchen Dokumenten fast verborgen ein ‚geheimer‘ Plan einer Zusammenschau der Themen.“ (11) Die Synthese „Die Kirche unter dem Wort Gottes“ gehört zu den großen Schätzen des Buches.

Bereits im Vorwort verweist Wolfgang Thönissen darauf, dass die Kapitel des Buches aus einzelnen und früher veröffentlichten Beiträgen hervorgegangen sind. Was wie eine Einschränkung klingt, kann das überzeugende Zusammenspiel seiner Gedanken nicht beeinträchtigen. Das Ganze gewinnt durch diese Entstehung und wird zu einem angenehm lesbaren Beitrag der Konzilsliteratur. In gewisser Weise bildet das Buch damit die Arbeit und den Denkstil des Konzils selbst ab und trägt durch die Entstehungsgeschichte seines Beitrags zum besseren Verständnis des Zweiten Vatikanums bei. Das Buch überzeugt durch seine profunde Kenntnis der ökumenischen Papiere und die stete Rückbindung an den aktuellen ökumenischen Dialog sowie die theologie- und kirchengeschichtliche Einordnung der konziliaren Entscheidungen und Texte. Dazu gehören auch offene Fragen und bleibende Aufgaben. Es sind gerade diese Klarheit und Offenheit, die den Beitrag von Wolfgang Thönissen zum Konzilsjubiläum besonders lesenswert machen.

Freiburg i. Br.

Thomas Dietrich

RELIGIONSPÄDAGOGIK

♦ Altmeyer, Stefan / Bitter, Gottfried / Theis, Joachim (Hg.): *Religiöse Bildung. Optionen, Diskurse, Ziele (Praktische Theologie heute 132)*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013. (320, 13 s/w Abb.) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-023467-3.

Von der Wahrnehmung ausgehend, religiöse Bildung sei in unserer heutigen Gesellschaft grundlegend angefragt, widmet sich der Sammelband von Altmeyer/Bitter/Theis den „drängendsten“ (9) Gretchenfragen, die der Religionspädagogik in Theorie und Praxis gestellt werden. Die Herausgeber verfolgen mit ihrer Freundesgabe an den renommierten Religionspädagogen Rudolf Englert (Universität Duisburg-Essen) ein dreifaches Interesse: Mit diesem Band gäbe die Religionspädagogik 1. Auskunft „über ihr Selbstverständnis und ihre Zielvorstellungen“ (9), sie komme 2. „ihrer Rechtfertigungspflicht gegenüber den Schülerinnen und Schülern sowie den Bildungsbemühungen der Öffentlichkeit“ (9) nach und sie nähme 3. ihre Optionen, Diskurse und Ziele selbstkritisch unter die Lupe, um so inspirierend zum weiteren Nachdenken anzuregen. Dieses Unternehmen wird in vier Abschnitten verfolgt. Der erste Teil, „Religionspädagogik und ihre Rede von Gott“ (11–86), widmet sich der Gottesrede als dem zentralen Inhalt der Theologie und Religionspädagogik. Die Beiträge dieses Abschnitts sind unterschiedlich gefächert. Sie reichen von einer Rückbesinnung auf das Zweite Vatikanische Konzil, durch die der Religionsunterricht als „privilegierter Ort des Dienstes“ (22) an jungen Menschen verstanden wird, über eine historische Untersuchung zum Projekt eines Weltkatechismus bis hin zum religionspädagogischen Potenzial zeitgenössischer Kunst, die „die je unabgeschlossenen und prinzipiell unabschließbaren Fragen nach dem Anspruch des ‚Eigentlichen‘ im Horizont von ‚Form und Gestalt‘“ (86) wachhalten. Im zweiten Teil wird den Zielen religiöser Bildung nachgegangen (87–165). Diese sind durchaus vielfältig: So findet sich in den Beiträgen u. a. das Plädoyer, die Diskursfähigkeit junger Menschen zu stärken, um den „Glauben für die Gegenwartsgesellschaft sprachfähig zu machen“, nachhaltige religiöse Lernprozesse durch „ästhetisches ‚Sperrgut‘“ (126) zu initiieren und „Neugier als

religionspropädeutisches Anliegen“ (153–165) zu wecken. „Fragen aus dem und an den Religionsunterricht“ (167–254) sind im dritten Teil des Bandes gruppiert. Zweifellos zentrale Fragen – um einige an dieser Stelle anzuführen – sind, wie das Verhältnis zwischen Katechese und Religionsunterricht aussehen sollte (169–179), ob durch die religionsdidaktischen Konzepte des mystagogischen und performativen Lernens die Existenzberechtigung des Religionsunterrichts an der öffentlichen Schule grundlegend angefragt wird (181–205), und wie eine Bibeldidaktik konzipiert sein könnte, die eine Textbegegnung ermöglicht (241–254). Der abschließende vierte Teil rückt „Fragen an das Selbstverständnis der Religionspädagogik“ (255–318) in den Mittelpunkt, die insbesondere in einer religiös pluralisierenden Gesellschaft umso dringlicher gestellt werden müssen. In überzeugender Weise wird dieser Abschnitt mit einer „Kleine[n] ‚Theologie der Wertschätzung‘ für den ökumenischen Dialog“ eröffnet und im Horizont religiöser Bildungsprozesse reflektiert (257–267). An diese schließen sich weitere Abhandlungen, die sich mit dem interreligiösen Lernen aus verschiedenen Perspektiven, wissenschaftstheoretisch und religionsdidaktisch, der universitären Theologie angesichts der Etablierung Islamischer Theologie an Universitäten und dem Theorie-Praxis-Problem der Praktischen Theologie auseinandersetzen.

Das von den Herausgebern gesteckte Ziel, den „drängendsten“ (9) Gretchenfragen der gegenwärtigen Religionspädagogik nachzugehen, wozu ihre Optionen, Diskurse und Ziele offengelegt und eingehend reflektiert werden, wird mit den versammelten Beiträgen vortrefflich eingelöst. Die Leserin/der Leser erhält mit diesem Band einen umfassenden Einblick in die aktuelle religionspädagogische Forschungslandschaft. Der breit angelegte Titel des Buches könnte jedoch die Befürchtung wecken, die notwendige Fokussierung für Sammelbände fehle. Dass dies jedoch in keiner Weise der Fall ist, ist sicherlich auch den gelungenen Einführungen der Herausgeber in den gesamten Band sowie in seine vier Abschnitte zu verdanken. Durch sie wird bei aller Vielfalt der einzelnen Beiträge ein roter Faden, ein nachvollziehbares und überzeugendes Gesamtkonzept erkennbar. In besonderer Weise sind die sogenannten ‚Alltagsminiaturen religiöser Bildung‘ von Dominik Blum und David Hober hervorzuheben. Diese befinden sich im gesamten Buch verstreut, sind

literarisch ansprechend und lassen erahnen, wo in unserem Alltag überall religiöse Gretchenfragen auftauchen können. Insgesamt liegt hier ein Band vor, der Beiträge namhafter evangelischer und katholischer Religionspädagoginnen und -pädagogen und Fachleute anderer Disziplinen versammelt und wohl nicht nur für Rudolf Engler eine großes Lesevergnügen bereithält.

Wien

Philipp Klutz

SPIRITUALITÄT

♦ Pernkopf, Elisabeth/Schaupp, Walter (Hg.): *Sehnsucht Mystik* (Theologie im kulturellen Dialog 22). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (276) Pb. Euro 24,00 (D, A) / CHF 34,50. ISBN 978-3-7022-3151-4.

Auf eine öffentliche Vorlesungsreihe an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz geht dieser Sammelband zurück. Fachtheologische Beiträge sind ebenso vertreten wie solche aus der Praxis von Seelsorge und geistlicher Begleitung. Was mit dem belasteten Wort *Mystik* gemeint sei, so die beiden Herausgebenden, entziehe sich „analytischen Blicken und theoretischen Definitionen“ (7). „Vielleicht“, so heißt es in der Einleitung, „steht ‚Mystik‘ [...] schlicht für die Kultivierung von Sehnsucht“ (11). So kann offen bleiben, wie der Titel „*Sehnsucht Mystik*“ gemeint ist: im Sinne einer heute oft konstatierten Sehnsucht *nach* Mystik, oder *als* Sehnsucht, die bereits *Mystik ist*. Zur Sehnsucht *Mystik* gehöre auch die Erfahrung des Vermissens, der Abwesenheit Gottes (ebd.) – eine Spur, die in mehreren Beiträgen des Bandes aufscheint.

Der Schrift als Quelle jüdisch-christlicher *Mystik* sind zwei Beiträge gewidmet: Sigrid Eder legt Psalm 42 aus, bei dem es sich um eine „individuelle Sehnsuchtsklage“ (80) handelt. Josef Pichler stellt die Abschiedssituation Jesu als grundlegend für das Johannesevangelium heraus. Er betont die Krise der johanneischen Gemeinde, der ein direkter Zugriff auf Jesus verwehrt war (49), die sich stattdessen zum Glaubensprozess herausgefordert sah – mit der Frucht eines „volumfänglichen Sehens“ (47). Wer sich auf diesen Erkenntnisprozess einlässt, betet fortan „im Namen Jesu“ (66) und bekommt so „Einblick in die Kommunikation zwischen Gott und seinem Sohn“ (65). Pichler will u. a. in der Nachfolge Bultmanns (41) dem Zusammenhang von *Mystik* und Neuem Testa-

ment mit Vorsicht begegnen. Dennoch: Wenn zur Mystik auch die Erfahrung des Vermissens (s. o.) gehört, könnte er angesichts der inflationären aktuellen Rede von „Mystik“ – auch bezogen auf das Johannesevangelium – mit seiner sehr plausiblen These vom hermeneutischen Schlüssel johanneischer Spiritualität einen fundierten Kontrapunkt in Richtung einer Mystik des Abschieds setzen!

Mehrere Beiträge beleuchten Stationen und Gestalten aus der Tradition christlicher Spiritualität. Anneliese Felber erschließt zentrale Themen in den überlieferten Sprüchen der Wüstenväter und -mütter, in denen es um „inneres Wachstum“ (23) geht. Paul Zahner stellt die Vogelpredigt und den Sonnengesang des Franz von Assisi dar (95–107). Theresia Heimerl bringt Meister Eckhart und Mechthild von Magdeburg in einen „spirituellen Dialog“. Der Vorsicht der Einleitung zum Trotz, Mystik zu definieren, geht sie von verschiedenen Formen von Mystik aus: u. a. Liebesmystik, zu deren Vertreterin sie Mechthild zählt, und intellektueller/spekulativer Mystik, repräsentiert durch Eckhart (110 f.). Gleichwohl konstatiert sie „ontologische Reminiszenzen“ für Mechthild, die über „bloße Erotik“ hinausgehen (115). Insgesamt hält sie jedoch aufgrund der einerseits vom Minnesang inspirierten, andererseits philosophisch ausgefeilten Textzeugnisse grundlegende Unterschiede zwischen Mechthild und Eckhart fest (122). Ist das wirklich so? Heimerl kommt zu dem Ergebnis, wie fremd uns die Mystik des Mittelalters heute ist (123) – dies gilt auch für den „scheinbar überzeitlichen“ Meister Eckhart, der oft und gerne in der „gehobenen Esoterik“ zitiert wird (124). Mechthild teilt die leib- und sexualitätsfeindliche Tradition der Paradieseise (115); Meister Eckhart geht von der üblichen Geschlechterrollensymbolik in der thomistischen Tradition aus (119 f.). Letztlich jedoch gehöre das Geschlecht für Eckhart zum „diz und daz“, zu den Akzidentien, die in der Anthropologie keine wesentliche Rolle spielen (121). Sind sich da die konkrete Mechthild und der abgehobene Eckhart nicht näher als gedacht – hier durch ihre je eigene Ausprägung neuplatonischen Erbes? Es wäre lohnend, trotz großer Unterschiede in der Sprache weiteren Gemeinsamkeiten nachzugehen. Insgesamt fällt wohl tuend auf, dass Heimerl gegen den Trend nicht die scheinbare Aktualität von Mechthild und Eckhart hochhält, sondern hermeneutisch vorbildlich auch die Sperrigkeit ihres Denkens

herausstellt. Im nächsten Beitrag zeigt Michaela Sohn-Kronthaler, wie Kontemplation und Aktion, Mystik und Politik in der Biografie und in den Textzeugnissen Katharinas von Siena eine Einheit bilden (127–155). Auch sie verschweigt nicht das Eingebundensein Katharinas in ihre Zeit, etwa ihre Sympathie für einen Kreuzzug gegen die Ungläubigen (144), ihre Akzeptanz bestehender Strukturen (150) und ihr Postulat vom Gehorsam, ja sogar von der Unterwerfung unter den Papst (149).

Drei Beiträge kreisen um den Zusammenhang von Liturgie und Spiritualität. Basilius J. Groen beschreibt die Einbindung aller Sinne im Rahmen ostkirchlich-orthodoxer Liturgie(n) inklusive häuslicher Riten und Bräuche (164 f.) und des diakonalen Auftrags als „Liturgie nach der Liturgie“ (165). Sodann richtet er den Blick auf die römisch-katholische Liturgie und benennt hier auch Probleme und Perspektiven, z. B. dass Gottesdienstbesuchende nicht nur Gottes Nähe, sondern auch seine Ferne erleben und insofern auch ein Bedürfnis nach Klage haben (177 f.). Bemerkenswert sind seine Gedanken zu Selbstentdeckung und Partizipation: Während man früher in den Gottesdienst ging, weil man glaubte, formuliert er treffend für heute: „Ich frage mich, was der Sinn meines Lebens ist, eventuell empfinde ich während eines Gottesdienstes Begegnung und Befreiung, verdichtet in sakramentalen Zeichenhandlungen oder in Ritualen [...], und deshalb glaube ich an Gott“ (174). Zum Postulat der Partizipation hält er fest, dass längst nicht alle Gottesdienstbesuchende diese wünschen, dass Partizipation ohne Kompetenz und Einsatz sinnlos sei, diese aber oft von den „Behörden“ verhindert werde, so dass Schaden bei den partizipationswilligen Laien Nordwest-Europas entstehe (175). Hermann Miklas skizziert „liturgische Spiritualität im Protestantismus“: von Luthers Hochschätzung des Gemeindegesangs (184) über die Lehrpredigt als Lust und Last aus Zeiten der Aufklärung (189) bis zum Evangelikalismus, mit dem aktuell ein Stück Pietismus aus den USA re-importiert werde (199). Aufschlussreich ist sein Exkurs über die besondere Situation in Österreich (192–195). Peter Ebenbauer beleuchtet in vier Momentaufnahmen die Rolle von Körper, Bild, Raum und Musik in der Liturgie. Die Chance der Mystik sieht er darin, die Liturgie immer wieder daran zu erinnern, „dass sie in ihrem heiligen Spiel weder Gott noch den Menschen endgültig zur Darstellung bringen kann“ (211).

Um das natürliche Gebet der Aufmerksamkeit aus philosophischer Perspektive geht es im Beitrag von Elisabeth Pernkopf, basierend auf Nicolas Malebranche, der Cartesianisches und Augustinisches zusammendachte. Die Bitte um Aufmerksamkeit, die Malebranche an Christus richtet, ist ein Gebet um die Gabe des Gebets (219). Pernkopf folgt sodann der Fährte Malebranches im 20. Jahrhundert bei Walter Benjamin, Simone Weil und Paul Celan. Beeindruckend ist vor allem Benjamins Rezeption und Variation des Malebranches Aufmerksamkeits-Topos in der Deutung des Volksliedes vom „Bucklicht Männlein“ (223): Dieses lenkt die Aufmerksamkeit auf das und steht für das, was nicht gerade ist – in der letzten Strophe des Volksliedes stört das Männlein beim Beten und bittet darum, auch für das Männlein zu beten: eine Bitte um Gebet um des Gebetes willen (224). Denn „für das Bucklige zu beten beständig seine Einstellung und stellt sie zugleich zurecht“ (ebd.). Mit Benjamin charakterisiert Pernkopf dies als einen messianischen Moment, denn der Messias werde nicht mit Gewalt die Welt verändern, „sondern nur um ein Geringes zurechtstellen“ (225). Durch die Unterbrechung der Unaufmerksamkeit erfährt die Aufmerksamkeit die Chance, nicht mehr auf sich selbst zu achten, offen für anderes zu werden – und so zu sich selbst zu kommen (ebd.).

Walter Schaupp konstatiert in seinem Beitrag über „Krankheit, Kreuz und Mystik“: Bei allem aktuellen Betonen der spirituellen Dimension im Umgang mit unheilbar Kranken und Sterbenden spiele das Kreuz keine Rolle (244 f.). Er geht verschiedenen Kreuzigungsbildern vom Isenheimer Altar bis zur Übermalung durch Arnulf Rainer nach und entwickelt von hier aus Perspektiven einer Spiritualität des Leidens: Das Kreuz ist Zeichen des Protestes, der Solidarität Gottes mit den Leidenden und insofern ihrer Würde (249 und 258), nach Arnulf Rainer auch Symbol des mystischen Hellschattens, das eine tiefere Wirklichkeit verbirgt und gleichzeitig auf sie hinweist (256 und 260). Gegen einen Leidens-Leistungsdruck hält er fest, dass das Kreuz nicht zu suchen, sondern als Realität anzuerkennen ist (258). Folgerichtig schließt sich ein Beitrag aus der Perspektive der Notfallseelsorge an (262–273): Karl Heinz Ladenhauf und Elisabeth Lienhart schildern ihre Arbeit vor dem theologischen Hintergrund einer „Mystik der offenen Augen“ und der „compassion“ nach Johann Baptist Metz.

Die Vielfalt der Beiträge mache sichtbar, „wie sehr Mystik sich eindeutigen Festlegungen“ entziehe, heißt es in der Einleitung (12). Hier hat die Rezensentin wieder Fragezeichen: Bei aller Weigerung der Herausgebenden, etwas zu einer Begriffsklärung in Sachen „Mystik“ beizutragen, die dem Buch gut getan hätte, zeichnet sich doch eine gemeinsame Richtung ab: „Sehnsucht ist mehr als Sehnsüchte“ (12). Jüdisch-christlich inspirierte Sehnsucht kreist nicht um sich, ist offen für Begegnung mit dem Anderen und kommt so zu sich selbst, ist – hoffentlich! – ständiges Aggiornamento im Je-Eingebundensein in verschiedenen Zeiten, Sprachen und Milieus, ist parteiisch und engagiert, lebt aus der Paradoxie von Nähe und Ferne Gottes. In all ihrer Unterschiedlichkeit laden die Beiträge dazu ein, diese Sehnsuchts Spuren zu entdecken.

Aschaffenburg

Hildegard Gosebrink

THEOLOGIE

◆ Boff, Leonardo: Mein Glaube. Christsein in einem neuen Zeitalter. Übersetzt von Bruno Kern. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (208) Geb. Euro 14,99 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-451-32685-1.

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

◆ Boff, Leonardo: In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften (topos taschenbücher 833). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (160) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0833-3.

Leonardo Boff zählt zu den bedeutendsten katholischen Theologen der Gegenwart. Untrennbar ist mit ihm die Theologie der Befreiung und der Konflikt mit dem römisch-katholischen Lehramt verbunden, der 1992 zu seinem Austritt aus dem Franziskanerorden und zum Verzicht auf sein Priesteramt führte, ohne dass er sich verbittert ins Privatleben zurückzog. Boff lehrt und publiziert seither als Professor für

Ethik und Spiritualität an der Universität von Rio de Janeiro. Sein Engagement für die Armen und für eine globale ökologische Wende wurde mit der Verleihung des alternativen Nobelpreises gewürdigt. Im vergangenen Jahr feierte Leonardo Boff seinen 75. Geburtstag. Aus diesem Anlass sollen einige seiner aktuellsten Publikationen besprochen werden, die nun auch in deutscher Sprache vorliegen.

Wie andere zuvor hat auch Leonardo Boff den Versuch gewagt, sein persönliches theologisches Glaubensbekenntnis im Rückblick auf seinen langen Weg in der Theologie zusammenzufassen. Das Ergebnis ist ein 2011 erschienenes, wunderbar lesbares, sprachlich ergreifendes und theologisch-spirituell tiefgründiges Buch. Boffs theologische Reifung vom begnadeten Interpreten eines befreienden, in Basisgemeinden und politischen Bewegungen verankerten Christentums hin zum planetarischen, ökologisch-spirituellen, ja kosmologisch-holistischen Denker klingt schon im ersten Kapitel an. Mit der Kategorie des „Geheimnisses“ spannt er den großen kosmischen Horizont auf, vor dem er in knappen Strichen einen Abriss der Evolution vor Augen führt: *„Im Anfang war das Geheimnis. Das Geheimnis war Gott. Gott war das Geheimnis.“* (13) Für Boff ist Gott in der Einheit der Natur- und Offenbarungsgeschichte als uranfängliche und den Kosmos vollendende Wirklichkeit zu verstehen. Deutlich ist das Echo von Teilhard de Chardin und seiner intensive Beschäftigung mit den Naturwissenschaften vernehmbar.

Was daran anschließt, ist KennerInnen des Befreiungstheologen Boff vertraut: Der Kern des Buches ist der Grundstock von Boffs Christusglauben, in dessen Mitte ein historisch-kritisch verantwortbares Porträt des Jesus von Nazareth steht, in dem uns der „Sohn“ als Inkarnation des Vaters nahe gekommen ist. Boff zeichnet Jesus als den Visionär des Gottesreiches, als den Gestalt gewordenen Traum des durch und durch menschlichen Menschen, der uns die endgültige Richtung der Evolution zu erkennen gegeben hat. Die zentrale Rückfrage an Jesus ist für Boff: *„Worin bestand das große Werk des Sohnes/Jesu für die Menschheit und den Prozess der Evolution? In erster Linie darin, das Bewusstsein, Söhne und Töchter Gottes zu sein, allen Menschen zu vermitteln.“* (67) In seiner prägnanten, klaren Auslegung der Botschaft Jesu anhand des Herrengebets kommen im Besonderen die Impulse einer befreiungs-

theologischen Lektüre der Reich-Gottes-Vision zum Vorschein.

Der dritte Teil des Buches befasst sich mit dem kirchlichen und geschichtlichen Christentum. Auch hier fasst Boff seine ekklesiologischen Parameter zusammen, er wiederholt seine Kritik am zentralistischen, patriarchalen, machtmisbrauchenden römischen Katholizismus und bricht eine Lanze für das Christentum des einfachen Volkes, für die charismatischen Aufbrüche, wo die jesuanischen Visionen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit lebendig geblieben sind, bindet aber auch sie zurück an den großen Horizont der Evolution, dass wir uns als Geschöpfe der göttlichen Familie verstehen müssen, die in der unermesslichen kosmischen Bewegung von Raum und Zeit Ausdruck des großen Geheimnisses sind, das in allem aufleuchtet.

Die zweite Publikation ist dem Lektor Bruno Kern zu verdanken, der eine kleine Auswahl aus repräsentativen und teils unveröffentlichten Texten aus Leonardo Boffs umfangreichem Werk unter dem Titel *„Geerdeter Glaube“* zusammengestellt hat. Besonders Kerns biografische Einleitung ist hervorzuheben, denn inzwischen ist vor allem der jüngeren Generation der Lebensweg des brasilianischen Befreiungstheologen nicht mehr geläufig. In einem prägnanten Porträt fängt Kern dessen wichtigste Lebensdaten ein und schließt mit einem persönlichen Brief an Boff ab, den er ihm anlässlich seines Verzichtes auf das Priesteramt 1992 geschrieben hat.

Auch in diesem Buch wird ein großer thematischer Bogen aufgespannt: Einer Bilanz der Befreiungstheologie folgen Texte zu den Basisgemeinden, Reflexionen zur ethischen und spirituellen Verantwortung gegenüber der Erde und schließlich eine Deutung des biblischen Bildes vom kosmischen Christus. Abgeschlossen wird die Auswahl mit einer Reflexion Boffs zum Tod als der wahren Geburt des Menschen. Die Bandbreite spiritueller, theologischer und ethischer Themen, die in Boffs Werk im Grunde immer eine Einheit bilden, sind hier in einem gelungenen Arrangement versammelt. Wer also einen prägnanten und repräsentativen Zugang zu Boffs Denken gewinnen will, ist mit dieser kleinen Textauswahl bestens bedient.

Die dritte Publikation, die unter dem hymnischen Motiv des Kolosserbriefs *„In ihm hat alles Bestand“* (Kol 2,7) steht, gibt Einblick in Boffs intensive Beschäftigung mit den Naturwissenschaften und mit dem Werk von Teilhard

de Chardin. Nicht eine einfache Weiterschreibung seiner Christologie aus der messianisch-befreiungstheologischen Perspektive wird hier vorgenommen, sondern umgekehrt der Blickwinkel von der modernen physikalischen Kosmologie und ihrer Suche nach einer Großen Einheitlichen Theorie der mathematischen Zusammenführung aller physikalischen Grundkräfte ist der Ausgangspunkt. Dieser wird mit dem Entwurf des leider zeitlebens diskriminierten Naturwissenschaftlers und Theologen Teilhard de Chardin in Verbindung gebracht. Boff greift Teilhards Rede vom kosmischen Christus als Ziel der Evolution auf, aber er korrigiert und vertieft ihn auch aufgrund seiner befreiungstheologischen Sensibilität für die Opfer der Geschichte und der Evolution. Boff verfolgt das Bild des kosmischen Christus in den neutestamentlichen Schriften ebenso wie in aktuellen Theologien und kommt zum Schluss, dass mit ihm alle Beschränkungen, die der historische und vom Christentum geprägte Christus aufgrund seiner Kontextualität hat, aufgebrochen sind. Im äußersten Welt-Horizont, im Horizont des Kosmos, erweist sich der Glaube an Christus als ein Glaube, der Geschichte und Natur umspannt und hinführt zum alle Wirklichkeit und alle Evolution tragenden Geheimnis, das Gott ist: „Die Überlegungen, die dieses ganze Buch durchziehen, sind Versuche, das Unsagbare zu sagen, das nicht Ausdrückbare in Worte zu fassen. Es ist die Identifikation jenes Bindegliedes, das alles vereint, an sich zieht und das ganze Universum nach oben und nach vorne treibt, in Richtung von Seinsformen immer höherer Ordnung und Komplexität. Der kosmische Christus war der Terminus, den die Christen gefunden haben, um diese höchste Wirklichkeit für die Vernunft fassbar zu machen.“ (135)

Auch wenn die Befreiungstheologen in die Jahre kommen, so hat das Anliegen der Befreiungstheologie nichts an Aktualität und Brisanz verloren. Dass es mit dem Pontifikat von Papst Franziskus wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, ist zweifelsohne für mich ein „Zeichen der Zeit“ (GS 4).

Linz

Franz Gruber

♦ Moosbrugger, Mathias: Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christ-

lichen 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.

Diese sorgfältig gearbeitete Studie hat ihr großes Verdienst darin, eine Kontroverse ans Licht gebracht zu haben, die in der allgemein-theologischen Wahrnehmung kaum als solche Aufmerksamkeit fand und doch von erheblichem, auch praktisch-theologischem Interesse ist. Zwar wurde die Frage, inwiefern soteriologisch oder auch eucharistietheologisch vom Opfer (Jesu Christi) gesprochen werden muss, in den letzten Jahrzehnten höchst kontrovers verhandelt. Aber es ist außerhalb der Schule der Innsbrucker „Dramatischen Theologie“ kaum bemerkt worden, dass Raymund Schwager im Gespräch und in der Kontroverse mit René Girard einen eigenständigen Entwurf zum christlichen Verständnis des Opfers ausgearbeitet hat, das gegen Girard – aber zuletzt doch mit seiner Zustimmung – einen geistlich-theologisch positiven Sinn des Opfers behauptet und sich eben nicht darauf beschränkt, mit Girard die Entlarvung und Überwindung allen Opferdenkens durch Jesus Christus und sein Kreuz aufzuweisen.

In diesem theologisch so zentralen Punkt war Schwager offenbar kein „Girardist“ bzw. er war es nicht *nur*. Moosbrugger zeichnet detailliert werkbiografisch nach, was Schwager bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu Girards Ansatz hier zum Widerspruch veranlasste und zu welcher christlich-theologischen Würdigung des Opfers er dabei gelangte. Schwager konnte mit Girard durchaus nachvollziehen, wie Opferpraxis und Opferdenken in der kulturtheoretischen Außenperspektive vom Mechanismus des Sündenbocks bestimmt waren: Die mimetische – am nachahmenden Realisieren sich entzündende und steigernde – Begierde und die daraus erwachsende Gewalt werden durch die Ausstoßung und „Opferung“ eines Sündenbocks pazifiziert, dabei aber gerade nicht überwunden, weshalb dieser Ritus nach regelmäßiger Wiederholung verlangte. Für Girard lag das Erlösende des Kreuzes Jesu nun darin, dass es diesen Mechanismus offen legte und so die christliche Abkehr von ihm ermöglichte.

Aber war in dieser kulturtheoretischen Außenperspektive sichtbar, konnte in ihr überhaupt sichtbar werden, was der christliche Glaube als das Opfer Jesu Christi ansieht und als erlösend erfährt? Erschließt sich das nicht nur in

der Teilnehmerperspektive der Glaubenden, der Glaubensperspektive? Es ist faszinierend mitzuverfolgen, wie Moosbrugger diese Perspektiven-Spannung bis in die noch unveröffentlichten Korrespondenzen Schwagers mit Girard und Theologenkollegen, u. a. auch mit Hans Urs von Balthasar sichtbar macht und damit ein theologisches Methodenproblem aufwirft, dessen Schwager sich vielleicht mehr als andere durchaus bewusst war. In der Glaubensperspektive zeigt sich – so Schwager – der glaubende Jesus, der sein vorbehaltloses Vertrauen auf den Vater noch im Äußersten durchhielt, da er sich ganz an ihn als den „All-Liebenden“ und an seine Sendung, diesen Gott zu verkünden, hingab und von dieser Hingabe auch nicht abwich, als er von denen zum Sündenbock gemacht wurde, die seiner Gotteserfahrung nicht folgen konnten. Denen aber, die seine in Freiheit übernommene Sendung als für sich geschehen glaubten, konnte dieser Weg zum Ursprung der eigenen freien Glaubenshingabe an den all-liebenden Vater und an seinen guten Willen werden.

Die Verbindung von Glaubens-(Innen-) Perspektive und kulturtheoretischer Außenperspektive wird von Schwager also in dem Sinne gesucht, dass er vom Inneren des Äußeren spricht und schließlich auch Girard davon überzeugte, dass es diese Innenseite der vertrauensvoll-freien und Freiheit gründenden Hingabe geben kann und christlich geben muss. Moosbruggers Studie zeichnet konzis und überzeugend nach, wie es zu dieser Problemkonstellation kam und wie Schwager sie – nicht zuletzt unter Rückgriff auf Balthasars theodramatisches Konzept – theologisch einholen konnte. Sie leistet damit einen spannenden und systematisch höchst wichtigen Beitrag nicht nur zur Geschichte der Innsbrucker Schule einer „Dramatischen Theologie“. Damit macht er für mich aber auch nachvollziehbarer, worin Schwierigkeiten liegen können, den soteriologischen Überzeugungen dieser Schule zu folgen.

Ich will diese Schwierigkeiten hier kurz markieren, ohne im Einzelnen darlegen zu können, was da an Diskussionsbedarf zusammenkommt. Ansetzen will ich an der von Moosbrugger so luzide herausgearbeiteten hermeneutischen Konstellation. Die wissenschaftsmethodische Differenzierung in Innen- und Außenperspektive ist m. E. nicht hinreichend, um die Differenziertheit der hermeneutischen Konstellationen abzubilden und bringt die Gefahr mit sich, dass man sich theologisch damit

zufriedengibt, die eigene Glaubens-Sicht als komplementär zu einer mehr oder weniger pauschal übernommenen kulturtheoretischen Außenperspektive anzusehen. Man kann sich natürlich auf den Gewaltaspekt der Opferpraxis fokussieren und diesen mit Girard zu erfassen versuchen. Schon das wäre angesichts der Vielfalt von Opfertheorien eine zumindest gewagte, wenn nicht selektiv wahrnehmende Position. Angesichts der inzwischen höchst differenzierten und spannenden exegetischen Diskussion zu Opferpraktiken und Opferdenken in Israel erscheint es mir aber höchst problematisch, den Gewaltaspekt zu isolieren und etwa die Gabe-theoretisch erfassbaren weiteren Zusammenhänge schlicht zu ignorieren. In Moosbruggers vorzüglicher Studie werden zwar Protagonisten dieser anderen Sichtweisen wie Bernd Janowski genannt (nicht jedoch so einschlägige Autor[inn]en wie Alfred Marx oder Ina-Maria Plein), aber auf ihre Konzepte wird an keiner Stelle eingegangen. Das mag für die Selbstvergewisserung eines Schul-Argumentations-Zusammenhangs hilfreich sein, dient aber der Klärung in der Sache eben doch nur begrenzt. Die „Dramatische Theologie“ täte gut daran nachzuvollziehen, dass religiöse Opferpraktiken innerhalb und außerhalb des Alten Testaments sich nicht auf Girards Sündenbockmechanismus reduzieren lassen, sondern vielfach kulturtheoretisch und religionstheoretisch als rituelle Gesten beschreibbar sind, in denen die angebotenen Gaben Gott in ein produktives Miteinander einbinden und die eigene Bereitschaft dafür auf ihn hin *handeln* wollen. Gott wird ins Leben der Feiernden eingeladen, hereingebeten, damit er daran teilnehme; und er lässt sich bitten. Das Medium seines Kommens sind die Opfer, mit denen man dem Göttlichen inmitten des irdischen Nützlichkeits-Kreislauf durch Hingabe des nun seiner bloßen Nützlichkeit Entzogenen einen Ort bereitet.

Wenn man auch solche eher gabetheoretischen Deutungen der Opferpraxis in Erwägung zieht, müssen die kultischen Opfer auch des Alten Testaments nicht immer nur entlarvt, können sie vielmehr auch in der neutestamentlichen Glaubensperspektive gewürdigt werden: als Hinführung auf die in Jesus Christus von den Menschen her gelebte, geglaubte und gehandelte, erhörungsgewisse, ja schon erfüllte Bitte um das Gegenwärtigwerden Gottes im Segen und in der Not des Menschenlebens bis in den Tod hinein; als Vor-Bild des Gottes, der

sich zuinnerst bewegen und bitten lässt, im Persongeheimnis Jesu Christi und im sakramentalen Geheimnis der Eucharistie am Menschenleben teilzunehmen und es durch seinen Geist zu heiligen. Man sieht vielleicht, wie hier die Übergänge von der (relativen) Außenperspektive zur Innenperspektive und umgekehrt fast fließend werden, ohne jedoch zu verschwinden. Aber genau auf diesen Vorgang käme es m. E. theologisch-wissenschaftsmethodisch in besonderer Weise an: Also nicht komplementär, sondern in Übergängen denken!

Wenn man sich auf Girard und nur auf ihn und damit auf *eine* Interpretation der religiösen Opfer im Sinne des Sündenbockmechanismus festlegt, so kommt man m. E. trotz gegenteiliger Beteuerung nicht grundsätzlich darüber hinaus, auch die alttestamentliche Opferpraxis hier einzuordnen und entsprechend abzuwerten. Dabei geht es doch theologisch vielleicht naheliegender und bedrängender darum, sich die tiefe Ambivalenz der Opferpraxis wie des Opferdenkens – gerade auch des christlichen Opferdenkens – vor Augen zu führen. Wo Gott eingeladen und ins (gemeinschaftliche) Leben hereingebeten wird, da liegt es gefährlich nahe, ihn vereinnahmen und manipulieren zu wollen. Da lässt sich Gottes Selbstvergegenwärtigung in Jesus Christus auch verstehen gewissermaßen als Gottes Selbst-Hineingabe in ein Menschenleben, welches gegen diese Vereinnahmung Gottes durch die Herrschenden und vielleicht jeden Religiösen Gottes Herrschaft verkündigen und vergegenwärtigen sollte. Wo aber im Opfer die Gottes-Vereinnahmung sich austobt, da wird sie auch gesellschaftlich zur Ur-Sünde bzw. umgekehrt: Wo diese Ur-Sünde, sich zum Gott der Anderen machen zu wollen (vgl. Gen 3,5), sich ausbreitet (und wo tut sie das nicht, etwa auch in der Kirche), da wird in den Opfern genau diese Gott-Vereinnahmung begangen und zum Zentralereignis der Gemeinschaft. Ja, um die Virulenz dieser tiefen Zwiespältigkeit im Gottesverhältnis und im Menschenverhältnis geht es – zumindest auch – beim Thema Opfer. Und deshalb ist es theologisch so wichtig. Und wo man es hinter sich zu haben meint, da hat man offenkundig christlich, religiös und anthropologisch Entscheidendes nicht verstanden.

Steht also die „Rehabilitierung des Opfers“ an, wie es Moosbruggers Studie im Titel andeutet? Es brauchte diese Rehabilitierung des christlichen Opferverständnisses gegen die

Entlarvungstheorie Girards, die dieser – und das scheint Schwagers Verdienst zu sein – letztlich doch nicht durchgehalten hat. Heute müssten man vielleicht sagen: Es braucht ein wenig systematisch-theologische und vielleicht auch spirituelle Demut, um den Beziehungsreichtum zu würdigen, der uns im Opfer-Kontext religionsgeschichtlich und so auch biblisch begegnet. Es braucht theologische Feinfühligkeit, um zu sehen, in welchem Sinne sich die neutestamentlichen Zeugnisse darauf beziehen und so das Heilsgeheimnis Jesu Christi zu artikulieren versuchen. Und es braucht die Demut, nicht zu schnell davon auszugehen, dass man auf diese semantischen Ressourcen heute bedenkenlos verzichten kann, weil man ja theoretisch klar sieht, wie man es ohne Opferterminologie unmissverständlicher und klarer sagen kann.

Münster

Jürgen Werbick

♦ Quisinsky, Michael / Schelkens, K. / Amherdt, François-Xavier (Hg.): „Theologiasemper iuvenescit“. Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier (Théologie pratique en dialogue 39). Academic Press Verlag, Fribourg 2013. (298) Kart. Euro 41,60 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 52,00. ISBN 978-2-8271-1082-7.

Gilles Routhier, Professor für römisch-katholische Theologie und Religionswissenschaft an der Laval-Universität in Quebec (Kanada), hat sich in seinem Lebenswerk vor allem mit der Rezeption und der Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils befasst und engagiert eingesetzt. Anlässlich seines 60. Geburtstags widmen ihm seine Freunde und Kollegen einen Festband mit Beiträgen in französischer und englischer Sprache. Der Titel ist ein Zitat aus dem Konzilsdokument „Dei Verbum“ Art. 24. Dort wird gesagt, dass die Theologie, die auf den Prinzipien von Heiliger Schrift und Überlieferung beruht, sich „ständig verjüngt“, „wenn sie alle im Geheimnis Christi beschlossene Wahrheit im Lichte des Glaubens durchforscht“. Programmatisch wird in dem Beitrag von Karim Schelkens (Tilburg/Niederlande und Löwen/Belgien) der Theologie, die sich auf das Zweite Vatikanische Konzil beruft, die Richtung gewiesen: Vom Dualismus zur Pluralität. Wie zu erwarten, befassen sich zwei Beiträge der Aufsatzsammlung mit der Rezeption des Konzils in Kanada. Im Vorwort des Sammelbandes spricht

der Jesuit Christoph Theobald davon, dass sich im „kairos“ (der Konzilspapst Johannes XXIII. sprach von den „Zeichen der Zeit“) das Geheimnis Christi selbst erschließt (11). Die Darstellung der Konzilsrezeption zeigt die volle Breite auf: angefangen von einer traditionalistischen Verweigerung bis zu einer schöpferischen Neu- und Umgestaltung der theologischen Grundlagen. Nach der Zusammenstellung der umfangreichen Bibliografie von Gilles Routhier (235–269) versucht François-Xavier Amherdt in seinem Schlusswort eine Würdigung des Lebenswerkes des Gefeierten (271–275). Die Fußnoten belegen eindrucksvoll die internationale Vernetzung der Konzilsforschung.

Linz

Hanjo Sauer

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Benedikt XVI.: Geistliche Schriftlesungen. Mit einem Geleitwort von Gerhard Ludwig Müller. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Julian R. Backes (Christliche Meister 58). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2014. (196) Kart. Euro 12,50 (D) / CHF 18,50. ISBN 978-3-89411-422-0.

Die Heilige Schrift meditierend zu lesen, ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass das Wort Gottes im Leben fruchtbar werden kann. Das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Verbum Domini* (30. September 2010) nennt diesen „betende[n] Zugang zum heiligen Text ein unverzichtbares Grundlelement des geistlichen Lebens jedes Gläubigen“, unterstreicht dessen notwendige Beziehung zur Feier der Eucharistie (Nr. 86) und empfiehlt als methodischen Zugang die „*lectio divina*“ mit ihren „grundlegende[n] Schritten“ Lesung des Textes, Betrachtung, antwortendes Gebet und Kontemplation (vgl. Nr. 87).

Das vorliegende Bändchen versammelt in chronologischer Anordnung alle als „*Lectio divina*“ veröffentlichten Texte“ aus dem Pontifikat Papst Benedikt XVI. – sie wurden bei seinen Zusammenkünften mit den Seminaristen und dem Klerus seiner Diözese vorgetragen – und drei „Meditationen“, die er zu Beginn der Ordentlichen Generalversammlungen der Bischofssynode gehalten hat (vgl. 11). Ihnen sind eine Hinführung zu wesentlichen Aspekten der geist-

lichen Schriftlesung aus der Sicht des emeritierten Papstes und die diesbezüglichen Reflexionen aus *Verbum Domini* (Nr. 86–87) beigelegt.

Als „Fundament von allem“ ist das Wort Gottes „die wahre Wirklichkeit“ (48), Christus der „Erstgeborene der Schöpfung, die Idee, durch die das Universum erdacht wurde“, und „die materielle Schöpfung die Bedingung für die Heilsgeschichte“ (51). Das „wahre Lesen der Heiligen Schrift“, die Suche nach Christus, nach dem göttlichen Wort in den menschlichen Worten, geschieht folglich nicht nur „mit dem Intellekt, sondern mit unserer ganzen Existenz“, sie ist Bewegung unseres Daseins auf Christus hin, ein Eintreten „in das Innere des Wortes“ (52) und damit auch in die Gemeinschaft der Kirche (53).

Aus dieser Konzentration auf Christus als Grundlage aller Wirklichkeit ergeben sich die spezifischen Akzentuierungen, die Papst Benedikt XVI. im Verständnis des Christseins setzt: Christlicher Glaube ist „eine einzigartige Wirklichkeit, die sich in ihrer Tiefe und Schönheit offenbart“, und kein „Paket an Dogmen und Geboten“ (160), ein Eintreten des göttlichen Willens in unseren Willen (62) und folglich Befreiung vom Moralismus (69 ff., 142, 151) zu einem Leben „in der Kreativität der Liebe“ (78), ein Weg aus der Ich-Enge in die Gemeinschaft aller Brüder und Schwestern (vgl. 53), aber eben deshalb auch ein Weg des dienenden Herabsteigens (vgl. 107 f., 154 f.), der Liturgie des Lebens (139 ff.) und der Inkarnation des Geistes (vgl. 142), des Erkennens der eigenen Grenzen (157), des Nonkonformismus (144 f.) und der Fremdheit (188 f.) in der Welt. Aber selbst letztere ist mit all ihren Nöten – insbesondere durch den Dienst des Priesters – noch einmal in das Christusgeheimnis zu integrieren, indem dieser „die Welt mit Christus und zu Christus trägt, und mit Christus zu Gott“ (94).

Auch die hier vorgelegten geistlichen Schriftlesungen Papst Benedikts XVI. zeigen eindrucksvoll, dass eine exegetisch fundierte und an der Einheit der Schrift orientierte Auslegung ihrer Texte diese für den Leser unserer Zeit so zur Sprache zu bringen vermag, dass sie auf das Wort Gottes hin durchsichtig werden und die Schönheit und den Reichtum des christlichen Glaubens neu aufleuchten lassen. Zugleich sind sie Einladung und Ermutigung, sich selbst der *lectio divina* zu widmen.

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

Hartmann, Gerhard / Holtkamp, Jürgen: Die Kirche und das liebe Geld. Fakten und Hintergründe (topos premium. Topos plus Verlag, Kevelaer 2015. (309) Klappbroschur. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-8367-0001-6.

DOGMATIK

Mayer, Andreas: Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentsymbolischen Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 2). Aschendorff Verlag, Münster 2014. (500) Pb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-402-11891-7.

HOMILETIK

Müller, Klaus: Gottes ABC. Gedanken und Texte zum Lesejahr B. Aschendorff Verlag, Münster 2014. (347) Geb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-402-13041-4.

KIRCHENGESCHICHTE

Brandt, Hans Jürgen / Hengst, Karl: Geschichte des Erzbistums Paderborn. Band 4: Das Bistum Paderborn 1930-2010 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 15). Bonifatius Verlag, Paderborn 2014. (672, 16 Seiten Farbtafeln) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 67,90. ISBN 978-3-89710-004-6.

KIRCHENRECHT

Hallermann, Heribert / Meckel, Thomas / Pfannkuche, Sabrina / Pulte, Matthias (Hg.):

Lebendige Kirche in neuen Strukturen. Herausforderungen und Chancen (Würzburger Theologie 11). Echter Verlag, Würzburg 2015. (432 S) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,20. ISBN 978-3-429-03805-2.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Böntert, Stefan (Hg.): Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch (Studien zur Pastoralliturgie 40). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (394) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 58,90. ISBN 978-3-7917-2677-9.

Chauvet, Louis-Marie: Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz. Übersetzt von Thomas Fries (Theologie der Liturgie 8). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (527) Kart. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 71,90. ISBN 978-3-7917-2670-0.

PASTORAL

Denger, Martin: Ohne Arbeit - ohne Sinn? Zur seelsorglichen Begleitung arbeitsloser Männer (Zeitzeichen 35). Grünewald Verlag, Ostfildern 2015. (361) Kart. Euro 40,00 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-7867-3039-2.

Insel, Johannes: Meine Kraft zurückgewinnen (3x7 Zusagen des Glaubens. Bonifatius Verlag, Paderborn 2014. (112, zahlr. farb. Abb.) Pb. Euro 13,90 (D) / Euro 14,30 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-89710-597-3.

PASTORALTHEOLOGIE

Aigner, Maria Elisabeth: Bibliodrama und Bibliolog als pastorale Lernorte (Praktische Theologie heute 138). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2015. (418) Kart. Euro 49,99 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 66,90. ISBN 978-3-17-025631-6.

Wollbold, Andreas: Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen. Gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten? Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (272) Kart. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7917-2661-8.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Kenngott, Eva-Maria / Englert, Rudolf / Knauth, Thorsten (Hg.): Konfessionell - interreligiös - religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion (Praktische Theologie heute 136). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2015. (238) Kart. Euro 34,99 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-17-024421-4.

SPIRITUALITÄT

Braun, Karl: Bei Christus bleiben. Gedanken zu einem Herzensanliegen Christi im Blick auf Leben und Dienst des Priesters. fe-medienverlags GmbH Verlag, Kißlegg 2014. (168) Geb. Euro 8,50 (D) / Euro 8,80 (A) / CHF 12,90. ISBN 978-3-86357-101-6.

Gradl, Veronica: Wegbereitung. Der Spur folgen, beharrlich - bei Tag und bei Nacht. Aufgabe, Möglichkeit und Reichtum des Menschen. Echter Verlag, Würzburg 2015. (656) Kart. Euro 79,00 (D) / Euro 81,30 (A) / CHF 102,00. ISBN 978-3-429-03767-3.

Leenen, Anna M.: Von Ziegen lernen heißt leben lernen (3x7 Zusagen des Glaubens. Bonifatius Verlag, Paderborn 2014. (128, zahlr. farb. Abb.) Pb. Euro 13,90 (D) / Euro 14,30 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-89710-598-0.

Leenen, Maria Anna: Einsamkeit schafft Raum (3x7 Zusagen des Glaubens. Bonifatius Verlag,

Paderborn 2014. (100, zahlr. farb. Abb.) Pb. Euro 13,90 (D) / Euro 14,30 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-89710-574-4.

THEOLOGIE

Brandscheidt, Renate / Görden, Christine / Schaeidt, Mirjam / Schüßler, Werner: Hiob. Gott - Mensch - Leid. Echter Verlag, Würzburg 2015. (156) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,20. ISBN 978-3-429-03817-5.

Gharaibeh, Mohammad / Begic, Esnaf / Schmid, Hansjörg / Ströbele, Christian (Hg.): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam 10). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (328) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2671-7.

Goller, Hans: Wohnt Gott im Gehirn? Warum die Neurowissenschaften die Religion nicht erklären. Butzon & Bercker Verlag, Kvelaer 2015. (296, Lesebändchen) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7666-1957-0.

Haas, Alois M.: Mystische Denkbilder. Johannes Verlag Einsiedeln Verlag, Freiburg i. Br. 2014. (823) Pb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 57,00. ISBN 978-3-89411-423-7.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Freizeit und Muße
Hartmut Rosa:	Über das rätselhafte Verschwinden der Muße
Gerhard Kruij:	Ist Muße nur für Privilegierte?
Antje Schrupp:	Der Sabbat als Selbstversuch

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 Post giro 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

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.thpq.at>Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos

Herstellung: Friedrich Pustet 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:

Phänomen Franziskus Heft 1/2015

Margit Eckholt, *Ein Papst des Volkes – die lateinamerikanische Prägung* ♦ Michael Sievernich SJ, *Das theologische Profil von Pater Jorge Mario Bergoglio SJ* ♦ Franz Gruber, *Franziskus' Kirchenbild und Kirchenreform* ♦ Friedhelm Hengsbach SJ, *Die „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus* ♦ Kerstin Radde-Antweiler, *Medienphänomen Franziskus* ♦ Ursula Baatz, *Dalai Lama und Papst Franziskus* ♦ Thomas Schulte-Umberg, *Papst – Ortskirchen – KatholikInnen. Kirchenhistorische Erinnerungen* ♦ Kirchschräger, *Aggiornamento nach dem Konzil*

Kinder, Kinder Heft 4/2014

Bühler-Niederberger, *Kindheit heute – soziologisch* ♦ Langenhorst, *Wege religiöser Erziehung* ♦ Habringer-Hagleitner, *Spiritualität von Kindern* ♦ Fernández de la Hoz / Holztrattner, *Kinderarmut und katholische Soziallehre* ♦ von Stosch, *Gott wird Kind* ♦ Kunz-Lübcke, *Kindheitskonzepte der Bibel* ♦ Schupp, *Frühe Lehrentwicklung in Christentum und Islam* ♦ Schmitt, *Hans Küng und Sterben im »Aktivmodus«*

Religion in Osteuropa Heft 3/2014

Müller, *Religiöser Wandel in Osteuropa* ♦ Zückert, *Konfession und nationale Staatlichkeit* ♦ Prokschi, *Orthodoxie in Osteuropa* ♦ Halík, *Zur religiösen Lage in Tschechien* ♦ Niewiadomski, *Polnische Kirche nach dem Umbruch* ♦ Wildmann, *Religion und Politik in Ungarn* ♦ Vencser, *OsteuropäerInnen bei uns* ♦ Nęcek, Józef Życiński – ein Porträt ♦ Altmeyer / Grümme, *Gerechtigkeit durch religiöse Bildung* ♦ Gärtner, *Avantgarde spätmoderner niederländischer Seelsorge*

Wir bitten zu Tisch Heft 2/2014

Wenn der Glaube Worte findet Heft 1/2014

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: www.thpq.at

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Trauernde begleiten



KLAUS SCHÄFER

Trösten – aber wie?

Ein Leitfaden zur Begleitung von Trauernden und Kranken

Anhand zahlreicher Beispiele wird in einer Gegenüberstellung von »falschem Trost« und »echtem Trost« aufgezeigt, warum manche Formulierungen verletzen, andere hingegen trösten und heilen. Der Leser erfährt genau, was er sagen und tun kann.

»Ein immens wichtiges und lesenswertes Buch.«

MEDIENPROFILE

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2204-7
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50

KLAUS SCHÄFER

Sterben – aber wie?

Leitfaden für einen guten Umgang mit dem Tod

Ziel des Buches ist es, die Hilflosigkeit angesichts des Sterbens zu verringern. Pater Klaus Schäfer beantwortet alle wesentlichen Fragen von Angehörigen und Begleitern: Wie erkenne ich, ob Sterbende Schmerzen haben? Wie lange nimmt der Sterbende noch wahr, was ich ihm sage? Was ist nach dem Tod eines Angehörigen zu tun? Mit wichtigen Entscheidungshilfen zu Testament, Patientenverfügung und Organspende.

160 S., kart., ISBN 978-3-7917-2381-5
€ (D) 15,95 / € (A) 16,40



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Freizeit und Muße



Hartmut Rosa · Über das rätselhafte Verschwinden
der Muße

Roman Sandgruber · Von Arbeit, Uhren
und dem Leben in der Zeit

Gerhard Kruij · Muße nur für Privilegierte?

Konrad P. Liessmann · Über Muße und Bildung

Christian Bauer · Quelle pastoraler Lebendigkeit

Antje Schrupp · Der „Sabbat“ als Selbstversuch



Martha Keil · Jüdische Geschichte Mitteleuropas

Rudolf Englert · Ein guter Religionslehrer

Franz Hubmann · Inspiration und Wahrheit.
Das neue Dokument der päpstlichen Bibelkommission



Literatur:

Ch. Lehnert: Korinthische Brocken – Ein Essay über Paulus (B. Eckerstorfer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografien, Ethik,
Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunstwissenschaft,
Missionswissenschaft, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Religionsdialog,
Sozialethik, Spiritualität, Theologie, Theologische Autoren

3

2015

163. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Schwerpunktthema: Freizeit und Muße

Ansgar Kreutzer: Editorial	225
Hartmut Rosa: Denk immer daran, dass Zeit Wissen, Gesundheit und Glück ist. Über das rätselhafte Verschwinden der Muße	227
Roman Sandgruber: Zeit der Muße. Von Arbeit, Uhren und dem Leben in der Zeit	234
Gerhard Kruip: Muße nur für Privilegierte? Eine soziolethische Skizze zur „Zeitgerechtigkeit“	243
Konrad Paul Liessmann: Das schlechte Gewissen. Über Muße und Bildung	254
Christian Bauer: Die verschwundenen Flüsse. Weniger-Desselden als eine Quelle pastoraler Lebendigkeit	260
Antje Schrupp: Heilige Tage: der „Sabbat“ als Selbstversuch	270
Abhandlungen:	
Martha Keil: Jüdische Geschichte Mitteleuropas von 1500 bis zur Gegenwart. Grundlagen – Entwicklungen – Brüche	277
Rudolf Englert: Die Vorstellung von einem guten Religionslehrer wandelt sich	290
Franz Hubmann: Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten.“	301
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch	
Bernhard A. Eckerstorfer: Lehnert, Christian: Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus	307
Besprechungen: Aktuelle Fragen (310), Bibelwissenschaft (311), Biografien (313), Ethik (314), Kirchengeschichte (315), Kirchen- recht (317), Kunstwissenschaft (319), Missionswissenschaft (320), Moraltheologie (321), Pastoraltheologie (324), Religionsdialog (325), Soziolethik (327), Spiritualität (328), Theologie (328), Theologische Autoren (331)	
Eingesandte Schriften	333
Impressum	336

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

Anschriften der Univ.-Prof. Dr. Christian Bauer, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
Mitarbeiter: P. Dr. Bernhard A. Eckerstorfer, Stift Kremsmünster 1, A 4550 Kremsmünster
Univ. Prof. Dr. Rudolf Englert, Universitätsstraße 12, D 45117 Essen
em. Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
PDⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Keil, Universitätsring 1, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Gerhard Kruip, Saarstraße 21, D 55099 Mainz
Univ.-Prof. Dr. Konrad P. Liessmann, Universitätsstraße 7/III, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Hartmut Rosa, Carl-Zeiß-Straße 2, D 07743 Jena
Univ.-Prof. Dr. Roman Sandgruber, Altenberger Straße 69, A 4040 Linz-Auhof
Dr.ⁱⁿ Antje Schrupp, Alfred Brehm Platz 19, D 60316 Frankfurt a. Main

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!

Die beste Hinführung zu diesem Themenheft stammt vom Satiriker Lorient. In seinem bekannten Zeichentrickfilm „Feierabend“ entscheidet sich ein Mann – nach offenbar getaner Arbeit – dazu, „einfach nur da zu sitzen“. Seine Frau kann es nicht glauben: „Irgendetwas machst Du doch“ unterstellt sie. „Du kannst doch tun, was Dir Spaß macht“ ermuntert sie. „Spazieren gehen“ oder „lesen“ schlägt sie vor. Die immer wieder repetierte Antwort „Ich möchte nur hier sitzen“ findet kein Verständnis, bis die Unterhaltung eskaliert und im Streit endet. Präzise hat Lorient damit die dominante Plausibilitätsstruktur unserer rastlosen Arbeitsgesellschaft beschrieben. „Einfach nur da sitzen wollen“, sich sogar dem verweigern, was effektive Erholung oder nachhaltige Entspannung verspricht, scheint unverständlich, geradezu anstößig. Demgegenüber weisen unsere Beiträge – quer durch theologische und humanwissenschaftliche Fachdisziplinen – auf den Eigenwert frei bestimmter Zeit hin, und sie betonen die kulturelle und ethische Bedeutung von Muße:

Der Jenaer Soziologe *Hartmut Rosa*, der sich wie kein zweiter mit der Beschleunigungsdynamik der spätmodernen Gesellschaft beschäftigt hat, ist analytisch dem Verschwinden der Muße auf der Spur. Muße bedeutet in seiner Lesart nicht die Verweigerung gegenüber notwendiger Arbeit. Sie resultiert vielmehr aus dem Gefühl, alles Notwendige erledigt zu haben. Eine solche in sich ruhende Zufriedenheit, ja „Welterfahrung“ stellt sich jedoch, so Rosa, unter den heutigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen kaum mehr ein. War das schon immer so, dass das aktive das kontemplative Moment menschlichen Lebens zu verdrängen scheint? *Roman Sandgruber*, Sozial- und Wirtschaftshistoriker in Linz, zeigt auf, dass Intensivierung

und Extensivierung von Erwerbsarbeit neuzeitlich-moderne Phänomene sind, die es so im Mittelalter nicht gegeben hat. Der heutigen Etappe der Arbeitsgesellschaft bescheinigt er ein Regime der Flexibilität, das zwar individuelle Freiräume gewährt, zugleich jedoch gemeinschaftlich begangene Festkreisläufe und feste Lebensrhythmen einzuebrennen droht. Den gesellschaftlichen Aspekt der Thematik greift der Mainzer Sozialethiker *Gerhard Kruip* systematisch auf. Freizeit, Zeitsouveränität und Möglichkeiten zur Muße sind nicht bloß Fragen individuellen Lebensstils, sie berühren zugleich die gesellschaftliche Verteilung von Ressourcen. Folgerichtig stellt Kruip verteilungsethische Überlegungen zur Zeitgerechtigkeit an und fordert Maßnahmen zur Zeitpolitik. In die gleiche gesellschaftskritische Kerbe schlägt der Philosoph und Kulturkritiker *Konrad Paul Liessmann* aus Wien. Im Fokus seiner scharfsinnigen Analyse und engagierten Kritik steht das Bildungssystem, das durch seine fortgesetzte Ökonomisierung seine Grundlagen zu untergraben droht. Bildung bedeutet nicht bloß Kompetenzerwerb, sondern Persönlichkeitsentfaltung und Orientierungsfähigkeit. Dazu bedarf es der Zeit und der Gelassenheit, der Freiheit und der Möglichkeit, „bei sich zu sein“. Und wie steht es um Freizeit und Muße in der Kirche, der Institution also, die Kult und Kontemplation sowie die Anwaltschaft für geschützte Festzeiten auf ihre Fahnen geschrieben hat? *Christian Bauer*, Pastoraltheologe aus Innsbruck, unterzieht seelsorgliche Aktivitäten einem „Reality-Check“. Gerade die pastorale Praxis weist nach seinem Urteil einen Trend zum ausufernden Aktionismus auf. Den steigenden Anforderungen an pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter setzt Bauer spirituelle und kulturelle Quellen entgegen, aus welchen sich die Haltung der Gelassenheit, der Mut zur

Unterbrechung oder eine evangeliumsge-
mäßige Sorglosigkeit speisen können. *Antje
Schrupp* hat bei sich selbst die Probe aufs
Exempel gemacht. Ist das Sonntags- und
Sabbatgebot der jüdisch-christlichen Tra-
dition tatsächlich lebbar? Die Journalistin
hat sich vorgenommen, den „Sabbat“ bzw.
den „Sonntag“ zu „heiligen“. Das heißt, zu
diesen geschützten Zeiten dürfen keine
„profanen“, sondern nur „heilige“ Dinge
getan werden. Während der „heiligen“ Sab-
bat-Zeit darf nichts verrichtet werden, was
durch äußeren Zwang geboten, sondern
nur, was aus innerem Antrieb gewünscht
ist. Diese Differenz zwischen den Sphären
des Profanen und des Heiligen in der Le-
bensweise aufrechtzuhalten ist, folgt man
der Autorin, schwierig, aber mit der nöti-
gen Konsequenz und Flexibilität möglich.

Unser Heft trägt drei weitere instruk-
tive Beiträge zusammen, die nicht zum
Schwerpunktthema gehören: Die Histori-
kerin *Martha Keil* gibt einen interessanten
Überblick zur jüdischen Geschichte bis
zur Gegenwart, dessen Dringlichkeit und
Wichtigkeit durch aufkommende Anti-
semitismen auch in unseren Gesellschaf-
ten unterstrichen wird. Die Gründung des
„Linzer Forums Religionspädagogik“ im
März 2015 nimmt der Religionspädagoge
Rudolf Englert zum Anlass, in seinem Bei-
trag über das veränderte Rollenverständnis
von Religionslehrerinnen und -lehrern
nachzudenken. Schließlich bietet der Bibel-
wissenschaftler *Franz Hubmann* eine hilf-
reiche Zusammenfassung und pointierte
Kommentierung des umfangreichen Do-
kumentes „Inspiration und Wahrheit der
Heiligen Schrift“, das die päpstliche Bibel-
kommission unlängst vorgelegt hat.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,
die Präsidentin der Deutschen Gesell-
schaft für Psychiatrie und Psychotherapie,
Iris Hauth, hat jüngst in einem Interview
gewarnt: „In der Arbeitswelt haben Leis-
tungsdruck, Zeitdruck und Multitasking
in den letzten Jahren zugenommen. Vor
allem durch die ständige Erreichbarkeit
über Handy und E-Mail können viele Ar-
beitnehmer buchstäblich nicht mehr ab-
schalten.“ Zur Entspannung rät sie, „sich
Muße zu gönnen“, auch „Nichtstun“ in den
Kalender einzutragen; und sie konkreti-
siert – als habe sie Lorient gesehen: „Einfach
sitzen, vor sich hinschauen.“

Wir haben unser Themenheft „Freizeit
und Muße“ gezielt in die Zeit der Sommer-
ferien platziert. Unsere AutorInnen betonen
unisono, dass Muße nicht schlichtes Nichts-
tun bedeutet, sondern ein besonderes Welt-
verhältnis, eine besondere Kulturform dar-
stellt. Sie meint ein (Un-)Tätigsein jenseits
äußerer Zwänge, jenseits von Effektivitäts-
und Nützlichkeitsabwägungen, jenseits von
Verwertungslogik. Im Gegensatz zur Ar-
beit, die auf ein Ziel ausgerichtet sein muss,
ist Muße selbstzwecklich, ein (Nichts-)
Tun, das seinen Sinn schon in sich trägt. So
hoffen wir, liebe Leserinnen und Leser, dass
sich mit der Lektüre unseres Heftes für Sie
nicht nur nützliche Reflexionen zur effekti-
veren Nutzung Ihrer Freizeit (und damit
doch wieder zur Optimierung der Arbeits-
kraft) verbinden, sondern sich auch Stunden
„wirklicher Muße“ einstellen, qualitätsvolle
Zeiten des Bei-sich-selbst-Verweilens. Sol-
che Lese- und Lebenserfahrungen wünscht
Ihnen im Namen der Redaktion

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

*Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter und Friedrich Pustet bei. Besonders
hinweisen möchten wir auf die „Quartals.Gespräche“. Wir bitten um Beachtung.*

Redaktion:

Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Ansgar Kreutzer; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Ka-
gerer; *Redakteure:* em. 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.

Hartmut Rosa

Denk immer daran, dass Zeit Wissen, Gesundheit und Glück ist

Über das rätselhafte Verschwinden der Muße

◆ Hartmut Rosa ist Professor für Soziologie in Jena und Direktor des renommierten Max-Weber-Kollegs in Erfurt. Er darf als der Experte für das Thema der „Beschleunigung“ gelten. Unter „Muße“ versteht Rosa nicht eine grundsätzliche Verweigerungshaltung gegenüber Arbeitsanforderungen – das wäre „Faulheit“. Rosa definiert Muße vielmehr als das schlichte Fehlen innerer und äußerer Zwänge, etwas tun zu müssen, als das Gefühl also, alles Notwendige schon erledigt zu haben. Gerade dieses „Weltverhältnis“ stellt sich unter den gegenwärtigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten jedoch kaum mehr ein. Verzweifelt suchen daher die spätmodernen Subjekte nach „Entschleunigungsasen“, die freilich nur zu einem hohen Preis zu haben sind. (Redaktion)

Vertieft man sich in die einschlägige Literatur, offenbart sich rasch, dass der Bedeutungsraum, der sich zwischen den Begriffen der Muße und der Freizeit, dem Nichtstun und dem Faulenzen, der Langeweile und der Entspannung auffächert, ebenso undurchdringlich, merkwürdig und geheimnisvoll wie attraktiv und lohnenswert für die kulturwissenschaftliche Forschung ist.¹

Am auffälligsten ist dabei zunächst, dass es sich als nahezu unmöglich erweist, einfache Definitionen etwa von Freizeit, Faulheit oder Muße zu finden, weil die Bedeutung dieser Konzepte und umso

mehr die normative Bewertung der damit einhergehenden Praktiken und Haltungen oder Einstellungen, dauerhaftem und vielleicht sogar grundsätzlichem Streit unterworfen zu sein scheint. Diese Begriffe waren zu jeder Zeit zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen bzw. philosophischen Standpunkten umstritten und sind es nach wie vor, so dass sie geradewegs als ‚essentially contested concepts‘ im Sinne Bernard Gallies erscheinen.²

Wenngleich diese Begriffe also einem stetigen Veränderungsprozess unterliegen, lässt sich doch *eine* begrifflich einigermaßen klare Unterscheidungslinie

¹ Vgl. jetzt etwa *Monika Fludernik / Miriam Nandi* (Hg.), *Idleness, Indolence and Leisure in English Literature*, Houndmills, Basingstoke und New York 2014; dazu auch *Ulrich Schnabel*, *Muße. Vom Glück des Nichtstuns*, München 2010; *Horst W. Opaschowski / Michael Pries*, „Freizeit, freie Zeit, Muße und Geselligkeit“, in: *Thomas Coelen / Hans-Uwe Otto* (Hg.), *Grundbegriffe Ganztagsbildung. Das Handbuch*, Wiesbaden 2008, 422–431.

² Vgl. *Bernard Gallie*, „Essentially Contested Concepts“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956), 167–198.

ziehen, die sich über die Zeiten und verschiedene kulturelle Kontexte hinweg als weitgehend konsistent erwiesen hat und die wir durch eine (wenn auch etwas willkürliche und reduktive) Unterscheidung zwischen ‚Faulenzen/Nichtstun‘³ auf der einen und ‚Muße‘ auf der anderen Seite zu fassen versuchen können. Beide Konzepte beziehen sich auf bestimmte Zeiträume, in denen nichts oder auf jeden Fall nichts Substanzielles oder Nützliches getan wird, sie bezeichnen also Abschnitte der ‚freien Zeit‘. Allerdings unterscheiden sich die subjektiven Einstellungen sowie die situativen Merkmale zwischen beiden erheblich. Während insbesondere *Faulenzen* (idleness) eine Situation bezeichnet, in der ein sozialer Akteur sich vorsätzlich weigert, nützliche, sinnvolle oder notwendige Tätigkeiten – vor allem natürlich (bezahlte) Arbeit – auszuführen und sich damit in den Augen der meisten Kommentatoren moralisch schuldig macht, hat *Muße* in einigen wesentlichen Punkten die entgegengesetzte Bedeutung. Sie beschreibt eine Situation, in der das „Tagwerk (oder das ‚Wochenwerk‘) vollbracht“, die Arbeit getan ist, so dass für den gegebenen Zeitraum nichts (Wichtiges) zu erledigen bleibt, und somit eine Situation, in der das Subjekt Ruhe und eine Denkpause ‚verdient‘. Der Hauptunterschied zwischen Faulheit/Nichtstun und Muße liegt damit also *im Kontext* des jeweiligen Nicht-Handelns sowie in der begleitenden subjektiven Einstellung oder Haltung dazu. Die Begriffe beschreiben zwei unterschiedliche *habitus*. Der *Habitus* des Nichtstuns/der Faulheit ist bestimmt durch die vorsätzliche Vernachlässigung oder Verweigerung der Arbeit bzw. einer

nützlichen Tätigkeit im vollen Angesicht *einer Menge wichtiger Dinge, die getan werden müssten*, während Muße durch das befriedigende Gefühl gekennzeichnet ist, im Rahmen des Möglichen und Erwartbaren alles erreicht oder getan zu haben. Ein solches Gefühl stellte sich in der vergangenen Zeit der klassischen Moderne in der Regel am Ende des Tages oder am Ende der Woche ein, wenn alle Arbeiten erledigt waren. In der zeitgenössischen spätmodernen Gesellschaft erfahren wir einen solchen Zustand manchmal noch am Ende des Jahres, in der sogenannten „Zeit zwischen den Jahren“, d. h. zwischen Weihnachten und Silvester, wenn sich der gesellschaftliche Alltag für einen kurzen Moment zu verlangsamten scheint, wenn das große gesellschaftliche Hamsterrad für eine Weile stillsteht, so dass Freiraum für genuin selbstbestimmtes Dasein entsteht. Er kann aber auch in den weiterlebenden literarischen Topoi des ‚English Summer‘ („Sommerfrische“) oder der pastoralen Freizeit gefunden werden, wie Leonie Waniek es beschreiben würde.⁴

Während also Faulheit/Nichtstun in diesem Sinne eine Lage beschreibt, in der wir uns weigern, uns für eine Tätigkeit zu engagieren, obwohl wir uns einer Vielzahl gesellschaftlicher (und eigener) Erwartungen ausgesetzt fühlen, die uns dazu auffordern tätig zu sein, kennzeichnet Muße eine Situation, in der solche Aktivitäten nicht erwartet werden, in der wir uns weder von außen aufgefordert noch von innen gedrängt fühlen, *Dinge zu erledigen*. Muße meint also eine Lage, in der wir nicht nur frei von externen sozialen Zwängen sind, tätig zu sein, sondern in der auch innere

³ Im englischen Begriff ‚idleness‘ kommt das hier Gemeinte in einem Begriff zum Ausdruck.

⁴ Vgl. Leonie Waniek, „Englishness, Summer and the Pastoral of Country Leisure in Twentieth Century Literature“, in: Monika Fludernik / Miriam Nandi (Hg.), *Idleness* (s. Anm. 1), 252–272.

Zwänge und der Druck fehlen, irgendetwas zu tun, das nicht aus der Gemütslage und dem Kontext der konkreten gegebenen Situation, des Augenblicks heraus entsteht.

Im Folgenden möchte ich die Behauptung verteidigen, dass die spätmoderne Beschleunigungsgesellschaft durch ein alarmierendes Verschwinden nicht der Freizeit, des Faulenzens oder des Nichtstuns, sondern der Muße (der echten ‚Kunst‘ der Faulheit) in dem eben dargelegten Sinne gekennzeichnet ist. Zugleich möchte ich die Gründe für dieses Verschwinden herausarbeiten, das ich als einen veritablen kulturellen Verlust begreife.⁵

Sicherlich genießen spätmoderne Subjekte in der Regel eine Vielzahl „freier Zeitressourcen“ und nehmen sich oft die Freiheit, in einer Art ‚Leerlauf‘ zu sein, in dem sie nichts Produktives tun, sondern etwa fernsehen. In Europa und den USA beträgt die durchschnittliche tägliche Dauer des Fernsehens mehr als drei Stunden, so dass es in der Tat schwer fällt zu behaupten, spätmoderne Subjekte hätten keine *Freizeit* mehr.⁶ Zugleich gibt es auch keine kulturell gewichtigen moralischen oder politischen Gründe, eine solche Nutzung der eigenen Zeit zu kritisieren oder zu verurteilen. Abgesehen von einigen gravierenden Formen *erzwungener Untätigkeit* etwa durch Arbeitslosigkeit, Inhaftierung oder Krank-

heit, welche die Zeit-Ressourcen der betreffenden Subjekte sozial abwerten und entleeren,⁷ wird Nichtstun/Faulheit dabei aber immer das Ergebnis einer mehr oder weniger bewussten *Entscheidung* seitens der gesellschaftlichen Akteure sein. Sie können am Abend oder am Wochenende sicherlich irgendwann damit aufhören zu arbeiten und Dinge zu erledigen, aber es wird ihnen nie daran mangeln ‚etwas zu tun‘ zu haben, weil es zu keiner Zeit einen Mangel an nützlichen und sinnvollen Tätigkeiten für sie gibt. Der Alltag ist zu einer unübersehbaren Flut an Anforderungen geworden, wie der Sozialpsychologe Kenneth Gergen bemerkt, und auch die Zeitforscher John Robinson und Geoffrey Godbey bestätigen aus ihren Daten das wohlbekannte Gefühl, dass wir „jedes Jahr schneller und schneller laufen müssen, nur um unseren Platz zu halten“⁸. So können die Individuen am Ende des Tages, der Woche oder des Jahres durchaus das Gefühl (und/oder die Überzeugung) haben, dass sie genug gearbeitet haben, dass sie völlig erschöpft und am Limit sind, wenn sie ihr Zeit-Budget oder ihre psychischen und physischen Energieressourcen als Maßstab heranziehen, aber sie werden nicht das Gefühl haben, dass es ‚nichts dringend zu tun‘ gibt.

Mein zentrales Argument lautet also, dass für spätmoderne Subjekte das Tag-

⁵ Dies ist die überarbeitete und erheblich erweiterte Fassung eines Beitrags, der unter dem Titel „Remember That Time is Knowledge, Health and Happiness. On the Mysterious Disappearance of Leisure“ in dem Band *Monika Fludernik / Miriam Nandi* (Hg.), *Idleness* (s. Anm. 1), 293–297, erschienen ist. Adrian Wilding hat diese frühere Fassung aus dem englischen Original ins Deutsche übersetzt und damit eine wertvolle Vorarbeit für den vorliegenden Text geleistet, wofür ihm mein großer Dank gebührt!

⁶ Vgl. *Jonathan Gershuny*, *Changing Times. Work and Leisure in Postindustrial Society*, Oxford 2003.

⁷ Dazu ausführlich *Hartmut Rosa*, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005.

⁸ *Kenneth Gergen*, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York 2000, 35, und *John Robinson / Geoffrey Godbey*, *Time for Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time*, University Park ²1999, 33 und 305.

werk (oder das Wochen- oder Jahreswerk) im Grunde *nie* getan ist. Wie qualitative Studien über Zeitznutzung zumindest in der westlichen Welt einheitlich bestätigen, ist die Alltagserfahrung in der Spätmoderne ganz überwiegend durch die Tatsache gekennzeichnet, dass die ‚To-do-Liste‘ am Ende des Tages nie abgeschlossen ist. Natürlich hören wir trotzdem früher oder später auf zu arbeiten – wir können abends am Kamin sitzen, genauso wie unsere Vorfahren, vorausgesetzt, dass wir wohlhabend genug sind, aber im Gegensatz zu ihnen gibt es für uns viele wichtige und nützliche Dinge, die wir vernachlässigen, während wir da sitzen. Die Kontexte unseres *Am-Kamin-Sitzens* und infolgedessen unsere Haltung dazu unterscheiden sich gewaltig: *Sie hatten Muße, wir ruhen nur aus.*

Oftmals zitieren Beobachter, die ähnlich wie ich argumentieren, den berühmten Satz von Benjamin Franklin: „Denk daran, dass Zeit Geld ist.“ Während wir also am Kamin sitzen (oder vor dem Fernseher, der im Gegensatz zum Kamin immerhin eine Menge „sinnvoller“ Optionen und nützliche Informationen bietet), verzichten wir auf das Geld, das wir verdienen (oder ausgeben) könnten, wenn wir arbeiten oder einkaufen würden. Abgesehen jedoch von denen, die entweder besessen sind von Geld oder unter einem echten Mangel an wirtschaftlichen Ressourcen leiden, werden die meisten Menschen am Ende des Tages nicht durch die Tatsache beunruhigt sein, dass diese Freizeit in Geld hätte umgewandelt werden können. Was sie jedoch in der Regel sehr wohl berücksichtigen, ist die Tatsache, dass diese Zeit eben *nicht einfach nur potenzielles Geld* ist. Sie ist für uns viel mehr. Wie Pierre Bourdieu konstatiert, gibt es neben Geld an-

dere ebenso wichtige Formen des Kapitals, die als Ressourcen im sozialen Wettbewerb benötigt und in Zeit umgewandelt werden können.¹⁰ Während wir am offenen Kamin sitzen, kommen wir in aller Regel nicht in eine Haltung der Muße, wie ich sie am Anfang dieses Beitrages beschrieben habe, weil wir uns nämlich auch daran erinnern, dass *Zeit Wissen und Bildung* ist: ‚*Warum liest Du kein Buch? Du hast Shakespeares Dramen nie wirklich gelesen*‘, mögen wir zu uns selbst sagen; oder: ‚*Du solltest jetzt wirklich die heutige Zeitung lesen. Du hast die politische Debatte oder die Ereignisse im Nahen Osten schon vor langer Zeit aus den Augen verloren, das ist eine schwere Wissenslücke.*‘ Dabei stehen uns jederzeit viele nützliche und wichtige Quellen und Wege für das Wissen zur Verfügung, das wir ‚wirklich erwerben sollten‘. Eines Tages werden wir in eine Situation kommen, in der wir das bereuen und in der man uns unser Nicht-Wissen zu Recht vorhalten wird. Ganz sicher haben wir nicht alle Handbücher, Verträge, Vereinbarungen und Informationen gelesen, die wir gelesen haben sollten, und schlimmer noch, es fehlen uns viele Fertigkeiten und Fähigkeiten (*Fremdsprachen zum Beispiel, oder Computer-, Skills*), die wir bräuchten, um manche unserer Aufgaben ordentlich zu erfüllen.

Nun gut, nehmen wir einmal an, wir haben keine Geldsorgen und sind auch nicht wegen unserer Wissenslücken beunruhigt. Stellt sich dann Muße ein? Höchstwahrscheinlich nicht. Denn nun denken wir daran, dass *Zeit Beziehungen bzw. soziales Kapital* ist. Wir sollten wirklich unsere Mutter anrufen, sie ist jetzt alt und einsam und wartet darauf. Wann hatten wir zuletzt Kontakt mit unserem besten Schulfreund, der jetzt

¹⁰ Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (stw 658), Frankfurt a. M. 1987.

*ein einflussreicher Börsenmakler ist? Oh, und außerdem haben wir vergessen, unseren Nachbarn für das Wochenende einzuladen. Und sind wir sicher, dass keine wichtigen Nachrichten in unserem E-Mail-Postfach auf Antwort warten? Angenommen, wir sind klug genug, die Tatsache zu akzeptieren, dass es unmöglich ist, all diese ‚nützlichen‘, ‚wichtigen‘ oder ‚sinnvollen‘ sozialen Kontakte zu pflegen und dass es notwendig ist, an einem bestimmten Zeitpunkt des Tages oder der Woche ‚abzuschalten‘. Dann sitzen wir also am offenen Kamin und ignorieren stoisch, dass die Zeit, in der wir hier nichts tun, vertanes Geld, vertane Bildung und vertane Beziehung ist. Was uns als nächstes einfällt ist, dass diese Zeit auch *Gesundheit, Fitness und Schönheit*, kurz: *körperliches Kapital* ist. Warum gehen wir nicht eine Runde joggen anstatt hier herumzusitzen? Wir sollen, sagen die Gesundheitsratgeber, 10.000 Schritte am Tag zurücklegen, da liegen wir buchstäblich meilenweit darunter. Oder wir könnten endlich einmal unsere Haare schneiden lassen oder im Blick auf unseren Body-Mass-Index etwas trainieren. Wenigstens könnten wir uns ein Schönheits- oder Gesundheitsbad gönnen, um einmal RICHTIG zu entspannen. Vielleicht könnten wir aber auch etwas Yoga machen oder Bewusstseinsübungen ausprobieren, um unsere Kreativität wiederherzustellen. An diesem Punkt werden wir dann vielleicht anfangen darüber nachzudenken, dass Zeit auch die Akkumulation von Glücksmomenten sein kann. Warum versuchen wir nicht, uns einige Kicks von all diesen Spielen und Apparaten und Freizeitgeräten zu holen, die in unseren vollgestopften Regalen und im Keller warten und für die wir bereits eine Menge Zeit verwendet und Geld ausgegeben haben,*

ohne irgendeinen Nutzen daraus zu ziehen? An ihnen vorbeizulaufen macht uns bereits ein schlechtes Gewissen, ihre pure Anwesenheit verhindert, dass wir Muße haben.

Die Gesamtsituation, die daraus entsteht, wird durch die Tatsache bestimmt, dass es zu jeder Zeit eine überwältigende Anzahl von nützlichen oder wichtigen Dingen zu erledigen gibt, denen gegenüber sich ein unvermeidliches Gefühl subjektiven Schuldigseins einstellt. In einer wettbewerbsförmigen Gesellschaft, in der nicht nur über die Verteilung des Reichtums, sondern auch über die von Positionen und Privilegien, Status und Ansehen und sogar von Freunden und Ehepartnern durch die eskalierende Dynamik einer konkurrenzförmigen Interaktion entschieden wird, liegt die Anforderung ganz klar bei uns, unser Leben – oder unsere wettbewerbsfördernden Ressourcen – in einem ständig zunehmenden Umfang zu „optimieren“ oder zumindest zu verbessern. Da es unmöglich ist, alle diese Pflichten zu erfüllen, werden wir früher oder später der Versuchung der Untätigkeit oder des ‚Faulenzens‘ nachgeben und uns vielleicht sogar davon überzeugen können, dass dieses Nichtstun durch unsere Erschöpfung gerechtfertigt ist. Aber wir werden nie eine Situation erreichen, in der die Arbeit erledigt ist und in der alles, was legitimer- und vernünftigerweise von uns erwartet und von uns erfüllt werden kann, getan ist, so dass sich der Habitus der Entspannung einstellt und wir uns der reinen Gegenwart hingeben könnten.

Anders als Ken Roberts in einem kürzlich veröffentlichten Beitrag annimmt,¹¹ liegt das Problem der spätmodernen Zeitlichkeit deshalb nicht darin, dass

¹¹ Ken Roberts, „Sociology of Leisure and the War of the Lifestyle Gurus“, in: Monika Fludernik / Miriam Nandi (Hg.), *Idleness* (s. Anm. 1), 273–292.

es schwierig ist, die richtigen „Freizeitentscheidungen“ zu treffen (d.h. es liegt nicht darin, dass wir oft nicht wissen, ob wir handeln oder nicht handeln, schnelle oder langsame Tätigkeiten, Erholung oder Bildung bevorzugen sollen), sondern im *situativen Kontext* dieser Entscheidungen: Egal, wie wir uns jeweils entscheiden, das systematische Problem bleibt bestehen.

Interessanterweise haben spätmoderne Subjekte bereits begonnen, dieses Problem bewusst wahrzunehmen und darauf zu reagieren. Sie sind dabei, Strategien zu entwickeln, um ihm entgegenzuwirken. Dazu konstruieren sie sich künstliche „Entschleunigungs-oasen“, in denen sie nichts Nützliches tun *können*, in denen sie schlichtweg nicht an ihrer ‚To-do Liste‘ arbeiten können, und in denen sie somit Muße gleichsam zu simulieren vermögen. Dementsprechend betrachten viele Menschen heute paradoxerweise genau jene Kontexte als die höchste und verführerischste Form des Luxus, die sie noch vor einigen Jahrzehnten für die am meisten verkümmerten, herabgesetzten und rückwärtsgewandten Formen der sozialen Existenz gehalten hätten. So suchen sie für ein paar Tage oder Wochen Zuflucht etwa in einer kleinen Hütte hoch oben in den Bergen oder aber in einem alten Kloster, wo es keinen nahegelegenen Flughafen, kein Internet, nicht einmal Handyempfang und vielleicht auch keinen Fernseher gibt. *Was für ein Luxus, sich so einen Ort leisten zu können!*

Weiterführende Literatur:

Ulrich Schnabel, Muße. Vom Glück des Nichtstuns, München 2010.

Michael Theunissen, Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit, München ³2008.

Wenn meine These zutrifft, dass solche ‚Oasen‘ für spätmoderne Subjekte immer attraktiver werden, dann kann dies als Beleg für meine allgemeine These gelten, dass *Muße als Haltung und Welt-erfahrung* sich heute niemals mehr von selbst einstellt: Was an einem solchen Ort nämlich so luxuriös erscheint, ist gerade die Tatsache, dass wir hier Momente eines Daseins genießen, in dem alles, was man von uns legitimerweise erwarten kann und alles, was wir selbst tun wollen, schon erledigt ist oder zumindest ohne jedes Gefühl der Hetze und Zeitknappheit angesichts vieler anderer Aufgaben getan werden kann. Dieser Zustand verändert unsere Beziehung zur Welt und zu uns selbst: Muße ist eine spezifische Form der Weltbeziehung.

Sie ist heute aber nur noch um einen hohen Preis zu haben. Zunächst bezahlen wir in aller Regel dafür, an einen solchen Ort zu kommen und dort bleiben zu dürfen. Aber das ist nicht alles: Während wir dort sind, sind wir uns bewusst, dass die Welt um uns herum nicht still steht, dass die Erwartungen an uns nicht ausgesetzt sind, sondern uns nur temporär nicht erreichen können. Wenn wir in den Alltag zurückkehren, wird unsere To-Do-Liste und der endlose Strom von Aufgaben, Informationen, Kontakten und Aktivitäten, die wir ausgeblendet haben, während wir in unserem Versteck waren, uns wieder einholen: Vieles wird nachgeholt werden müssen, was das Hamsterrad des Alltags sich nur noch schneller drehen lässt. Dieses Bewusstsein beeinflusst unsere Einstellung und unseren Habitus bereits während wir da draußen in der Wildnis oder im Kloster sind. Wenn wir in die Kontexte unseres Alltags zurückkehren, stellt sich bald heraus, dass das, was wir als Muße zu konstruieren versucht haben, aus der

Perspektive des gewöhnlichen Lebens in der Tat nichts anderes war als jenes zu Beginn meines Beitrages dargestellte *Nichtstun* oder *Faulenzen*. Wir haben vorsätzlich und mutwillig aufgehört zu rennen und tätig zu sein angesichts einer überwältigenden Menge an Dingen, die dringend hätten getan werden müssen. Die Kultur der Spätmoderne kennt daher im Grund keine Muße mehr, gleichgültig, wie kunstvoll wir unsere Entschleunigungsasen inszenieren und wie viele Auszeiten wir uns zu nehmen erlauben.

Der Autor: Hartmut Rosa ist seit 2005 Professor für Allgemeine und Theoretische

*Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena und seit 2013 Direktor des Max-Weber-Kollegs an der Universität Erfurt. Davor lehrte er u. a. an der New School for Social Research in New York. Er ist Herausgeber der internationalen Fachzeitschrift *Time & Society*. Veröffentlichungen: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne* (Frankfurt a. M. 2005); *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a. M.–New York 1998; *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, Berlin 2012, sowie *Soziologische Theorien* (zusammen mit David Strecker und Andrea Kottmann), Konstanz 2007.*

Roman Sandgruber

Zeit der Muße

Von Arbeit, Uhren und dem Leben in der Zeit

♦ Die Erfindung der Räderuhr und das Vordringen der künstlichen Beleuchtung veränderten unser Weltbild und Zeitempfinden nachhaltig, und es kam – vor allem in der Phase der Industrialisierung – zu einer Verlängerung der Arbeitszeit. Die gegenläufige Entwicklung der letzten 40 bis 50 Jahre, die Verkürzung der Arbeitszeit, mündete in eine neue Zeitordnung, deren Kennzeichen individuelle Zeitsouveränität und Zeitflexibilität mit all ihren Vor- und Nachteilen sind. (Redaktion)

*„Bet’ und arbeit’! ruft die Welt, // Bete kurz! denn Zeit ist Geld. //
An die Türe pocht die Not – // Bete kurz! denn Zeit ist Brot.“*

Georg Herwegh, Bundeslied für den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein, 1863

„Die Leute, die niemals Zeit haben, tun am wenigsten.“
Georg Christoph Lichtenberg, Sudelbücher

Der Mensch sucht nach Zeitsouveränität. Zeit ist Leben. Außerhalb der irdischen Welt gibt es keine Zeit. Die Sprache hat dafür ein feines Gefühl entwickelt: aus der Zeit scheiden, das Zeitliche segnen, aus der Zeit in die Ewigkeit abberufen werden ... Dass das Irdische begrenzt und zeitlich ist, das Überirdische aber unendlich ist und über der Zeit steht, drückt der Sprachgebrauch sehr subtil in dem Gegensatzpaar „Für Zeit und Ewigkeit“ aus: „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit“ oder: „Wie du warst vor aller Zeit, so bleibst du auch in Ewigkeit.“

Die Menschen haben zwar Zeit, aber sie können sie nicht beeinflussen. Die Sprache kennt viele Variationen dessen, was man mit der Zeit alles anfangen kann: Zeit wünschen, Zeit lassen, sich Zeit nehmen, die Zeit vertreiben, Zeit verlieren, die Zeit verkürzen, die Zeit stehlen, Zeit gewinnen, Zeit gewähren, Zeit geben, Zeit kosten, Zeit in Anspruch nehmen, die Zeit totschiagen, die Zeit verkürzen, Zeit

opfern, Zeit aufsplintern, Zeit stunden, Zeit verbrauchen, keine Zeit haben ...

Was die Menschen aber vor allem mit der Zeit tun, ist sie einteilen: in Sekunden, Minuten, Stunden, Tage, Wochen, Monate, Jahre, Jahrhunderte ..., in Werkstage, Feiertage, Stichtage, Gedenktage, Termine, Fristen. Die sprachliche Herleitung des deutschen Wortes *Zeit* (*tid*), dessen indogermanische Wurzel *„deitis“* oder *„deitom“* sehr eng mit dem Wort und der Bedeutung „teilen“ verwandt ist, bringt deutlich zum Ausdruck, dass das Zeitverständnis des Menschen das Einteilen von Abläufen in einzelne Abschnitte bedeutet. Die Zeiteinteilung war in agrarischen Gesellschaften von den Elementen der Natur bestimmt, von Sonnenschein und Regen, von den Lebensrhythmen der Tiere, vom Wachsen der Pflanzen. Dies bestimmte auch Zeitordnung und Kalender.

Was die Menschen als Zeit wahrnehmen, ist widersprüchlich, manches kehrt immer wieder, Schlafen und Wachen, Tag

und Nacht, Sommer und Winter, anderes bestimmt das Leben unwiederholbar, Jugend und Alter, Geburt und Tod. Die Ablöse zyklischer durch lineare Zeitvorstellungen wird häufig mit dem Christentum in Zusammenhang gebracht. Vorchristliche Lehren von der ewigen Wiederkehr wurden durch die Heilsreligion abgelöst. Doch so einfach sind die Zusammenhänge nicht. Auch die Antike kannte die Linearität, vom goldenen Zeitalter zum ehernen.

1 Die Normierung der Zeit

Benedikt von Nursia baute in seine um 540 verfasste Ordensregel einen streng geregelten Stundenplan ein: Diese Zeitdisziplin breitete sich von den Klöstern über die Schulen, die Zucht- und Arbeitshäuser bis in die Großbetriebe und den bürokratischen Apparat aus. Stundenregelungen erschienen in Stadtrechten, in Handwerks-, Bergwerks- und Hofordnungen. Die minutiöse Einteilung des Tages wurde zu einer nicht mehr weiter hinterfragten Tugend. Die Räderuhr wurde zur wichtigsten Erfindung des europäischen Mittelalters. Man begann das Weltbild nach dem Vorbild der Uhr zu formen und sich den menschlichen Körper, den Staat und den gesamten Kosmos als Uhrwerke vorzustellen. Dass Zeit Geld ist, wurde zum geflügelten Wort.

Normierte Zeiten gab es nicht nur für Gottesdienste und Marktstunden, sondern auch für die Öffnung und Schließung der Stadttore, Ämter und Geschäfte, den Beginn der Theater und das Ende der Tanzveranstaltungen, die Sperrstunden der Gast- und Kaffeehäuser, für Arbeitszeiten, Mahlzeiten und Schulstunden und natürlich für die Termine der vielen kirchlichen Feiertage und alle Feste der Heiligen. Das

beginnende Industriezeitalter wurde von einem immer strenger werdenden Zeitkorsett geprägt. Die Uhr mit ihrem gleichmäßigen Ticken wurde zum Symbol für die Forderung nach dem gleichmäßig-unveränderlichen Arbeitsablauf der Fabriken. Die Welle der Sozialgesetzgebung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert brachte den Höhepunkt dieser Normierung, z. B. 1918 mit der Einführung der allgemein verbindlichen Ladenschlusszeiten und Sonntagsruhe im Handel.

Die Zeit, die dem Menschen für Arbeit zur Verfügung steht, ist länger geworden, einerseits durch steigende Lebenserwartung und sinkende Kindersterblichkeit, andererseits durch Erfindungen und Innovationen, die den menschlichen Aktionsraum verlängerten, insbesondere die Brille und die künstliche Beleuchtung, aber auch schnellere Verkehrsmittel und vielfältige Errungenschaften im Haushaltsbereich und der Reproduktion.

2 Die Verlängerung der Wachzeit

Mit der Verbesserung und Verbilligung der künstlichen Beleuchtung konnte die Nacht als gleichwertiger Bewegungsraum gewonnen werden, sowohl in den Studierstuben als auch in den Fabriken oder den Theatern. Die Verschiebung der Tageseinteilung in Richtung Nacht setzte in den Städten bereits im späten 17. Jahrhundert ein, ablesbar an den Öffnungszeiten der Stadttore ebenso wie an den Beginnzeiten der Theater, den Sperrstunden der Gast- und Kaffeehäuser und den Terminen der Mahlzeiten.

Die Zeit des Mittagessens verschob sich vom 17. zum frühen 19. Jahrhundert immer mehr zum Abend hin, ebenso die Zeit des Aufstehens und des Schlafens-

gehens: Je höher der Rang, umso später pflegte man aufzustehen und umso länger in die Nacht hinein wach zu bleiben. Je später man aß, desto mehr war man, desto höher stand man in der Gesellschaft. Je später die Messe begann, umso höher war die Schicht, die sie besuchte. Je später das Essen, desto teurer war es.

Der gewöhnliche Mensch musste sich an den von der Sonne vorgegeben Rhythmus halten. Nur wer es sich finanziell leisten konnte, konnte die Nacht zum Tag machen. Die Verschiebung der Wachzeit ist mit dem Prestige des künstlichen Lichtes in Zusammenhang zu sehen, das die totale Umkehr der gewöhnlichen Ordnung möglich machte, zuerst als soziales Privileg der Oberschichten, dann als jenes für die Allgemeinheit.

Die Revolution der öffentlichen und privaten Beleuchtung, die mit der Argandlampe begonnen, mit der Gasbeleuchtung einen ersten Höhepunkt erreicht und mit Bogenlicht und Glühbirne den vorläufigen Abschluss gefunden hatte, eröffnete diese Möglichkeiten für alle. „Das Gaslicht! Helles überall!“ Erst recht dann das Wunder des elektrischen Lichtes. Das Nachtleben entstand, und ebenso die Nachtarbeit.

3 Die Verlängerung der Arbeitszeit

Das Mittelalter war in der Bemessung der arbeitsfreien Tage ähnlich großzügig wie unsere Gegenwart. Erst in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts ist jenes Maß von Arbeits- und Freizeit wieder erreicht worden, das im Mittelalter gang und gäbe war.

Wegen der vielen Feiertage, Beicht-, Bitt- und Seelentage, blauen Montage, Faschnachts- und Fastentage, die gefeiert werden wollten, konnte man im Mittelalter und in

der frühen Neuzeit mit 200 bis maximal 250 Arbeitstagen im Jahr rechnen, an denen die Arbeitszeit nicht allzu lang war und an denen mit sehr unterschiedlicher Intensität gearbeitet wurde, unterbrochen von Wirtshausbesuchen und Spielen. Den Sechsstudentag, auf den Thomas Morus in seiner *Utopia* hinzielt, wenn schon nicht die vier Stunden – wie in Campanellas Sonnenstaat (1600) –, hat es in österreichischen Bergwerksordnungen des 16. Jahrhunderts oder in Beamtendienstzeiten des 18. Jahrhunderts tatsächlich gegeben.

Man würde annehmen, dass die Bevölkerung etwa des 17. Jahrhunderts, gerade wegen ihrer Armut, sehr lange Arbeitszeiten in Kauf nehmen musste, um sich das tägliche Brot zu erwerben. Sie arbeitete jedoch nicht so hart und erarbeitete sich auch wenig Brot. Die Menschen waren arm an Gütern, aber reich an freier Zeit. Mit Hilfe einer Budgetgeraden lassen sich die möglichen Aufteilungen zwischen erwerbzbaren Konsumgütern und dafür aufzuwendenden Arbeitsstunden – bzw. die Entscheidung zwischen Gütern und Freizeit – darstellen: Die Gesellschaft ist durch Technik und Ressourcen auf den Bereich der Budgetgeraden oder jenen innerhalb derselben beschränkt. Daneben war der Gesellschaft eine andere, weitere Beschränkung auferlegt, jene der Ernährung (dargestellt durch Budgetgerade für Arbeitseinsatz und dafür notwendige Nahrung in Kalorien): Mehr Arbeitseinsatz erfordert mehr Kalorien. Durch die qualitative Verbesserung der Ernährung aufgrund der Agrarrevolution bewegte sich diese zweite beschränkende Linie nach außen. Ein Arbeiter konnte sich vernünftigerweise erst dann für mehr Arbeit und mehr Konsumgüter entscheiden, wenn der dafür aufzuwendende zusätzliche Kalorienbedarf billiger geworden war. Auf diese Weise kann das vordergründige

Paradox, dass etwas reichere Gesellschaften mehr arbeiten als ganz arme, erklärt werden.

Ob die kurze Arbeitswoche und das von vielen Feiertagen unterbrochene Arbeitsjahr als Resultat fehlender Arbeitsmoral und bewusster Freizeitpräferenz anzusehen ist, oder ob die Arbeiter auf längere Sicht gar nicht mehr Arbeitskraft hätten anbieten können, weil sie durch die unzureichende Nahrungsmittelversorgung oder ungenügende Ressourcen (fehlende Rohstoffe, saisonale Schwankungen des Energieangebots, der Wasserkraft etc.) in ihrer physiologischen Leistungsfähigkeit beschränkt waren, ist wohl nicht entscheidbar und letztlich auch nicht voneinander trennbar.

In den Handwerksordnungen der thesesianischen Zeit ist das Bestreben um eine Intensivierung und Verlängerung der Arbeitszeit erkennbar. Es werden Formulierungen eingefügt, die es erlauben, die Arbeit in die Nacht hinein auszudehnen. Ab 1770 wird in den Zunftordnungen die Übung häufig, das Ende der Arbeitszeit offen zu lassen. Es wird die Reduzierung der Feiertage und die Abschaffung des ‚blauen Montags‘ ebenso wie eine generelle Einführung des Taglohnsystems verlangt, sofern nicht Stücklohn bezahlt und damit die Bemessung der Arbeitszeit ganz auf die Arbeitenden übertragen wurde. Ebenfalls sollte durch die Reduzierung der Feiertage mehr Arbeitszeit gewonnen, als auch die Gelegenheiten für Vergeudung (übermäßige Festessen, Spiele, Tanz etc.) verringert werden.

Eines ist gewiss: Die beginnende Industrialisierung und die steigende Güterversorgung im 18. und frühen 19. Jahrhundert basierte ganz wesentlich auf einer Ausdehnung und Intensivierung der Arbeitszeit. Der technische Wandel des 18. Jahrhun-

derts ging fürs erste einmal in Richtung arbeitsintensive Verfahren. Das traf vor allem auch für die Landwirtschaft zu. Wie sehr die Arbeitszeit in Industrie und Gewerbe durch Ausdehnung der Tagesarbeitszeit und Reduzierung der Feiertage erreicht wurde, ist hinlänglich bekannt. Neben den Industriearbeitern waren auch die Beamten von der Ausweitung der Arbeitszeit betroffen, von sechs auf durchschnittlich 8 bis 9 Stunden täglich.

Das Pendel schlug extrem aus. In den Baumwollspinnereien des Vormärz betrug die Arbeitszeit 14 bis 16 Stunden pro Tag, und das sechs Tage die Woche. Man kommt damit auf eine reine Arbeitswoche von mehr als 80 Stunden. Das österreichische Fabrikenrecht in der Ausgabe von 1838 legte in einer uns heute zynisch anmutenden Weise fest: „Es ergibt sich von selbst, dass der Fabrikant nicht die ganzen 24 Stunden des Werktags hindurch die Arbeit fordern darf ...“ Aber, so geht es weiter: „Außer den Stunden zur Erholung und Nahrung darf der Fabrikant die Gesellen in jeder Stunde des Werktages zur Arbeit verhalten, da diese für alle nicht ausdrücklich oder stillschweigend ausgenommene Zeit versprochen und angenommen wurde.“ Auch von der Gewerbeordnung 1859 wurden staatliche Eingriffe in die Begrenzung der Arbeitszeit strikt ablehnt.

4 Die Arbeitszeitverkürzung

Die überlangen Arbeitszeiten bedeuteten logischerweise, dass aus dem Kampf gegen die ungewohnte Zeitdisziplin sehr bald eine Auseinandersetzung um die Länge des Arbeitstages wurde. Das Nahziel der Arbeiterbewegung des späten 19. Jahrhunderts war die Durchsetzung von Beschäftigungsverboten für bestimm-

te schutzbedürftige Gruppen (Kinder, schwangere Frauen) sowie die Festlegung von Maximalarbeitszeiten, das Fernziel der sogenannte Normalarbeitstag mit der berühmten Formel: acht Stunden Arbeit, acht Stunden Schlaf, acht Stunden Freizeit, die schon im 17. Jahrhundert Johan Amos Comenius in seiner „Großen Didaktik“ verwendet hatte.

Auch die Militärs schlugen Alarm und forderten eine Arbeitszeitverkürzung, entsprach doch aus Arbeitergemeinden kaum einer der Stellungspflichtigen den Tauglichkeitskriterien der Armee. Auf betriebswirtschaftlicher Seite wurde erkannt, dass bei einer Verkürzung überlanger Arbeitszeiten durchaus Produktivitätsgewinne zu erreichen waren und volkswirtschaftlich auf dem Weg ins Zeitalter zunehmender Massenkaufkraft den Konsumenten auch Zeit zum Konsum gegeben werden musste. Die Politiker wiederum nutzten das Nachgeben gegenüber gewerkschaftlichem Druck zur ökonomischen und sozialen Systemstabilisierung. So war es gelungen, die Wochenarbeitszeit in der Industrie, die für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts auf 80 bis 85 Stunden geschätzt werden muss, bis 1910/14 auf unter 60 Stunden zu reduzieren. 1885 wurde in Österreich die tägliche Arbeitszeit von Industriearbeitern gesetzlich auf maximal elf Stunden beschränkt. 1906 arbeiteten 90 Prozent aller österreichischen Fabriksarbeiter zwischen 9 und 11 Stunden täglich.

Auf der anderen Seite machten die Steigerung des Arbeitstempos und die Verlängerung der Wege zum Arbeitsplatz die durch die Verkürzung der Arbeitszeit erreichten Zugewinne an freier Zeit oft wieder zunichte. Neben den kollektivvertraglichen Arbeitszeitbeschränkungen und ersten Ansätzen einer Urlaubsregelung bestanden in vielen Branchen noch die un-

regelmäßigen und überlangen Arbeitszeiten weiter. Auch die Rationalisierung der Arbeitswelt beschleunigte sich. Um 1900 gab es die ersten Stempeluhren.

Als 1918 sehr ruckartig und unter revolutionsähnlichen Bedingungen der Achtstundentag zuerst in den besiegten Staaten Russland, Finnland, Deutschland, Österreich, der Tschechoslowakei, Polen und dann auch in den meisten Siegerstaaten und bei den Neutralen eingeführt wurde, war zwar ein internationaler Gleichschritt gegeben, der jedoch gerade die schwächsten Glieder, insbesondere Österreich, zu einem sehr ungünstigen Zeitpunkt erreichte. Es muss zwar die sozialpolitische Bedeutung der Errungenschaften der Jahre 1918/19 betont werden, aber doch darauf hingewiesen werden, dass das hohe Ausmaß der zwischenkriegszeitlichen Arbeitslosigkeit nicht losgelöst von den Entscheidungen dieser Jahre zu sehen ist.

Denn die Wirtschaft, die von den Kriegsanstrengungen schwer gezeichnet und im österreichischen Fall darüber hinaus mit den Folgen des Zerfalls des alten Wirtschaftsraumes konfrontiert war, war in dieser krisenhaften Situation auf eine Arbeitszeitverkürzung äußerst schlecht vorbereitet. Kurzfristig mag die 1918 gesetzte Maßnahme einer radikalen Verkürzung durchaus zielführend gewesen sein, da in der herrschenden Versorgungskrise der Mangel an Kohle und Rohstoffen ohnehin zu Betriebseinschränkungen und Kurzarbeit zwang. Doch die längerfristigen wirtschaftlichen und beschäftigungspolitischen Folgen der Arbeitszeitverkürzung, die ab 1919 von vielen Seiten befürchtet und prognostiziert wurden, können nicht von der Hand gewiesen werden und sollten sich zweifellos bewahrheiten.

Die 1930er-Jahre brachten weitere Überlegungen einer Arbeitszeitverkürzung

mit sich. In den USA wurde im Zuge des New Deal 1934 die Vierzigstundenwoche eingeführt. 1935 folgte das Abkommen der Internationalen Arbeitskonferenz in Genf über die 40-Stundenwoche, die 1936 in Frankreich eingeführt wurde. Österreich trat nicht bei.

Nach dem 2. Weltkrieg war die Arbeitszeitverkürzung vorerst kein Diskussionsthema. Ganz im Gegenteil: Der Wiederaufbau und die Befriedigung des wirtschaftlichen Nachholbedarfs standen im Vordergrund. Die 60-Stundenwoche blieb in Österreich durch das Rechtsüberleitungsgesetz formal bestehen, auch wenn die reichsrechtlichen Vorschriften in der Praxis nicht angewendet wurden und die Arbeitszeit durch Kollektivverträge in Anlehnung an das Achtstundentagesgesetz von 1919 geregelt wurde. Aber die gesamte Zeit der Fünfzigerjahre hindurch war die Arbeitszeit beträchtlich höher als in der Zwischenkriegszeit und lag im Durchschnitt über 50 Stunden. Gleichzeitig erlebte man einen nie gekannten Wirtschaftsaufschwung mit sensationell niedrigen Arbeitslosenraten.

Erst als die Kriegsfolgen längst überwunden und das Wirtschaftswunder in vollem Gang war, wurde Mitte der Fünfzigerjahre die Forderung nach einer Arbeitszeitverkürzung wieder aufgegriffen und 1959 die Wochenarbeitszeit von 48 auf 45 Stunden verkürzt. Die weitere Entwicklung dürfte noch nicht gänzlich aus dem Gedächtnis entschwunden sein: 1969 das Volksbegehren für ein Bundesgesetz betreffend die schrittweise Einführung der 40-Stunden-Woche, das 1970 die 43-, 1972 die 42- und 1975 die 40-Stunden-Woche brachte. Gleichzeitig dürfen auch die übrigen arbeitszeitverkürzenden Maßnahmen nicht übersehen werden: die Ausdehnung der Urlaubszeit, die Senkung

des Pensionsalters, die Verlängerung der Schulzeit. Dann folgte die 38- und auch 37,5-Stundenwoche. Und der Einstieg in die 35-Stundenwoche ist bereits in vollem Gang.

5 Möglichkeiten und Probleme der Arbeitszeitverkürzung

Die Arbeitszeitverkürzung kann bei Tages-, Wochen-, Jahres- oder Lebensarbeitszeit (Verlängerung der Schulzeit, Senkung des Pensionsalters, Sabbaticals, Lebensarbeitspläne etc.) ansetzen – mit jeweils unterschiedlichen ökonomischen, sozialen und kulturellen Auswirkungen. Man kann beschäftigungspolitische, sozialpolitische und gesellschaftspolitische Motive der Arbeitszeitverkürzung unterscheiden. Die Frage, ob Arbeitszeitverkürzung mit oder ohne Lohnausgleich, ist vor allem für die Beurteilung der beschäftigungspolitischen Auswirkungen von Bedeutung.

Neben sozialpolitische und beschäftigungspolitische Argumente treten Bedürfnisse nach individueller Zeitsouveränität und Flexibilisierung: Gleitzeit, KAPOVAZ (Kapazitätsorientierte variable Arbeitszeit) und Blockarbeitszeit werden nicht nur in Bezug auf bestimmte industrielle Fertigungen, etwa in der Chipproduktion, praktiziert, sondern auch aus Gründen der besseren Auslastung von Freizeiteinrichtungen überlegt. Dass damit allerdings große Probleme für Familien und für die Gesamtheit der gesellschaftlichen Beziehungen entstehen können, muss in die Überlegungen mit einbezogen werden.

Dass Freizeit gut ist, sie aber, wenn sie alle zur selben Zeit haben, zum Albtraum werden kann, hat wohl jeder schon erfahren müssen. Zeitsouveränität und Zeitflexibilität sind die Voraussetzungen

Weiterführende Literatur:

Arno Borst, *Computus: Zeit und Zahl in der Geschichte Europas* (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 28), Berlin 1990.

Gerhard Dohrn-van Rossum, *Die Geschichte der Stunde: Uhren und moderne Zeitordnungen*, Köln 2007.

Markwart Herzog (Hg.), *Der Streit um die Zeit: Zeitmessung, Kalenderreform, Gegenzeit, Endzeit* (Irseer Dialoge 5), Stuttgart 2002.

Hans Ottomeyer (Hg.), *Geburt der Zeit: eine Geschichte der Bilder und Begriffe* (Ausstellung und Katalog), Wolfratshausen 1999.

Hans Lenz, *Kleine Geschichte der Zeit*, Wiesbaden 2012.

Roman Sandgruber, *Zeit der Mahlzeit. Veränderungen in Tagesablauf und Mahlzeiteinteilung in Österreich im 18. und 19. Jahrhundert*, in: *Nils-Arvid Bringéus* (Hg.), *Wandel der Volkskultur in Europa. Festschrift für Günter Wiegmann zum 60. Geburtstag*, Band 1, Münster 1988, 459–472.

Roman Sandgruber, *Der Sonntag. Mit besonderer Berücksichtigung der Sonntagsruhe im oberösterreichischen Handel*, in: *Herbert Kalb* (Hg.), *Festschrift Rudolf Zinnhobler zum 70. Geburtstag*, Linz 2001, 211–228.

Erika Tunner, *Zeiterlebnis in der Großstadt. Zeitmessung – Zeitbeschleunigung – Zeitverweigerung und ihre Folgen*, in: *Dietmar Goltschnigg* (Hg.), *Phänomen Zeit. Dimensionen und Strukturen in Kultur und Wissenschaft* (Grazer Humboldt-Kolleg 10.–14. November 2009), Tübingen 2011, 157 ff.

Rudolf Wendorff, *Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*, Opladen 1980.

Willibald Katzinger (Hg.), *Zeitbegriff: Zeitmessung und Zeitverständnis im städtischen Kontext* (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 17), Linz 2002.

für eine neue Zeitordnung, die individuelle Präferenzen erleichtert und jene Gleichzeitigkeiten der Lebensrhythmen vermindert. Andererseits sind solche Gleichzeitigkeiten auch die Voraussetzung für geordnete gesellschaftliche Beziehungen.

Die moderne Zeiteinteilung strebt nach Individualisierung, durch gleitende Arbeitszeiten, Blockarbeitszeit, kapazitätsorientierte Arbeitspläne, Sabbaticals und Lebensarbeitspläne, durch flexible Öffnungszeiten und variable Freiräume. Das Leben wird damit nur scheinbar leichter. Die Anforderungen an soziale Koordination und Abstimmung von Terminen werden viel schwieriger.

Auch wenn Unternehmer bei Arbeitszeitflexibilisierung nicht die Selbstverwirklichung der Arbeiter im Auge haben, kann das für beide Seiten positive Effekte haben. Man darf aber nicht erwarten, dass die Arbeiter lang erkämpfte Rechte aufgeben und sich das Risiko des Unternehmers aufbürden lassen. Allerdings: Flexible Arbeitszeitstrategien, die sowohl eine bessere Ausnützung von Produktionsanlagen sowie mehr Zeitautonomie für die Arbeitnehmer vereinen, sind mit dem anstehenden technischen Fortschritt leichter realisierbar.

An die Stelle defensiv geführter Verkürzungsstrategien sind offensiv geführte Flexibilisierungsstrategien zu setzen, auch wenn damit Kosten verbunden sind. Lebensqualität bedeutet ab einer bestimmten Länge der Arbeitszeit wohl nicht mehr vorrangig ein Streben nach Arbeitszeitverkürzung, sondern nach mehr Zeitsouveränität, die jeden sein Leben wieder, wie noch vor dem 18. Jahrhundert, etwas weniger fremdbestimmt erleben lässt. Und die Wünsche der Bevölkerung dürften – Umfragen zeigen dies – auch in diese Richtung gehen.

6 Freizeit

Freizeit wird heutzutage als wichtiger Maßstab für Lebensqualität gesehen. Dienstleistungen sind zum wichtigsten Beschäftigungsgeber geworden. Die Freizeitgesellschaft braucht die Freizeit, aber auch die Menschen, die während der Freizeit anderer ihre Dienstleistungen erbringen. Dienstleistungen sind, da sie nur bedingt lager- und aufschiebbar sind, von der Zeitstruktur her wenig flexibel. Eine neue Zeitordnung, die individuelle Präferenzen erleichtern und insgesamt eine Beseitigung des Gegensatzes „Arbeitswoche“ – „Freizeitwochenende“ bringen würde, scheint vielen der Ausweg.

Wieviel Feiertage braucht der Mensch: 52, 65, 110, 220 ...? Hat die Familie in unserer Gegenwart bei einer Wochenarbeitszeit von weniger als 40 Stunden tatsächlich weniger Zeit zum Familienleben als dieselbe Familie im 19. Jahrhundert bei einer Wochenarbeitszeit von mehr als 80 Stunden? Hier ist der Urlaubsanspruch, den es im 19. Jahrhundert noch nicht gegeben hat, der jetzt vier und mehr Wochen ausmacht, noch nicht eingerechnet.

Längst hat der Weg in die postindustrielle Gesellschaft begonnen, der mit einer weitgehenden Loslösung von den Rhythmen der Natur verbunden ist, einer Befreiung von Tag und Nacht, von den Jahreszeiten und von der Witterung. Man arbeitet mehrere Wochen durch, um dann eine Woche Urlaub in der Südsee, auf einem Gletscher oder auf Kunstschnee zu nehmen.

Durch mehr Zeitsouveränität, die das Leben wieder etwas weniger fremdbestimmt erleben lässt, wird die Zeiteinteilung flexibler, keineswegs aber weniger streng. Nicht dass der Zeitdruck nachgelassen hätte: Je dicker und praller der

Terminkalender, umso höher steigt das soziale Ansehen. Und selbst Aussteiger und Frühpensionisten verpassen sich nicht selten ein Zeitkorsett, wie sie es in ihrem Berufsalltag nie hatten.

Die Sinnkrise starrer Rhythmen, etwa einheitlicher Ladenschlusszeiten, einheitlicher Ferien, verbindlich festgelegter Beginnzeiten oder obrigkeitlich verordneter Sonntagsruhe ist offenkundig: Durch die wachsende Vielzahl der freizeitorientierten Dienstleistungen wird für immer mehr Leute die Freizeit der einen zur Arbeitszeit der anderen. Die steigenden Kosten der Arbeitsplätze schreien nach besserer Ausnutzung der teuer angeschafften Maschinen. Auf der kulturellen Seite ist die Tendenz unverkennbar, die Sonn- und Feiertage durch die zunehmende Entkirchlichung und Nivellierung der Lebensrhythmen immer mehr ihres ursprünglichen Sinns zu entleeren. Auch darf nicht übersehen werden, dass die Zahl der ungebundenen, nach individueller Zeitsouveränität und Flexibilität drängenden Single-Haushalte immer mehr zunimmt. Die Nivellierung der Festkreisläufe ist beim Essen, bei der Kleidung und, was am prägendsten ist, bei den Fernsehprogrammen, längst erfolgt. Es gibt keinen Sonntagsanzug, keinen Festtagsbraten und kein Feiertagsprogramm mehr. Die Berieselung erfolgt rund um die Uhr und tagtäglich nach einem Einheitsbrei.

In weit fortgeschrittenen Freizeitgesellschaften wie den USA ist der traditionelle Wochen- und Tagesrhythmus längst aufgebrochen; viele Dienstleistungen werden Tag und Nacht unabhängig von Wochen- und Festtagen angeboten. Hinzu kommt die zunehmende internationale Konkurrenz, nicht nur in der kleinräumigen grenzüberschreitenden Problematik unterschiedlicher Feiertagsregelungen, sondern

auch in der Konkurrenz zu ganz anders organisierten kulturellen Systemen, etwa des Fernen Ostens, wo die im europäischen Kulturkreis tief verankerten Wochen- und Festtagsrhythmen weit weniger stark ausgeprägt sind. Nach ganz anderen geistigen Traditionen organisierte Religionen und Gesellschaften, z.B. jene Chinas und Japans, kannten die Wochengliederung und damit den Sonntag überhaupt nicht bzw. übernahmen diese erst in den Zwanzigerjahren unseres Jahrhunderts. Statt der regelmäßigen Strukturierung durch Sonn- und Feiertagen gibt es in China und Japan neben dem Urlaub, der nie ganz genommen wird, einige freie Tage im Block: Die „golden week“ im Mai und die geblockten Feiertage zum Neujahr.

Die Arbeitszeit auf vier Tage zusammenzudrängen und rollierend durch die Woche wandern zu lassen, keinerlei allgemein verbindliche Termine zu haben (weder allgemeine Feiertage, noch gleiche Ferienanfänge, Fahrpläne etc.), erscheint in vielen Zukunftsprojektionen als Lösung. Das Handy, das Internet, das Automobil

und auch die elektronischen Speichermedien haben solche Utopien in die Nähe der Realisierung gerückt. Allerdings bedarf es einer Form, die nicht nur dem Single oder dem konsumorientierten Freizeitnutzer entgegenkommt, sondern die auch eine adäquate Lösung für das Familienleben und die gesellschaftlichen/menschlichen Beziehungen bietet, damit es nicht zur ohnehin sattem beklagten Vereinzelung und Vereinsamung kommt, sondern zur echten Besserung der Lebensqualität.

Der Autor: *Dr. Roman Sandgruber, geb. 1947, seit 1988 o. Univ.-Prof. für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Johannes Kepler Universität Linz, wirkliches Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; Präsident des Verbunds oberösterreichischer Museen. 30 Bücher und etwa 250 Beiträge in wissenschaftlichen Zeitschriften und Sammelwerken, zuletzt: Traumzeit für Millionäre. Die 929 reichsten Wienerinnen und Wiener im Jahr 1910, Wien 2013.*

Gerhard Kruij

Muße nur für Privilegierte?

Eine sozialetische Skizze zur „Zeitgerechtigkeit“

♦ Wie kommt es, dass manche Menschen immer in Zeitnot sind, während andere mit der verfügbaren Zeit wenig anfangen können? Was sind die Ursachen für die so unterschiedliche Verteilung der Zeit, welche Personen sind besonders betroffen? Um diese Grundfragen zu klären, analysiert der Verfasser zunächst einmal die Verwendung von Zeit durch Menschen beiderlei Geschlechts in verschiedenen Berufen und sozialen Schichten anhand von statistischen Daten. Im Anschluss daran stellt er wichtige Überlegungen dazu an, wie eine „Zeitgerechtigkeit“ für die Menschen in unserer Gesellschaft erreichbar sein könnte. (Redaktion)

1 Einleitung

„Keine Zeit, tut mir leid!“ Solche oder ähnliche Antworten erhalten wir oft, wenn wir andere um etwas bitten, was mit Zeitaufwand verbunden wäre. Auch erleben wir oft, dass wir selbst für diese oder jene Aktivität gerne mehr Zeit hätten. Eltern hätten gerne mehr Zeit für ihre Kinder – und einen Urlaub auch mal ohne Kinder, um füreinander Zeit zu haben. Ärzte/Ärztinnen bräuchten mehr Zeit für ihre Patienten –, aber viele von ihnen arbeiten ohnehin schon erheblich mehr als 40 Stunden pro Woche. Professoren/innen könnten mit mehr Zeit ihre Studierenden besser betreu-

en –, aber sie klagen jetzt schon darüber, dass sie kaum mehr Zeit zum Forschen hätten. Die Pflege alter Menschen ist zeitlich so durchgeplant, dass liebevolle Zuwendung und menschliche Kommunikation dabei zu kurz kommen. Ich hätte gerne mehr Zeit (und Muße!) gehabt, um diesen Artikel zu schreiben –, hätte dann aber andere, die mir ebenfalls wichtig waren, nicht schreiben können. Viele Menschen haben den Eindruck, dass sich in den letzten Jahrzehnten das Leben insgesamt enorm beschleunigt hat und die Zeit bei allen knapper geworden ist.¹ Dabei ist es nur ein scheinbares Paradox, dass wir unter Zeitknappheit leiden, obwohl wir doch

¹ Zu dieser Beschleunigungsthese vgl. unter vielen anderen *Hartmut Rosa*, *Beschleunigung*. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M. 2008; *ders.*, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2012. Vgl. ebenfalls seinen Beitrag in vorliegendem Themenheft. Rosa entwirft auch eine kritische Theorie der sich beschleunigenden Zeitverhältnisse, weil die Beschleunigung seiner Auffassung nach das Autonomie- und Freiheitsversprechen der Moderne breche und zur Entfremdung vom Raum, von den Dingen, von sich selbst und sogar von der Zeit führe. Siehe hierzu auch *ders.*, *Beschleunigung und Entfremdung*. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 2013. Fragen der Verteilung von Zeitbudgets und zeitlichen Belastungen werden von ihm jedoch nicht angesprochen.

in vielen Lebensbereichen die Tätigkeiten schneller erledigen können und deshalb Zeit gewinnen müssten: E-Mails kommen schneller an ihr Ziel als Briefe, ein online-Einkauf kostet weniger Zeit, als wenn man dafür in ein Geschäft fahren müsste, Züge wurden schneller und Flüge erschwinglicher, die Suche nach wissenschaftlicher Literatur in Online-Datenbanken ist heute um ein Vielfaches leichter und schneller als früher, als man Zettelkästen durchstöbern musste. Die dadurch gewonnene Zeit nutzen wir jedoch hauptsächlich dazu, um von all dem nur noch mehr zu tun oder mehr zu haben –, was auch damit zu tun hat, dass niemand, der etwas schneller erledigen kann, anderen gegenüber einen Vorteil hat, wenn diese gleichzeitig auch schneller geworden sind.

Zugleich ist die verfügbare Zeit offenbar sehr ungleich verteilt –, eine Tatsache, die im gegenwärtigen Diskurs über die spätmoderne Beschleunigung und ihre Konsequenzen erstaunlich wenig bedacht wird. Während die einen auch über ihre beruflich zu verwendende Zeit sehr autonom verfügen können und viel Freude an der Arbeit haben, sind die anderen in ein strenges Korsett gezwungen und warten den ganzen Tag darauf, dass endlich Feierabend ist. Während die einen kurze Wege zur Arbeit haben, sind manche Pendler/innen pro Tag mehrere Stunden unterwegs. Die einen verdienen pro Zeiteinheit so viel, dass sie sich in ihrer freien Zeit auch manchen Luxus gönnen können oder sich sogar freie Zeit „kaufen“ können, indem sie Arbeiten, die andere als unbezahlte Arbeiten selbst erledigen, von professionellen Dienstleistern gegen Geld machen lassen (z.B. Tätigkeiten im Haushalt). Andere

verdienen so wenig, dass sie zusätzlich zu einem Vollzeitjob weitere Nebenverdienste brauchen, um auf ein mittleres Einkommensniveau zu kommen. Weltweit betrachtet sind diese Ungleichheiten noch viel dramatischer. Ich war beispielsweise in armen Ländern Lateinamerikas immer sehr beeindruckt, wie viel Zeit die Menschen dort aufgrund schlecht funktionierender Verkehrssysteme, lähmend langsamer Verwaltungen oder einer verbreitet fehlenden Verbindlichkeit bei Absprachen einfach durch Warten verlieren.

Gleichzeitig gibt es Menschen, die offenbar zu viel Zeit haben: Kinder und Jugendliche, die sich langweilen und ihre Zeit durch Aktivitäten totschiessen, die ihnen selbst oder auch anderen oft schaden, Arbeitslose, die gerne eine Arbeit und damit weniger Zeit hätten, wenn sie sich dadurch ihr Leben selbst verdienen und etwas Sinnvolles tun könnten, das ihnen das Gefühl gäbe, gebraucht zu werden, Rentner/innen, denen die Erfüllung durch ihre bisherige Arbeit abgeht und die keine Hobbys oder andere Aufgaben haben, um die durch die viele freie Zeit entstandene Leere auszufüllen. Dass der durchschnittliche tägliche Fernsehkonsum der Älteren bei sage und schreibe fünf Stunden liegt,² scheint mir ein deutlicher Indikator nicht für Zeitwohlstand, sondern für Zeitüberfluss zu sein. Dass auch diese Menschen den Eindruck haben, alles würde immer schneller gehen und die Zeit werde immer knapper, hängt mit dem zusammen, was ihnen durch die Medien an Wirklichkeit vermittelt wird, aber sicherlich nicht mit ihrem eigenen Lebensrhythmus.

Offensichtlich ist also frei verfügbare Zeit sowohl im Verlauf des Lebens eines

² Genau genommen 297 Minuten. So die ard-zdf-online-Studie: <http://www.ard-zdf-onlinestudie.de/index.php?id=483> [Abruf: 10.06.2015].

Einzelnen als auch zwischen den Menschen verschiedenen Bildungsstandes, verschiedener Berufe, verschiedener familiärer Situationen und verschiedenen Geschlechts sehr ungleich verteilt. Aus sozialetischer Perspektive liegt die Frage nahe, ob solche Ungleichheiten zugleich Ungerechtigkeiten sind, die bekämpft werden sollten. Lassen sich die verschiedenen Gerechtigkeitsprinzipien, wie wir sie für die Verteilung von Gütern kennen (Bedarfsgerechtigkeit, Chancengerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Gleichverteilung), auch auf die Verteilung von Zeit anwenden? Was lässt sich sinnvoll zu einer solchen „Zeitgerechtigkeit“ sagen? Im Folgenden möchte ich zunächst kurz die Ergebnisse der deutschen Zeitverwendungserhebungen darstellen und versuchen, in deren Daten Ungerechtigkeiten der Zeitverteilung zu identifizieren. Danach gehe ich auf mögliche Prinzipien für „Zeitgerechtigkeit“ und den engen Zusammenhang von „Zeitgerechtigkeit“ mit anderen Gerechtigkeiten ein. Trotz der Rudimentarität dieser Überlegungen weise ich schließlich kurz auf Möglichkeiten der „Zeitpolitik“ zur Verbesserung der „Zeitgerechtigkeit“ hin.

2 Zeitverwendungserhebung in Deutschland

In Deutschland stammen die neuesten verfügbaren Auswertungen zur Zeitverwendung aus einer Datenerhebung des statistischen Bundesamtes von 2001/2002.³ Im Durchschnitt verwenden die über 10-Jährigen der Deutschen etwa 8 Stunden täglich zum Schlafen, etwa vier Stunden für Sport, Hobbys und Mediennutzung, etwa dreieinhalb Stunden für unbezahlte Arbeit (z. B. im Haushalt), gut drei Stunden für Erwerbsarbeit, fast ebenso viel für Essen und Körperpflege und gut zwei Stunden für Kontakte, Unterhaltung und Veranstaltungen.⁴ Diese Zahlen sprechen zunächst einmal nicht dafür, dass den Menschen in Deutschland Zeit fehlt oder sich ihr Lebensrhythmus dramatisch beschleunigt hätte. Aber solche Durchschnittswerte über die ganze Woche und die gesamte Bevölkerung hinweg sind wenig aussagekräftig. Sinnvoller ist es, Vergleiche zwischen unterschiedlichen Gruppen anzustellen, so beispielsweise zwischen Rentnern/innen und Vollzeiterwerbstätigen. Letztere arbeiten (wieder über die ganze Woche gemit-

³ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend/Statistisches Bundesamt (Hg.), *Wo bleibt die Zeit? Die Zeitverwendung der Bevölkerung in Deutschland 2001/02*, Wiesbaden 2003. Die erste solche Erhebung war 1991/1992 durchgeführt worden. Inzwischen ist auch die Feldphase der dritten Zeitbudgeterhebung 2012/2013 abgeschlossen, die Ergebnisse sind zwar für Frühjahr 2015 angekündigt, waren aber zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Textes noch nicht veröffentlicht. Das ist bedauerlich. Es kann aber angenommen werden, dass sich die Zeitverwendung im Vergleich von 2012 bis 2013 zu 2001 bis 2002 nicht dramatisch verändert hat, auch wenn bislang schon zu beobachtende Tendenzen (weitere Flexibilisierung der Erwerbsarbeitszeiten, geringfügige Annäherung der geschlechtstypischen Zeitverwendungsprofile, größere Bedeutung der neuen Medien) Weiterentwicklungen implizieren. Für Österreich (*Bundesanstalt Statistik Österreich*, *Zeitverwendung 2008/09*. Ein Überblick über geschlechtsspezifische Unterschiede. Endbericht der Bundesanstalt Statistik Österreich an die Bundesministerin für Frauen und Öffentlichen Dienst, Wien 2009) gibt es neuere Ergebnisse, die jedoch qualitativ in ganz erstaunlichem Maße die deutschen Ergebnisse bestätigen.

⁴ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend/Statistisches Bundesamt (Hg.), *Wo bleibt die Zeit?* (s. Anm. 3), 6.

telt) 5:40 Stunden am Tag (oder 39:40 in der Woche), haben 10:31 Stunden Zeit für Schlafen, Essen und Körperpflege, leisten 2:35 Stunden unbezahlte Arbeit und haben dann noch 3:17 Stunden Zeit für Hobbys, Sport und Mediennutzung sowie 1:56 für Kontakte und Unterhaltung. Die Rentner/innen gehen im Durchschnitt nur noch elf Minuten pro Tag einer Erwerbstätigkeit nach und haben deshalb etwa 1,5 Stunden mehr Zeit zum Schlafen, Essen und Körperpflege, 1,5 Stunden mehr für Sport/Hobby und Mediennutzung, gut zwei Stunden mehr für unbezahlte Arbeit und fast eine halbe Stunde mehr für Kontakte und Unterhaltung.⁵ Besonders auffällig ist jedoch der Unterschied zwischen Männern und Frauen. In Westdeutschland leisten Frauen 1,6 mal so viel unbezahlte Arbeit wie Männer, darunter 2,3 mal so viel im Bereich Betreuung und Pflege, ebenso viel mehr bei Haus- und Gartenarbeit, 1,2 mal so viel in Haushaltsorganisation und Einkaufen, nur bei Bauarbeiten und handwerklichen Tätigkeiten liegen die Männer vorne.⁶ Auch erwerbstätige Frauen wenden für die Betreuung ihrer Kinder bis 6 Jahre doppelt so viel Zeit auf wie ihre erwerbstätigen Männer, nicht erwerbstätige Mütter sogar dreimal so viel.⁷ Diese sehr traditionelle geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist im Westen Deutschlands deutlich ausgeprägter als im Osten, bei ausländischen Paaren deutlicher als bei deutschen Paaren.

Die Veränderungen gegenüber 1991/1992 sind geringfügig, gehen aber überwiegend in Richtung einer leicht weniger ungleichen Verteilung. Frauen leisten ganz generell mehr unbezahlte Arbeit, besonders in Haushalten mit Kindern, in denen die Frau nicht, ihr Partner jedoch berufstätig ist, aber auch dann, wenn beide berufstätig oder beide nicht berufstätig sind. In Familien mit Kindern, bei denen beide Eltern berufstätig sind, leisten die Männer durchschnittlich nur 10 Minuten mehr Familienarbeit als kinderlose Männer, außer, wenn die Kinder noch sehr klein sind, wobei sie in dieser Lebensphase auch besonders viel Zeit in die Erwerbsarbeit investieren.⁸ Im Durchschnitt haben Männer pro Tag etwa eine halbe Stunde mehr Zeit für Freizeitaktivitäten als Frauen.⁹ Hier ist sicherlich die Frage zu stellen, ob eine solche Zeitverteilung unter Paaren „fair“ ist.

Bedauerlicherweise gibt es nur wenige Studien, in denen die unterschiedliche Zeitverwendung von Menschen verschiedener sozialer Schichtzugehörigkeit betrachtet wird. Da Erwerbsarbeit der entscheidende Faktor zur Vermeidung eines Armutsrisikos ist, ist beim Vergleich der Zeitverwendung zwischen armutsgefährdeten und nicht armutsgefährdeten Familien¹⁰ nicht verwunderlich, dass erstere weniger Zeit für Erwerbsarbeit aufwenden und deshalb mehr Zeit für andere Tätigkeiten haben. Für den persönlichen Bereich bzw. zur Er-

⁵ Ebd., 8.

⁶ Ebd., 14.

⁷ Ebd., 25.

⁸ Ebd., 15.

⁹ Ebd., 36. Vgl. detaillierter *Martina Gille / Jan H. Marbach*, Arbeitsteilung von Paaren und ihre Belastung mit Zeitstress, in: *Statistisches Bundesamt* (Hg.), *Alltag in Deutschland. Analysen zur Zeitverwendung, Beiträge zur Ergebniskonferenz der Zeitbudgeterhebung 2001/02 am 16./17. Februar 2004 in Wiesbaden* (Forum der Bundesstatistik 43), Wiesbaden 2004, 86–113.

¹⁰ Zum Folgenden *Erlend Holz*, *Alltag in Armut: Zeitverwendung von Familien mit und ohne Armutsrisiko*, in: *Statistisches Bundesamt* (Hg.), *Alltag in Deutschland* (s. Anm. 9), 39–66, 45 ff.

holung (Schlafen, Essen, Körperpflege) und Freizeit haben Eltern in Familien mit und ohne Armutsrisiko annähernd gleich viel Zeit zur Verfügung. Jedoch haben alleinerziehende Mütter ohne Armutsrisiko, die also einer zeitlich umfangreichen Erwerbsarbeit nachgehen, deutlich weniger Zeit für sich als diejenigen Mütter, die mit einem Partner zusammenleben. Auffällig ist auch, dass die geschlechtsspezifischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen mit dem Armutsrisiko zunehmen. Deutliche Unterschiede gibt es auch zwischen armen und nicht-armen Vätern. Erstere verbringen mehr Zeit mit sportlichen Aktivitäten und am Computer als letztere. Auch das dürfte mit der unterschiedlichen Belastung durch Erwerbsarbeit zusammenhängen. Hinsichtlich der Beteiligung an ehrenamtlicher Arbeit gibt es ebenfalls Unterschiede: Unter den Menschen mit Armutsrisiko sind weniger ehrenamtlich tätig als unter denen ohne Armutsrisiko – und, was aufgrund der Lebenssituation sehr verständlich ist, Alleinerziehende seltener als Menschen in Partnerschaften.¹¹ Wenig Unterschiede zwischen armen und nicht-armen Familien gibt es in der Beteiligung der Männer an der Hausarbeit. „Grob geschätzt machen die Männer im Schnitt in der Woche etwa 14 Stunden, im Monat 56 Stunden und im Jahr 730 Stunden – dies sind rund 30½ Tage – weniger Hausarbeit als ihre Partnerinnen.“¹² Fragt man nach der subjektiven

Zeitzufriedenheit, so ergeben sich wenige Unterschiede zwischen armen und nicht-armen Familien. „Den vehementesten Bedarf an mehr persönlicher Freizeit (also auch an mehr Zeit zur persönlichen Disposition) äußern alleinerziehende Mütter, sowohl mit als auch ohne Armutsrisiko. Jeweils 72 % geben an, zu wenig freie Zeit zu haben, nur 28 % halten den Umfang für gerade richtig.“¹³ Besonders Menschen ohne Armutsrisiko (Mütter und Väter), die durch Erwerbsarbeit stärker belastet sind, wünschen sich mehr Zeit für ihre Kinder.¹⁴

Insgesamt scheint es nicht so zu sein, dass Einkommensarmut mit Zeitarmut einhergeht. Eher ist es umgekehrt, weil die Erwerbsarbeit, durch die Einkommensarmut vermieden wird, viel Zeit kostet, die an anderer Stelle fehlt.¹⁵ Besonders deutlich wird dies, wenn man Männer unterschiedlicher Einkommensgruppen vergleicht. „Arme“ Männer (hier mit weniger als 50 % des durchschnittlichen Nettoeinkommens) haben besonders viel Zeit für Regeneration und arbeiten wenig, „reiche“ Männer (mit mehr als 200 % des durchschnittlichen Nettoeinkommens) haben im Vergleich zu anderen den höchsten Anteil des Zeitaufwands für Erwerbsarbeit – auf Kosten von Freizeit, insbesondere von Mediennutzung und Sport, Regeneration und Kinderbetreuung. Wenige Unterschiede gibt es hinsichtlich des Einsatzes von Männern für die Arbeit im Haushalt.¹⁶ Für Frauen

¹¹ Ebd., 52.

¹² Ebd., 47.

¹³ Ebd., 56.

¹⁴ Ebd., 57.

¹⁵ Vgl. Stefan Weick, Lebensbedingungen, Lebensqualität und Zeitverwendung, in: *Statistisches Bundesamt* (Hg.), *Alltag in Deutschland* (s. Anm. 9), 412, 415–416. Der Ausgleich erfolgt offenbar zu erheblichen Teilen über weniger Freizeit, insbesondere eine geringere Mediennutzung (ebd., 420).

¹⁶ Peter Döge / Rainer Volz, Was machen Männer mit ihrer Zeit? Zeitverwendung deutscher Männer nach den Ergebnissen der Zeitbudgetstudie 2001/2002, in: *Statistisches Bundesamt* (Hg.), *Alltag in Deutschland* (s. Anm. 9), 193–215, v. a. 202 ff.

aber sind Elternschaft und Paarkonstellation entscheidender als die Einkommenssituation: Zeitarbeit ist besonders ein Problem von Frauen mit Kindern, die entweder als Alleinerziehende¹⁷ nicht mit einem Partner zusammenleben oder von diesem bei Hausarbeit und Kinderbetreuung nicht oder wenig unterstützt werden. Den stärksten Einfluss auf die individuelle Zeitverwendung hat sicherlich das Alter: Während in Kindheit und Jugend und vor allem nach der Phase der Erwerbsarbeit relativ viel Zeit für Regeneration und Freizeit zur Verfügung steht, ist der Zeitdruck in der Mitte des Lebens, in der Erwerbsarbeit und Elternschaft kumulierenden Zeitstress entfalten, besonders hoch.¹⁸ Gäbe es Möglichkeiten, diese „rush-hour“ des Lebens zu entzerren, in der Phänomene wie „burn-out“ offenbar vor allem dann zunehmen, wenn der Druck aus der Erwerbsarbeit in andere Lebensbereiche hinein ausstrahlt?¹⁹

3 Grundlegende Überlegungen zur „Zeitgerechtigkeit“

In einer damals richtungsweisenden Arbeit hat Jürgen P. Rinderspacher deutlich gemacht, dass Zeit nicht einfach eine Naturkonstante ist, sondern ein gesellschaftlich konstruiertes Phänomen.²⁰ Zeitvorstellungen, Zeitstrukturen und der Umgang mit ihnen haben sich im Laufe der

Geschichte gewandelt und sind heute insbesondere das Ergebnis von technischen und ökonomischen Prozessen im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse, die inzwischen durch die Computertechnik einen neuen Schub erhalten haben. Trotzdem erscheinen uns zeitliche Normen und Prozesse wie etwas Natürliches unserer Verfügung entzogen. Sie entfalten dadurch eine unglaubliche Macht und erzeugen gefährliche Illusionen. „Daher gibt es keine moralische oder politische Debatte über die Macht von Deadlines und die Imperative der Geschwindigkeit. Die entsprechenden Normen funktionieren als verdeckte, stumme zeitliche Kraft, die es der modernen Gesellschaft möglich macht, sich selbst als eine von Sanktionen freie und ethisch nur minimal restriktive Gesellschaft wahrzunehmen.“²¹ Weil aber der Umgang mit Zeit gesellschaftlich hervorgebracht wird, lässt er sich auch gesellschaftlich gestalten und verbessern. „Zeitpolitik“ mit dem Ziel von mehr allgemeinem „Zeitwohlstand“ ist prinzipiell möglich. Der bekannte Zeitforscher Karlheinz Geißler versteht eine Gesellschaft dann in diesem Sinne als wohlhabend, „wenn sie nicht nur viele Waren und Güter produziert und besitzt, sondern auch viele Zeitformen zulässt und realisiert. Wenn sie ihren Mitgliedern beispielsweise vielfältige Möglichkeiten eröffnet, Eigenzeiten zu leben, elastisch mit Zeitvorgaben um-

¹⁷ Zu dieser Gruppe siehe besonders Irene Kahle, Alleinerziehende im Spannungsfeld zwischen Beruf und Familie, in: *Statistisches Bundesamt* (Hg.), *Alltag in Deutschland* (s. Anm. 9), 174–193.

¹⁸ Vgl. die eindrucksvolle Graphik in Stefan Weick, *Lebensbedingungen, Lebensqualität und Zeitverwendung* (s. Anm. 15), 414.

¹⁹ Siehe hierzu Sighard Neckel/Greta Wagner (Hg.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft* (Edition Suhrkamp 2666), Berlin 2013.

²⁰ Jürgen P. Rinderspacher, *Gesellschaft ohne Zeit. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit* (Schriften des Wissenschaftszentrums Berlin, Internationales Institut für Vergleichende Gesellschaftsforschung/Arbeitspolitik), Frankfurt [a. M.]–New York 1985.

²¹ Hartmut Rosa, *Beschleunigung* (s. Anm. 1), 111 f.

zugehen, das erwünschte Tempo im Alltag selbst zu beeinflussen, sich und ihr Umfeld rhythmisch zu organisieren und ihre Zeitsouveränität im Arbeitsprozeß zu erhöhen.“²² Wie beim materiellen Wohlstand stellt sich selbstverständlich auch hier die Frage, wie dieser Zeitwohlstand unter den Mitgliedern einer Gesellschaft zu verteilen ist. Was könnten die hierfür einschlägigen Gerechtigkeitsprinzipien sein?

Im Blick auf soziale Gerechtigkeit habe ich vorgeschlagen, eine nach Dringlichkeit gewichtete Rangfolge verschiedener Gerechtigkeiten in Anschlag zu bringen.²³ Zunächst müssen alle Mitglieder der Gesellschaft über ein soziokulturelles Existenzminimum verfügen (Bedarfsgerechtigkeit). Im zweiten Schritt muss ein für alle gleiches, möglichst großes Maß an fairen Chancen angestrebt werden, um eigene Vorstellungen des guten Lebens in Freiheit zu realisieren (Chancengerechtigkeit). Drittens ist es sinnvoll, im Sinne von Leistungsgerechtigkeit besonderen Arbeitseinsatz und besondere Kreativität zu „belohnen“, um so Anreize für ein Handeln zu schaffen, das über externe Effekte allen zugute kommt. Dabei muss klar sein, dass solche materiellen Anreize für Leistung ohne Chancengerechtigkeit nicht legitim sind. Erst danach sollte noch darüber nachgedacht werden, wie allzu große

Ungleichheiten unter den Mitgliedern einer Gesellschaft durch zusätzliche Umverteilungsmaßnahmen abgebaut werden können, wobei nicht übersehen werden darf, dass auch schon Bedarfsgerechtigkeit und Chancengerechtigkeit Maßnahmen der Umverteilung notwendig machen, beispielsweise eine Arbeitslosenversicherung und eine über Steuern zu finanzierende soziale Grundsicherung sowie ein kostenintensives Bildungssystem, das allen in gleicher Weise zugänglich ist. Wenn man unter „Zeitpolitik“ einen „Prozess der Herstellung sozialer Gerechtigkeit“²⁴ versteht, dann müssten sich diese Überlegungen auf „Zeitgerechtigkeit“ übertragen lassen.

Relativ leicht ist plausibel zu machen, dass jeder Mensch ein gewisses Minimum an Zeit braucht, um seine minimalen physiologischen Grundbedürfnisse zu befriedigen: Schlafen, Essen, Körperhygiene, Erholungspausen. Deshalb heißt es beispielsweise im Artikel 24 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: „Jeder hat das Recht auf Erholung und Freizeit und insbesondere auf eine vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit und regelmäßigen bezahlten Urlaub.“²⁵ Auch Michael Walzer bedenkt in seiner Gerechtigkeitstheorie individuellen Urlaub und gemeinsame Festtage als Möglichkeiten größerer Zeitgerechtigkeit.²⁶ Eine solche, wenn auch nicht

²² Karlheinz A. Geißler, *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit* (Herder-Spektrum), Freiburg u. a. 32000, 190 f.

²³ Vgl. Gerhard Kruip, Was ist soziale Gerechtigkeit? Grundsätzliche Überlegungen zur aktuellen Sozialstaatsdebatte in Deutschland, in: Jan Jans (Hg.), *Für die Freiheit verantwortlich. Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag*, Fribourg/CH–Freiburg i. Br.–Wien 2004, 221–237, sowie ders., *Wirklich gerecht sind nur Gerechtigkeiten*, in: Caritas Jahrbuch 2008 (2008), 30–36.

²⁴ So Nils Weichert, *Zeitpolitik. Legitimation und Reichweite eines neuen Politikfeldes*, Baden-Baden 2011, 123.

²⁵ Den Text der AEMR findet man beispielsweise auf <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [Abruf: 10.06.2015].

²⁶ Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M.–New York 1992, 270–287.

präzise quantifizierbare Bedarfsgerechtigkeit wird also auch das erste Prinzip für „Zeitgerechtigkeit“ sein.

Weiterführende Literatur:

Statistisches Bundesamt (Hg.), *Alltag in Deutschland. Analysen zur Zeitverwendung. Beiträge zur Ergebniskonferenz der Zeitbudgeterhebung 2001/02 am 16./17. Februar 2004 in Wiesbaden* (Forum der Bundesstatistik 43), Wiesbaden 2004: Inhaltsreicher und sehr umfangreicher Sammelband mit sozialwissenschaftlichen Auswertungen der Zeitverwendungserhebung von 2001–2002 in Deutschland. Berücksichtigt werden insbesondere auch die Unterschiede zwischen Frauen und Männern, zwischen Jüngeren und Älteren und zwischen Angehörigen unterschiedlicher Einkommensschichten.

Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2008: Sehr kundige und umfassende soziologische Analyse der veränderten Zeitstrukturen in der Moderne, ihrer Ursachen und ihrer Konsequenzen für die Identitäten der Einzelnen und die Möglichkeiten der Politik. Leichter lesbar und stärker gesellschaftskritisch ausgerichtet ist *Hartmut Rosas* späteres Werk: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin 2013.

Nils Weichert, *Zeitpolitik. Legitimation und Reichweite eines neuen Politikfeldes*, Baden-Baden 2011: Politikwissenschaftliche Darstellung von Aufgaben, Zielen, Gestaltungsfeldern und Vorgehensweisen von Zeitpolitik – manchmal leider sehr abstrakt und mit viel politikwissenschaftlichem Jargon.

In Analogie zur Chancengerechtigkeit muss zusätzlich ein möglichst großes und für alle gleiches Maß an Zeitsouveränität zur Verfügung stehen, um sein Leben entsprechend eigener Vorstellungen gestalten zu können. Dabei wird deutlich, wie sehr „Zeitgerechtigkeit“ mit anderen Gerechtigkeiten, beispielsweise Bildungsgerechtigkeit verknüpft ist. Denn genauso wie man Zeit braucht, um ein selbstbestimmtes Leben führen zu können, braucht man dazu Bildung, aber sicherlich auch soziale Beziehungen, soziale Sicherheit und andere Ressourcen. Der bekannte Ausspruch „Zeit ist Geld“ macht ja auch bereits deutlich, dass Verfügung über materielle Güter und Verfügung über Zeit jedenfalls teilweise als kommunizierende Röhren betrachtet werden müssen, weshalb „Zeitgerechtigkeit“ eben nicht isoliert von Fragen der Verteilung materieller Güter betrachtet werden kann. Wie bei der Chancengerechtigkeit auch muss man es jedoch bei der Anerkennung größtmöglicher Zeitautonomie akzeptieren, dass die unterschiedlichen Entscheidungen zur Zeitverwendung als Folge zu Ungleichheiten der Zeitbudgets führen können. Wer beispielsweise in berufliche Weiterbildung investiert, wird dafür oft auf Freizeit verzichten müssen. Wer weniger arbeiten will, wird wahrscheinlich weniger Geld verdienen und deshalb mehr Eigenarbeit in Haushalt und Familie einsetzen müssen, weil er weniger Dienstleistungen gegen Geld zukaufen kann. Zeitautonomie oder Zeitsouveränität müssen freilich immer in ihrem sozialen Zusammenhang gesehen werden. Zeitsouveräne Entscheidungen des einen können die Zeitsouveränität anderer in unzumutbarer Weise einschränken, beispielsweise in Partnerschaften, in der Familie, in Wohngemeinschaften oder auch in Arbeitsteams. Dann muss darauf geachtet werden, dass solche Entschei-

gen unter gegenseitiger Rücksichtnahme getroffen und für alle erträgliche Lösungen in fairen Prozessen ausgehandelt werden. Insbesondere in Bezug auf die „Zeitgerechtigkeit“ zwischen Männern und Frauen gibt es hier sicherlich noch große Defizite.

Schwieriger ist es, eine Entsprechung zur Leistungsgerechtigkeit zu finden. Es gibt hier jedoch den trivialen Zusammenhang, dass jemand, der effizienter arbeitet, also das Gleiche in kürzerer Zeit leistet, dadurch belohnt wird, dass ihm die dadurch gewonnene Zeit für andere Aktivitäten zur Verfügung steht. Dadurch ist bereits ein Anreiz gegeben, effizienter zu sein. Man könnte aber noch weiter gehen und überlegen, ob die übliche Belohnung für besondere Leistungen immer materieller Art sein sollte, oder ob nicht auch Belohnungen in Form von Freizeit oder Urlaub denkbar wären, beispielsweise für besonders gefährliche oder unangenehme Tätigkeiten. Noch problematischer ist es jedoch, einfach „Gleichheit“ als Prinzip der Zeitgerechtigkeit anzunehmen, denn zu bedeutsam scheint vor allem die anzustrebende Zeitsouveränität zu sein und der Respekt vor der Verschiedenheit der Lebensumstände und der unterschiedlichen Präferenzen der Individuen.

Wie eigentlich auch schon bei der sozialen Gerechtigkeit müssen jedoch zwei weitere Aspekte bei der „Zeitgerechtigkeit“ noch berücksichtigt werden.²⁷ Einerseits müssen die Zeitrhythmen der Gesellschaft zu den ökologischen Rhythmen der Natur passen, sonst kommt es nämlich wie der-

zeit etwa beim von Menschen induzierten Klimawandel zu Störungen, weil die Natur mit den immer schnelleren Produktions- und Konsumrhythmen der Gesellschaft nicht mithalten kann. Zeitgerechtigkeit erfordert also auch ökologische Gerechtigkeit. Andererseits – aber damit eng verbunden – sollten Zeitstrukturen so gestaltet sein, dass sie nachhaltig sind, dass sie also nicht künftige Zeitstrukturen für später lebende Menschen so verändern oder stören, dass diese als weniger gerecht eingestuft werden müssen. Auch intergenerationelle Gerechtigkeit als „Gerechtigkeit über Zeit“ muss also Berücksichtigung finden. Noch ein drittes Kriterium wird immer wieder in der Literatur genannt, nämlich „Zeit-Vielfalt“. Denn es erscheint für das Leben von Menschen wichtig zu sein, sich nicht immer nach dem für alle gleichen Takt einer Uhrzeit richten zu müssen, sondern unterschiedliche Zeiten für unterschiedliche Lebensereignisse und eine menschliche Strukturierung des Zusammenlebens zu haben.²⁸ Dahinter steht auch die Idee, dass eine solche „Chronodiversität“²⁹ in Gesellschaften mit einer „ökologischen“ Vielfalt an Zeiten zukünftigen Herausforderungen besser gewachsen sein könnte.

4 Zeitpolitik im Dienst der „Zeitgerechtigkeit“

Die Aufgaben zur Bewältigung der Probleme von Zeitmangel und „Zeitungerechtigkeiten“ dürfen nicht allein auf den Schul-

²⁷ Sie sind auch in der von Georg Horntrich entwickelten Kriterienliste für „Zeitgerechtigkeit“ enthalten: *Georg Horntrich*, Gut in der Zeit. Zur zeitlichen Genese des Subjekts aus sozialwissenschaftlichen und theologisch-ethischen Perspektiven (Studien der Moraltheologie 24), Münster 2003, 327–330.

²⁸ Vgl. hierzu die Beiträge in *Karlheinz A. Geissler / Klaus Kümmerer / Ida H. J. Sabelis* (Hg.), *Zeitvielfalt. Wider das Diktat der Uhr*, Stuttgart 2006.

²⁹ Siehe *Nils Weichert*, *Zeitpolitik* (s. Anm. 24), 124–130.

tern von Individuen abgeladen werden. Der Boom an Ratgeberliteratur zum Zeitmanagement und die damit verbundenen Heilsversprechen schaffen die Illusion, es läge in der Macht des Einzelnen, mit den neuen Zeitverhältnissen der spätmodernen Gesellschaft fertig zu werden. Dem ist jedoch sicherlich nicht so. Es braucht eine gemeinsame Anstrengung einer „Zeitpolitik“, um für „Zeitgerechtigkeit“ zu sorgen. Die „Deutsche Gesellschaft für Zeitpolitik“ spricht von „Zeitpolitik“ im engeren Sinne dann, „wenn bewusst – öffentlich und partizipativ – Einfluss genommen wird auf die zeitlichen Bedingungen und/oder Wirkungen der politischen, wirtschaftlichen und insbesondere lebensweltlichen Bedingungen der menschlichen Existenz. Vor allem das partizipative Element unterscheidet moderne demokratische Zeitpolitik von traditionellen Veränderungen der gesellschaftlichen Zeitordnung (etwa die Durchsetzung der Normalzeit, die Veränderung der Arbeitszeiten, der Schulzeiten usw.). Zeitpolitik im moderneren Sinne geht davon aus, dass der demokratische Selbstregulierungsanspruch auch die zeitlichen Elemente des menschlichen Zusammenlebens und der Verhältnisse zwischen Menschen und Natur zu erfassen hat.“³⁰ Weichert unterscheidet dabei vier vorrangige Gestaltungsfelder für Zeitpolitik: „Stadtzeiten“, „Familienzeiten“, „Arbeitszeiten“ und „Bildungszeiten“.³¹ Auch das zeitpolitische Manifest der Gesellschaft

für Zeitpolitik³² macht deutlich, welche Vielfalt von Themen dabei anzusprechen ist: Ein sehr altes Thema von Zeitpolitik ist die Arbeitszeitpolitik, wie sie insbesondere den Gewerkschaften schon lange ein Anliegen ist. In jüngster Zeit wird insbesondere in der Familienpolitik erkannt, wie wichtig Zeiten und entsprechende Zeitpolitik sind.³³ Dabei geht es auch um eine gendergerechte Verteilung von Zeiten und die Vereinbarkeit von Familie und Beruf, die ja ganz wesentlich ein Zeitproblem ist. Ein besonderes Gewicht kommt schließlich der Frage der Öffnungszeiten, besonders auch von Einrichtungen wie Kindergärten, Schulen, aber auch Behörden zu – wobei hier immer mit Interessenskonflikten der „Kunden“ solcher Einrichtungen und der dort Beschäftigten zu rechnen ist, die allerdings, wie eine Studie der Hans Böckler-Stiftung zeigt, oft in gegenseitigem Einvernehmen oder sogar durch eine win-win-Situation gelöst werden können.³⁴ Aber auch generell das Verhältnis von Erwerbsarbeitszeit und Freizeit, die Verteilung von Zeiten über den Lebenslauf hinweg und nicht zuletzt die Abstimmung mit ökologisch notwendigen Regenerationszeiten sind wichtige Aspekte, die Zeitpolitik in den Blick nehmen muss. Letzten Endes betrifft die Frage der Zeitverwendung und fairen Zeitverteilung alle Politikfelder, weshalb Weichert in Anlehnung an das „gender-mainstreaming“ vorschlägt, ein „time-mainstreaming“ einzuführen,³⁵

³⁰ So das von dieser Gesellschaft online zur Verfügung gestellte Glossar zur Zeitpolitik: <http://www.zeitpolitik.de/pdfs/zeit-glossar.pdf> [Abruf: 10.06.2015], 25.

³¹ Nils Weichert, Zeitpolitik (s. Anm. 24), 140–180.

³² http://www.zeitpolitik.de/pdfs/ZP_Manifest.pdf [Abruf: 10.06.2015].

³³ Siehe hierzu etwa Martina Heitkötter u. a. (Hg.), Zeit für Beziehungen? Zeit und Zeitpolitik für Familien, Opladen 2008.

³⁴ Ulrich Mückenberger, Lebensqualität durch Zeitpolitik. Wie Zeitkonflikte gelöst werden können (Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung 142), Berlin 2012.

³⁵ Nils Weichert, Zeitpolitik (s. Anm. 24), 192f.

um der Bedeutung des Faktors Zeit bei allen Projekten und Maßnahmen die notwendige Bedeutung zu verschaffen.

Der Autor: *Gerhard Kruip*, geboren 1957, ist seit 2006 Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Von 2000–2006 war er Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, von 1995–2000 Direktor der Katholischen Akademie für Jugendfragen in Odenthal bei Köln und davor von 1985–1995 Assistent am Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften an der Ka-

tholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Jüngste wichtige Publikationen: *Zus. mit Marianne Heimbach-Steins / Saskia Wendel* (Hg.), „Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch.“ Argumente zum Memorandum. Freiburg i.Br. u.a. 2011; zusammen mit Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Kooperative Bildungsverantwortung. Sozialethische und pädagogische Perspektiven auf „Educational Governance“*, Bielefeld 2011; „Die Befreiung und die Förderung der Armen“ (EG 187). *Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus* (Kirche und Gesellschaft 408), München-gladbach 2014.

Konrad Paul Liessmann

Das schlechte Gewissen

Über Muße und Bildung

♦ Wenn aus der Arbeit eine Tugend und gleichzeitig aus dem Müßiggang der Anfang aller Laster wird, wenn selbst das Bildungswesen, in dem die Muße nicht nur sprachgeschichtlich beheimatet sein sollte, von Rastlosigkeit gekennzeichnet ist, wird es höchste Zeit für klare Worte. Mit Esprit und ungebrochenem Kampfgeist kritisiert Konrad Paul Liessmann den Mangel im Bildungsbereich an dem, was in der Antike „Muße“ genannt wurde. Ihre Verachtung in der Gegenwart „sabotiert nicht nur die Bildungsmöglichkeiten junger Menschen, sondern beeinträchtigt auch die Chancen einer Gesellschaft, sich in wichtigen Fragen neu zu orientieren, angesichts vieler ungelöster Probleme einmal innezuhalten, um zur Besinnung zu kommen und dann vielleicht wirklich einen Aufbruch zu wagen“. (Redaktion)

1 Das gehetzte Tier

Es ist einigermaßen paradox: Obwohl der moderne Mensch aufgrund seiner hohen, durch unzählige raffinierte und zunehmend intelligente Technologien gestützten Produktivität mehr Zeit frei von den Zwängen unmittelbarer Erwerbstätigkeit verbringen könnte, macht er mehr denn je zuvor den Eindruck eines gehetzten Tieres, das ständig in Bewegung sein muss, nie innehalten darf, keinen Stillstand dulden kann, hilflos dem Beschleunigungstaumel einer Entwicklung ausgesetzt ist, die er weder kontrolliert noch wirklich versteht. Das ständig präsente Gefühl, von Märkten, Innovationen, dem Wettbewerb und der Konkurrenz getrieben zu sein, die omniprésente Angst, sofort zurückzubleiben und alles zu verlieren, gönnte man sich nur eine Pause, die fatalistische Vorstellung, dass man nicht der Gestalter der Zukunft wäre, sondern nur auf deren „Herausforderungen“ reagieren könne, die Zustimmung zu einer

Welt, in der angeblich die Sachzwänge und die stets drohende Konkurrenz kaum noch Besinnung und Alternativen zuließen – all dies sabotiert jeden Gedanken an Phasen der Ruhe und der Besinnung.

Wohl kennt auch der moderne Mensch die eine oder andere Unterbrechung dieser Dynamik, die Freizeit und den Urlaub, aber auch diese Zeit muss analog der Arbeitszeit effizient genutzt, verplant, mit möglichst viel Events gefüllt und am besten mit Aktivitäten kombiniert werden, die seine Arbeitskraft stärken und seine individuelle Wettbewerbsfähigkeit erhöhen. Wer in einem Sommer weder seine Fitness, noch seine interkulturelle Kompetenz oder seine Fremdsprachenkenntnisse verbessern, sondern einfach nur einmal nichts tun wollte, machte sich höchst verdächtig. Er versündigte sich gleichsam an dem Imperativ unserer Tage, jederzeit all seine Ressourcen auszuschöpfen und seine Fähigkeiten zu optimieren. Uns mangelt so vielleicht weniger an Zeiten, über die wir

souverän verfügen könnten, uns mangelt an der Fähigkeit, diese Zeiten anders zu strukturieren als nach jenen Parametern, die auch unser Berufsleben und die Wettbewerbsgesellschaft insgesamt steuern. Es mangelt uns an dem, was die Alten „Muße“ genannt hatten.

2 Schlechtes Gewissen

Das altgriechische Wort für „Muße“ war „scholé“, von dem sich auch unsere „Schule“ ableitet. Es bezeichnete ursprünglich die Stätte, an der man sich aufhielt, wenn man nicht arbeiten musste. Die Antike sah in dieser Muße die entscheidende und erstrebenswerte Weise des Daseins überhaupt, die Arbeit hingegen als das, was eigentlich vermieden werden sollte. Arbeit war dann auch definiert als Negation der Muße: „ascholia“. Diese Muße war allerdings alles andere als ein Nichtstun. Sie war keine leere Zeit, die mit Unterhaltungen und Zerstreuungen aller Art gefüllt werden musste, sondern die Zeit, über die man frei verfügte und die man konzentriert den Dingen des Lebens widmen konnte, die ihren Wert in sich trugen und nicht Mittel für einen Zweck waren: Schönheit, Erkennen, Freundschaft, Erotik. Erst die Moderne machte aus der Arbeit eine Tugend und aus dem Müßiggang den Anfang aller Laster. Friedrich Nietzsche hatte dies als einer der ersten erkannt und präzise beschrieben. Im 329. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* notierte er unter dem Stichwort *Muße und Müßiggang*: „Man schämt sich jetzt schon der Ruhe; das lange Nachsinnen macht beinahe Gewissensbisse. Man denkt mit der Uhr in der Hand, wie man zu Mittag isst, das Auge auf das

Börsenblatt gerichtet, – man lebt wie Eigner, der fortwährend Etwas ‚versäumen könnte‘. [...] Das Leben auf der Jagd nach Gewinn zwingt fortwährend dazu, seinen Geist bis zur Erschöpfung auszugeben, im beständigen Sich-Verstellen oder Ueberlisten oder Zuvorkommen: die eigentliche Tugend ist jetzt, Etwas in weniger Zeit zu thun, als ein Anderer. Und so giebt es nur selten Stunden der erlaubten Redlichkeit: in diesen aber ist man müde und möchte sich nicht nur ‚gehen lassen‘, sondern lang und breit und plump sich hinstrecken. [...] Die Arbeit bekommt immer mehr alles gute Gewissen auf ihre Seite: der Hang zur Freude nennt sich bereits ‚Bedürfnis der Erholung‘ und fängt an, sich vor sich selber zu schämen. ‚Man ist es seiner Gesundheit schuldig‘ – so redet man, wenn man auf einer Landpartie ertappt wird. Ja, es könnte bald so weit kommen, dass man einem Hange zur vita contemplativa (das heisst zum Spazierengehen mit Gedanken und Freunden) nicht ohne Selbstverachtung und schlechtes Gewissen nachgäbe. – Nun! Ehedem war es umgekehrt: die Arbeit hatte das schlechte Gewissen auf sich.“¹

Die Zeiten, in denen man ein schlechtes Gewissen hatte, weil man arbeitete und die Muße vernachlässigte, sind wahrlich vorbei. Im Gegenteil: Wir fürchten uns vor der Muße, bekommen ein schlechtes Gewissen, wenn wir nicht ständig dynamisch, in Bewegung und produktiv sind. Ein voller Terminkalender ist ein Statussymbol und das Burnout eine ehrenhafte Krankheit: Nur wer sich verausgabt, kann ausbrennen. Und wenn wir uns einmal zurücklehnen und durchatmen wollen, nennen wir dies nicht mehr Muße, sondern Regenerationsarbeit. Noch in der Untätigkeit müssen wir tätig sein, auch der Schlaf will mittlerweile

¹ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. KSA 2, München 1999, 556 f.

effizient organisiert sein, überwacht von einer Uhr, die Herzfrequenz, Schlafphasen und Schlafintensität misst und uns signalisiert, wo auch hier noch Einsparungs- und Optimierungspotenziale im wahrsten Sinn des Wortes schlummern.

3 Keine Zeit für Bildung

Diese Rastlosigkeit kennzeichnet auch unser Bildungswesen, in dem doch die Muße nicht nur etymologisch beheimatet sein sollte. Die Klage, dass der Output unserer Bildungsinstitutionen nicht den dafür aufgewendeten Mitteln entspreche, die Forderung, doch alle Talente und Begabungen der Kinder und Jugendlichen besser zu nützen, die Hektik, die alle einander anbietenden Reformvorhaben kennzeichnet, die methodische und didaktische Innovationssucht in einem Feld, das vielleicht am besten bestellt ist, wenn es von Innovationen verschont wird, die in rascher Folge einander ablösenden wechselnden Tests für alle möglichen Kompetenzen und die daran schließenden medialen Erregungskurven, die Programme zur Studienzeitverkürzung und der Aufschrei, wenn einmal jemand mehr Zeit an einer Universität verbringt als die knapp kalkulierenden Bildungsökonomien vorgesehen haben – all das demonstriert, wie sehr wir Bildung und Lernen nur noch als Ausbildungs- und Qualifizierungsprogramm mit knappem Zeitmanagement verstehen und jede Form einer frei flottierenden Neugier, jede Lust am Erkennen, jede Freude am Schönen als unnütz, als Verschwendung von Zeit und Geld denunzieren. Tatsächlich fehlt dem Bildungssystem, wie der modernen Gesellschaft überhaupt, die Gelassenheit, die aus

einer richtig verstandenen Muße erwachsen könnte. Dazu gehörte allerdings die ebenfalls schon von Nietzsche gemachte Einsicht, dass zu einer Bildung, die diesen Namen verdient, Zeit nötig ist – nicht unendlich viel Zeit, aber eine Zeit, die selbst nicht dem Knappheitsgebot unterliegt und gemeinsam mit der Ökonomie das Regime über Bildungsprozesse führt: „Jede Bildung ist hier verhaßt, die einsam macht, die über Geld und Erwerb hinaus Ziele steckt, die viel Zeit verbraucht“, schrieb Nietzsche über den Beginn dieser Entwicklung, und er setzte fort: „Dem Menschen wird nur so viel Kultur gestattet als im Interesse des Erwerbs ist, aber so viel wird auch von ihm gefordert.“² Besser kann man die aktuelle Vorstellung von Bildung nicht beschreiben. Sofern sie für die Arbeitswelt tauglich macht, ist sie unerlässlich, wird eingefordert, zur Pflicht erklärt und gesetzlich exekutiert. Hier darf niemand zurückgelassen werden, hier müssen alle die Mindeststandards erreichen. Geschieht dies nicht, herrscht Reformbedarf. Was darüber aber hinausgehen kann, wird beschnitten, lächerlich gemacht, verachtet, ignoriert. Bildung als eine Sache der Einsamen kommt in keinem Bildungskonzept der Gegenwart vor.

Bildung, für die Muße eine Voraussetzung wäre, verstieße so gegen ein zentrales Paradigma aktuellen Bildungsdenkens: die Gemeinschaft, die Gruppe, das Team, das Netz. Dass Bildung einsam machen kann, dass Muße eine Erfahrung ist, die auch eine Form der Zurückgezogenheit bedeuten kann, einen Schnitt zwischen sich und der Welt, widerspricht jenen Prinzipien, die in der Konnektivität das Apriori unserer Existenz und damit auch der Bildung sehen wollen. Der Kampf um

² Friedrich Nietzsche, Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten, KSA 1, München 1999, 667.

das Buch und die Lesefähigkeit als zentrale Kulturtechnik mag dafür paradigmatisch sein. Die Missachtung der Literatur in den Lehrplänen der Höheren Schulen gehorcht nicht nur dem neuen didaktischen Prinzip, dass Texte in erster Linie Informations-träger sind, die rasch auf relevante Inhalte hin überprüft werden müssen, sondern diese Missachtung gilt auch dem Leser als Typus, der, konzentriert auf sein Buch, der Welt abhanden gekommen ist. Im Gegensatz zum Internet-User, der zwar für seine unmittelbare Umgebung nicht ansprechbar ist, aber mit aller Welt über soziale Netzwerke kommuniziert, ist der Leser jeder Welt enthoben, außer jener, die sich aus Buchstaben nun allmählich in seinem Kopf, und nur dort, zusammensetzt. Die Muße zu pflegen und endlich einmal in Ruhe und ohne zeitlichen Druck einen anspruchsvolleren Roman lesen zu können, sind dann auch nahezu synonyme Tätigkeiten geworden, gleichzeitig beschreiben diese ein Minderheitenprogramm, das auf kein allgemeines Verständnis mehr hoffen kann. Und dort, wo es noch Lesedidaktik gibt, tut diese alles, um eine kontemplative Atmosphäre erst gar nicht aufkommen zu lassen: Arbeitsaufträge, Erschließungs- und Kontrollfragen demonstrieren jedem Schüler, dass es nicht darum geht, in eine fremde Welt einzutauchen, sondern darum, Kompetenzen zu schulen, an denen wiederum seine Leistungsfähigkeit gemessen und bewertet wird.

Nicht zuletzt im Bildungswesen zeigt sich, dass wir kein Vertrauen mehr in ein Konzept haben, dass sich die Bildung des Menschen dadurch erhoffte, dass er sich gleichsam an eine Sache verlieren konnte. Die gegenwärtige Bildungsideologie fragt immer nach dem Nutzen, für den Einzelnen, für die Wirtschaft, für die Gesellschaft. In bestimmten Bereichen ist dies

natürlich legitim, und man wird keinem Bildungssystem einen Vorwurf machen können, wenn es diesen Nutzen im Auge behält. Reduziert man Bildung aber auf das Nützliche, lässt man nur noch das gelten, das sich auch anwenden lässt, sieht man alles nur noch unter der Perspektive der Verwertbarkeit und einer wie auch immer definierten Ergebnisorientierung, geht jede Chance verloren, jungen Menschen in Schulen und Universitäten die Möglichkeit zu geben, sich einer Sache um ihrer selbst willen zu nähern, sich von einem Gegenstand faszinieren zu lassen, einer Frage neugierig auch dann zu folgen, wenn die Antwort ausbleibt oder keine Bedeutung für die Karriere hat. Nützlichkeit bedeutet immer: Sein für ein Anderes. Es verwehrt uns jedes Für-sich-Sein. Damit nimmt man jungen Menschen nicht nur die Chance, sich der Erfahrung des Schönen hingeben zu können, sondern auch die Möglichkeit, sich und andere in ihrem Eigenwert wahrnehmen zu können.

4 Schule der Beliebigkeit

Die Konzentration auf die Kompetenzen einerseits und das Postulat, dass alles Wissen unmittelbar anwendungsfähig und nützlich sein soll, zerstört jeden Gedanken an Phasen der Muße im Bildungsprozess. Es ist diese grundsätzliche Ausrichtung, die Schulen und andere Bildungseinrichtungen zu Orten werden lässt, an denen die Muße keine Rolle mehr spielen darf. Es geht nicht darum, freie Zeiten zu fordern, in denen entweder gar nichts oder irgendetwas Beliebiges getan wird, es geht auch nicht darum, Ferienordnungen zu verteidigen oder zu kritisieren, sondern es geht darum, dass dort, wo Lern- und Bildungsprozesse stattfinden, diese immer

schon durch die Orientierung an Zielvorgaben, die Frage nach der Umsetzbarkeit und die Nähe zur Praxis korrumpiert sind. Was so lebensnah und schüler- bzw. studentenfreundlich klingt, erweist sich bei genauerem Hinsehen als das eigentliche Problem. Muße bedeutete, sich in eine Sache versenken zu können, mit einer Frage, einem Thema, einem Problem, einem Gegenstand, einem Kunstwerk beschäftigen zu können, ohne sich Rechenschaft ablegen zu müssen, wozu das Ganze denn gut sein soll. Das zweckfreie Spiel der Einbildungskraft, wie das 18. Jahrhundert dies noch formulieren konnte, ist zwar in sich zweckvoll organisiert, gehorcht aber keinen äußeren Zwecken. Etwas mit Muße zu tun, bedeutet deshalb keine Beliebigkeit oder Nachlässigkeit. Gerade methodisch reflektierte und sehr konzentrierte Tätigkeiten erfordern Muße; das Schulen von formalen Kompetenzen und das Schielen auf schnelle Ergebnisse, vermeintliche Problemlösungen und rasche Präsentationen sabotiert aber genau jene Ansprüche.

Dass es vor allem die musischen Fächer sind, deren Durchdringung solche Muße benötigte, kommt nicht von ungefähr. Die Auseinandersetzung mit Fragen der Kunst, der Literatur und der Musik, die Vertiefung in alte Sprachen oder historische Dokumente und Zusammenhänge, auch ästhetische Praktiken aller Art entziehen sich prinzipiell der Orientierung an verwertbaren und problemlösungs- und kompetenzorientierten Zielvorgaben. Wer sich der Lektüre von Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* hingibt, die Rolle Gretchens aus Goethes *Faust* einstudiert oder eine Klaviersonate von Beethoven übt, macht seine Erfahrungen, erweitert seine Fähigkeiten und Kenntnisse, vertieft sein Wissen, verändert vielleicht sogar seine Persönlichkeit – aber er ist fern aller sozia-

len und ökonomischen Praxis. Dass etwa im Zuge der Reform der Lehrerbildung die Studenten schon von allem Anfang an in Praxiserfahrungen gehetzt werden, ihnen die Muße genommen wird, sich überhaupt erst mit einer Disziplin, einer Sache, einem wissenschaftlichen Konzept anzuverwandeln und zu beschäftigen, wird mit Sicherheit keine besseren, sondern wohl noch schlechtere Lehrer hervorbringen, die auch in ihrem Unterricht hektisch Lern- und Gruppenprozesse organisieren, aber weder für sich noch für ihre Schüler zu jener Muße finden werden, der sich die Institution, an der sie tätig sind, einmal verdankte.

Der Muße eine Chance

Solche Verachtung der Muße sabotiert nicht nur die Bildungsmöglichkeiten junger Menschen, sondern beeinträchtigt auch die Chancen einer Gesellschaft, sich in wichtigen Fragen neu zu orientieren, angesichts vieler ungelöster Probleme einmal innezuhalten, um zur Besinnung zu kommen und dann vielleicht wirklich einen Aufbruch zu wagen. Vielleicht sollte man den Phasen, in denen sich Einzelne oder Gemeinschaften über die Richtung ihrer Entwicklung klar werden wollen, vielleicht sollte man all den Diskussionen um Standortbestimmungen und Zielvorstellungen – etwa im Bereich der Biotechnologien – wieder verstärkt den Charakter von Unterbrechungen und Moratorien geben, die es dann auch erlaubten, eine gelungene Neuorientierung, eine Änderung der Ziele und Perspektiven auch als bewusste, wohl überlegte Entscheidung zu erfahren.

Im Selbstverständnis unserer Gesellschaft und ihrer Akteure ist für solche Zäsuren allerdings kein Raum mehr. Der

von allen akzeptierte Imperativ des bedingungslosen Immerweiter erlaubt kein Innehalten, schon gar keine Umkehr, um andere Pfade als die beschrittenen zu versuchen. Die Fortsetzung noch der unsinnigsten Reform wird ja – gerade auch im Bildungsbereich – gerne mit dem Hinweis begründet, dass man doch nicht zu alten Zuständen zurückkehren könne. Das ist ungefähr so plausibel wie die Empfehlung an einen Autofahrer, der sich in eine Sackgasse manövriert hat, doch unbedingt weiterzufahren, notfalls auch gegen eine Wand, denn er werde doch nicht umdrehen wollen und dorthin zurückkehren, wo er schon einmal gewesen war. Innehalten, um Fehlentwicklungen zu korrigieren, erforderte auch den Mut, Denk- und Atempausen einzulegen, Distanz zu gewinnen und notfalls zu einem Ausgangspunkt zurückkehren, um von dort eine andere Richtung einzuschlagen. Die Kraft zu einem wirklichen gesellschaftlichen Wandel erwächst aber vielleicht erst aus einer Phase der Ruhe und Besinnung, sie entspringt unmittelbar der Muse, die wir glauben verachten zu müssen.

Dabei könnte unsere Zeit der Muße und ihren Möglichkeiten durchaus hold sein. Die Eliten der Antike konnten die Muße und mit ihr die Musen feiern und die Arbeit verachten, weil man sich für diese die Sklaven hielt. Ein Gutteil der Arbeit in hochentwickelten Gesellschaften wird mittlerweile von Maschinen und Apparaten erledigt. Warum spüren wir eigentlich nichts von dieser Entlastung? Warum sind wir Gehetzte, obwohl mehr Menschen denn je ihrem Leben eine Gestalt geben könnten, in der die Muße eine gleichermaßen befreiende wie produktive Rolle spielen könnte? Warum organisieren wir sogar unsere Freizeit als einen Wettbewerb, der uns keine Zeit zum Atmen lässt? Könnte es

nicht auch reizvoll sein, einmal kurz innezuhalten und mit einem Modell zu experimentieren, das die Muße nicht verachtet, aber auch nicht nur als mentale Ressource zur Effizienzsteigerung missbraucht, sondern als eine erstrebenswerte Dimension, als eine wesentliche Seite unseres Daseins wieder anerkennt? Solch eine Neuorientierung, hin zur Muße, wäre unter aktuellen Bedingungen tatsächlich eine soziale Innovation. Im Bildungsbereich könnte man damit schon einmal beginnen.

Der Autor: Univ.-Prof. Dr. Konrad Paul Liessmann, geboren 1953 in Villach, ist Professor für Philosophie an der Universität Wien und Autor zahlreicher Bücher zu Fragen der Ästhetik, der Kunst- und Kulturphilosophie und der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Seit 1996 ist er Leiter des „Philosophicum Lech“ und Herausgeber der gleichnamigen Buchreihe im Zsolnay Verlag. Zuletzt erschienen u. a. *Theorie der Unbildung: Irrtümer der Wissensgesellschaft* (2006), *Die Freiheit des Denkens* (2007), *Zukunft kommt – Über säkularisierte Heilerwartungen und ihre Enttäuschungen* (2007), *Das Universum der Dinge – Zur Ästhetik des Alltäglichen* (2010) und *Geisterstunde – Die Praxis der Unbildung* (2014). Außerdem äußert sich Liessmann immer wieder in Essays zu Themen wie Bildung, Bürgertum und Zeitgeist in den Feuilletons der Tageszeitungen „Der Standard“ und „Die Presse“ sowie der Zeitschrift „profil“. Der Autor wurde für sein Schaffen mit zahlreichen Preisen bedacht, u. a. mit dem Österreichischen Staatspreis für Kulturpublizistik (1996) und dem Ehrenpreis des österreichischen Buchhandels für Toleranz in Denken und Handeln (2003). 2006 wurde er vom Club der österreichischen Bildungs- und Wissenschaftsjournale mit dem Titel „Wissenschaftler des Jahres“ ausgezeichnet.

Christian Bauer

Die verschwundenen Flüsse

Weniger-Desselben als eine Quelle pastoraler Lebendigkeit

♦ Es ist ein bekanntes Phänomen, dass in den verschiedenen Pfarrgemeinden ein zum Verwechseln ähnliches Programm zu finden ist. Man orientiert und misst sich bisweilen auch aneinander. Grundsätzlich ist das nicht falsch; wenn jedoch so eine Haltung zur nicht hinterfragten Norm wird, werden Fallstricke deutlich. Aus diesen Verstrickungen herauszukommen fällt schwer, und zugleich nimmt die Sehnsucht nach Leichtigkeit zu. Genau das ist die Spur, in einen neuen pastoralen Modus zu kommen. Es geht dabei nicht nur um das Verlangsamten, sondern um das Tun von etwas ganz anderem, etwas, an dem sich Lebendigkeit und Leidenschaft zeigen. Dann wird eine Krimilektüre oder der regelmäßige Besuch eines Fitnessstudios zur Inspiration. (Redaktion)

Der verflixte Zollstock will sich nicht herunterbewegen. Alle sind hochkonzentriert bei der Sache, das Ganze will aber partout nicht gelingen. Und dabei klingt die Aufgabe doch so einfach: Der ausgefaltete Zollstock, den die Gruppe auf den Zeigefingern balanciert, soll auf den Boden gelegt werden. Dabei darf sich kein Zeigefinger vom Stock lösen. Was so einfach klingt, erweist sich aber in seiner Umsetzung als höchst schwierig. Ich habe diese Übung mit dem schönen Namen ‚Der Zauberstab‘ nun schon viele Male gemacht: mit Seelsorgeamtseiterinnen und Seminarregenten, mit Pfarrgemeinderäten und Studierenden. Fast immer ist derselbe überraschende Effekt eingetreten. Es geschieht das genaue Gegenteil von dem, was man eigentlich tun will. Der Stab soll auf den Boden gelegt werden – und die gemeinsame Bewegung der damit verbundenen Finger geht zunächst einmal nach oben. Einmal sogar soweit, dass der Zollstock sich irgendwann einmal über den

Köpfen aller Beteiligten wiederfand. Jede und jeder versucht, Kontakt zu halten und mit dem Finger am Stab zu bleiben. Und den hebt es dann natürlicherweise nach oben.

1 Weisheit der Segler

Ähnlichkeiten mit dem pastoralen Alltag sind durchaus gewollt und allerorten anzutreffen. Fast überall gilt das ungeschriebene Gesetz des Mehr-Desselben, fast überall wird immer noch eine Schippe draufgelegt: hier ein längerer Firmkurs, da ein Angebot für die „Modern Performer“ und dort ein Dankesfest für alle Ehrenamtlichen. Weil es das in der Nachbarpfarrei oder in anderen Diözesen ja schließlich auch gibt. Überall gilt ein Mehr-Desselben: mehr Gemeinden, häufigere Sitzungen, längere Sakramentenvorbereitung, kurz: größere Anstrengungen in jeder Hinsicht. Angesichts dieses kirchlichen „Steigerungs-

spiels⁴¹ stellt sich jedoch die Frage: Wie findet man in einer Pastoral, die weithin nach dieser Logik funktioniert, die Muße eines zweckfreien Weniger-Desselben, das zugleich ein Mehr an pastoraler Kreativität ermöglicht? Denn Freizeit ermöglicht *musung* – also genau jenes existenzielle Herumstromern, das als hochproduktiver ‚Schlendrian‘ Charles S. Peirce zufolge die notwendige Bedingung einer jeden neuen Idee ist. Dann wird es auch möglich, in der Pastoral „nicht unbedingt mehr als bisher zu tun, vielleicht sogar weniger, das aber wieder mit mehr Herz und Mut, am besten auch mit mehr Spaß“⁴².

In diese andere Dynamik eines Weniger-Desselben kommt man mit dem ‚Zauberstab‘ eigentlich erst, wenn eine oder mehrere Personen beginnen, den Finger für einen kurzen Moment – regelwidrig – vom Zollstock zu lösen. Auch hier führt, wie Paul Watzlawick in seinem wunderbaren Buch über „Theorie und Praxis menschlichen Wandels“⁴³ schreibt, nicht ein problemverstärkendes Mehr-Desselben weiter, sondern vielmehr die paradoxe Intervention eines kreativen Weniger-Desselben. Watzlawick bringt hier die paradoxe Weisheit der Segler ins Spiel: „[Es drängt sich] [...] das Bild von zwei Seglern auf, von denen jeder für sich [...] auf seiner Seite weit über Bord hängt, um das Boot im Gleichgewicht zu halten: Je mehr der eine sich herauslehnt, desto weiter hinaus muss sich auch der andere lehnen, um die Gleichgewichtsstörungen ‚auszureiten‘, die die Stabilisierungsver-

suche des anderen verursachen [...]. Die Lösung dieser bizarren Lage erfordert ganz offensichtlich, dass [...] einer der beiden etwas scheinbar sehr Unvernünftiges tut, nämlich nicht noch mehr, sondern *weniger* zu stabilisieren, da dies den Partner sofort zwingt, auch seinerseits *weniger desselben* zu tun, um nicht ins Wasser zu geraten.“⁴⁴

Ganz ähnlich ist es in der kirchlichen Pastoral. Auch hier sind wir permanent dabei, ein bestimmtes System zu stabilisieren – und stets sind es Personen, die in diesem Zusammenhang strukturelle Probleme auszugleichen haben, die eigentlich auf einer anderen Ebene gelöst werden müssten. Das aber kann auf die Dauer nicht gut gehen. Irgendwann geht dabei jemand über Bord und das gesamte Kirchenboot gerät aus der Balance. Es ist wie überall im Leben: Manchmal muss man etwas Unvernünftiges tun, bisweilen vielleicht sogar etwas Verbotenes, in jedem Fall aber etwas Neues und Kreatives. Astrid Lindgren schreibt in *Die Brüder Löwenherz*: „Manchmal müsse man etwas Gefährliches tun, weil man sonst kein Mensch sei, sondern nur ein Häuflein Dreck.“⁴⁵ Vor diesem Hintergrund schadet es nicht, wieder mit der eigenen Lust an diesem Abenteuer des Lebens in Kontakt zu kommen und sich die umgekehrte IKEA-Frage zu stellen: Lebst Du noch oder wohnst Du schon? Man vergisst recht schnell, dass es ein Käfig ist, in dem man sich gerade so behaglich einrichtet. Ein voller Kalender jedenfalls ersetzt auch in der Pastoral kein erfülltes Leben.

¹ Vgl. Gerhard Schulze, *Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?*, München 2003, 82–85.

² Ottmar Fuchs, *Pastoral in der Mitte der Stadt*, in: *Bibel und Kirche* (1992), 30–37, 30.

³ Paul Watzlawick, *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern–Göttingen–Toronto 1992, Untertitel.

⁴ Ebd., 51.56 f.

⁵ Astrid Lindgren, *Die Brüder Löwenherz*, Hamburg 1973, 61.

2 Haushalten statt Aushalten

Man kann dabei nicht nur von der Weisheit der Segler lernen, sondern auch vom Gespür der Jungen. Als Verantwortlicher für die theologische Ausbildung von jungen Menschen in Universität und Pastoraljahr begegnet mir immer wieder eine veränderte Arbeitseinstellung, die sich zum Beispiel auch bei angehenden Ärzten oder Managerinnen findet. Man ist nicht mehr zu allem bereit, tut nicht mehr alles um jeden Preis. Das hat weniger etwas mit fehlender Einsatzbereitschaft zu tun, als vielmehr mit einem gesellschaftlichen Lernschritt. Soziologen haben diesem Phänomen den Namen „Generation Y“ (sprich: „Generation WHY“) verpasst: WARUM soll ich mir das überhaupt antun? Warum soll ich zu problematischen Konditionen in der Kirche arbeiten, wenn ich dem Reich Gottes doch auch anderswo und dort vielleicht sogar noch besser dienen kann? Daher gehen begabte junge Christinnen und Christen, zum Teil wirkliche *high potentials*, heutzutage reihenweise nicht mehr in den pastoralen Dienst. Sie wollen sich nicht mehr als Priester in XXL-Pfarreien oder als Pastoralassistentinnen in einer weithin noch immer höchst klerikalen Pfarrstruktur verheizen lassen. Diese neue personale Realität nötigt zu einem pastoralen Lernschritt: Vom schlichten Aushalten der kirchlichen Verhältnisse hin zu einem klugen Haushal-

ten mit der eigenen Energie. Wie können wir in der Pastoral eine gedeihliche Ökonomie der Kräfte kultivieren? Man kann hier nicht nur von den Jungen lernen. Sondern auch von den Alten. Zum Beispiel von dem ehemaligen Würzburger Pastoraltheologen Rolf Zerfaß⁶, der dieses seelsorgerliche Problembündel schon vor Jahrzehnten meisterhaft beschrieben hat: „Wir sind ständig dabei vorzubereiten, schüren Vorfreude, heizen Erwartungen an für den großen Tag, wenn das Christkind kommt, wenn der liebe Heiland kommt, wenn der Bischof kommt [...]. Und ist der große Tag vorbei, schütteln wir uns einmal kräftig und stürzen uns in die Vorbereitungen mit der nächsten Gruppe auf den nächsten großen Tag. Erstkommunionkinder, Brautpaare wachsen so schnell nach, daß wir uns die geheime Hoffnungslosigkeit erst gar nicht einzugestehen brauchen, die uns ob dieses Treibens alle Jahre wieder den Rücken hinaufkriecht. Ist Jesus dazu gestorben, daß sich dieses kirchliche Karussell dreht?“⁷

Der Pastoraltheologe betont immer wieder, das Christentum sei keine „Verschleißreligion“⁸ mit maßlosen Ansprüchen. Die Pastoral dürfe daher auch keine „Tretmühle“⁹ sein, die nur die „Kräfte verschleißt, ohne dass das, was bei unserem Einsatz herauschaut, Leben genannt zu werden verdient“¹⁰. Es geht um die Glaubwürdigkeit der Kirche: „Atemlose Seel-

⁶ Siehe einführend Christian Bauer, Rolf Zerfaß, ein geistlicher Lehrer? Eine zweite Lektüre der Menschlichen Seelsorge, in: *ders./ Ottmar Fuchs* (Hg.), Ein paar Kieselsteine reichen. Pastoraltheologische Beiträge von Rolf Zerfaß, Ostfildern 2009, 211–237.

⁷ Rolf Zerfaß, Gemeinde als Ort der Hoffnung, in: *Walter Bahr/Hans-Peter Hurka* (Hg.), Basisgemeinden in Österreich, Wien 1986, 13–37, 35 f.

⁸ Rolf Zerfaß, Was sind letztlich unsere Ziele? Pastoralpsychologische Thesen zur Motivationskrise in der Pastoral der Kirchenfremden, in: *Katholische Glaubensinformation* (Hg.), Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge, Freiburg i. Br. u. a. 1985, 43–64, 61.

⁹ Rolf Zerfaß, Gemeindemodelle. Anläufe wider die Geistlosigkeit, in: *Bibel und Liturgie* 61 (1988), 82–87, 85.

¹⁰ Ebd., 85.

sorger, ausgewertete Laienmitarbeiterinnen dienen dem Glauben nicht, sondern machen ihn suspekt.“¹¹ Die pastoralen Folgen einer solchen Situation sind verheerend: „So gewöhnen wir uns an, Termine wahrzunehmen und außer Terminen nehmen wir fast nichts mehr wahr: nicht die traurigen Augen einer Mitarbeiterin, nicht das leichte Zögern in der Stimme eines Kranken, das uns sagen möchte, dass das Eigentliche noch gar nicht ausgesprochen ist [...]. Wir sind ja schon auf dem Sprung zum nächsten Termin: Beerdigung, Krankenkommunion, die Tischmütter für die Erstkommunikanten: Mappe raus, alles klar? Priester sind nicht mehr zu haben, wenn man sie braucht, sondern frühestens Ende nächster Woche, beim besten Willen. Selbst der Heilige Geist [...] hat vor Ende nächster Woche nicht die geringste Chance.“¹² Aus der Perspektive eines Gottes, dessen unbegrenzte Gnade das „geknickte Rohr“ (Jes 42,3) nicht zerbricht und den „glimmenden Docht“ (ebd.) nicht auslöscht, sieht das Ganze ganz anders aus: „Unsere Gemeinden brauchen [...] keine Übermenschen. Unsere Gemeinden brauchen Menschen. Auch Gott braucht nur Menschen.“¹³ Zerfaß plädiert daher für eine umfassende ‚Abrüstung‘ der Pastoral, die es allen Beteiligten ermöglicht, gelassen im „Heute Gottes“¹⁴ zu leben: „Stirb nicht im Warteraum der Zukunft.“¹⁵

3 Flüsse unter dem Karst

In seinem Buch *Den verschwundenen Flüssen nachgehen* skizziert der Jesuit Elmar Mitterstieler ein entsprechendes pastorales Begleitungskonzept. Dabei zitiert er ein Gedicht von Christine Busta, die es ihrem geistlichen Begleiter gewidmet hat:

„Einer, der weiß,
was alles
mit dem Leben
geschehen kann,
geht auch
den verschwundenen
Flüssen nach
unterm Karst.“¹⁶

Elmar Mitterstieler kommentiert voll Zuversicht: „Die Flüsse unterm Karst sind unter Grund gegangene Kräfte. Sie sammeln sich in Höhlensystemen im wasserarmen Kalk, fließen, tauchen auf, verschwinden von neuem und können wieder zu Fluss und Quelle werden: faszinierend, lebendig, strömend, mit Durchsetzungskraft. Ja, sie setzen sich durch. Sie überwinden den Karst.“¹⁷ Geistliche Begleitung geschieht im gemeinsamen Lauschen auf das „Rauschen unter dem verkarsteten Boden“¹⁸, im gemeinsamen Hinschauen auf Regungen von Lebenslust: „Wer [...] den anderen fest schreibt, ist selber tot. Solche Leblosigkeit ist besonders häufig in Gremien anzutref-

¹¹ Rolf Zerfaß, Was sind letztlich unsere Ziele? (s. Anm. 8), 61 f.

¹² Rolf Zerfaß, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ⁵1991, 39.

¹³ Ebd., 56 f.

¹⁴ Ebd., 55.

¹⁵ Rolf Zerfaß, Gemeinde als Ort der Hoffnung (s. Anm. 7), 35 f.

¹⁶ Elmar Mitterstieler, *Den verschwundenen Flüssen nachgehen*. Gedanken zur geistlichen Begleitung, Würzburg 2008, 58.

¹⁷ Ebd., 58.

¹⁸ Ebd., 59.

fen, bei den Leuten mit den langen Gesichtern: sehr bedeutend, sehr informiert, ungemein wichtig, [...] aber ohne Biographie [...]; sie haben keine Wünsche, keine Kanten, keine Freunde; sie sind durch nichts mehr zu überraschen, durch nichts mehr zu verführen (außer durch die Berufung in ein weiteres Gremium), nur ungeheuer alt. Sie kennen keine Tiefen mehr, aber auch keine Höhen.“¹⁹ Gott ist an diesem Punkt wie Lorient. Auch er möchte keine ‚maus-, staub- oder aschgrauen‘ Gremienleichen, sondern vielmehr wache und neugierige Menschen aus Fleisch und Blut, die das „Leben wählen“ (Dtn 30,19) und sich von ihrem Dasein noch etwas erwarten: „Leben erbat er von Dir, du gabst es ihm, viele Tage für immer und ewig.“ (Ps 21,5). Dies kann Rolf Zerfaß zufolge der Anlass zu einer entsprechenden pastoralen Gewissensforschung sein: „Wo bin ich persönlich in den letzten zehn Jahren geblieben? Bin ich älter geworden oder jünger? Lebendiger oder toter? Und wenn sich einer sagen müsste: Ich bin fürchterlich ins Schleudern geraten, ich habe Seiten an mir entdeckt, die mich tief ängstigen, [...] dann ist dies zwar eine traurige Geschichte, aber es ist immerhin eine Geschichte. Er ist lebendig geblieben. Und deshalb ist noch überhaupt nichts verloren.“²⁰ Und weiter: „Das Leben ist riskant [...]. Es wird nicht nur die starken Seiten, sondern auch die dunklen Möglichkeiten freisetzen. [...] Du kannst deine Unschuld bewahren [...], aber nur um den Preis, daß du nicht lebst. Und das wird dann deine Schuld sein: daß du wie der Knecht im Gleichnis dein Leben in der Erde vergraben hast [...]. Es ist ja eigent-

lich kein fauler Knecht, sondern ein ängstlicher Knecht [...]. [...] [Gott selbst] stört die Möglichkeit, daß wir schuldig werden, weit weniger als das Misstrauen, das wir gegen das Leben hegen [...]. Wenn wir dem Leben nicht trauen, [...] trauen wir dem Gott nicht, der uns in dieses Leben hineingestellt hat, obwohl es riskant ist.“²¹

4 Sehnsucht nach Lebendigkeit

Auf der Suche nach den verschwundenen Flüssen bleibt Rolf Zerfaß nicht im Allgemeinen, sondern fragt ganz konkret nach dem eigenen Lebensstil: „Hand aufs Herz: Wann haben wir das letzte Mal gespielt – gleichgültig, ob Fußball, Klavier oder Malefiz? Wann waren wir das letzte Mal in einem Konzert? [...] Ich meine nicht das Konzert, das der eigene Kirchenchor gegeben hat! [...] Wann haben wir den letzten Roman gelesen, zweckfrei, aus reiner Lust, ohne Verwertungsabsichten? Ein Buch vom Leben, saftig, widersprüchlich, witzig wie Alexis Sorbas?“²² Spirituelle Ressourcen dafür sind nicht nur im modernen Schelmenroman zu finden: „Es gibt eine mittelalterliche Buchmalerei zu dem Psalmvers: ‚Was bist du traurig, meine Seele, und was stürmst du so in mir?‘ Da hockt die Anima ‚ausgesetzt auf den Bergen des Herzens‘ (R. M. Rilke) und weint, weil sie nicht leben darf [...]. [...] Die Aufmerksamkeit für das Kind in uns, die Integration der Anima [...] hat etwas zu tun mit dem Kommen der Gottesherrschaft. ‚Du liebste alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest

¹⁹ Rolf Zerfaß, *Menschliche Seelsorge* (s. Anm. 12), 47.

²⁰ Ebd., 48.

²¹ Ebd., 64 f.

²² Ebd., 62 f.

du etwas gehasst, so hättest du es nicht erschaffen [...], Herr, du Freund des Lebens' (Weish 11,24–26).²³ Gott selbst fördert unsere Lust auf das Abenteuer des Lebens. Diese steht für alles, was unter Milan Kunderas Definition von Abenteuer als „Erregung des als Freiheit begriffenen Lebens“²⁴ fällt: „Alles ist mir erlaubt, nichts aber soll Macht über mich gewinnen.“ (1 Kor 6,12). Das erinnert an ein Pathos des Vitalen wie es zum Beispiel auch in Thoreaus Kultbuch *Walden* mit seinen Schilderungen eines wilden, freien Lebens zu finden ist: „Ich ging in die Wälder, denn ich wollte [...] nicht in der Stunde meines Todes feststellen, dass ich eigentlich gar nicht gelebt habe. [...] Intensiv leben wollte ich und das Mark des Lebens aussaugen, [...] um alles auszurotten, was kein echtes Leben war.“²⁵ Oder an die ‚Leichenreden‘ von Kurt Marti:

„betrauern wir diesen mann
nicht weil er gestorben ist
betrauern wir diesen mann
weil er niemals wagte
glücklich zu sein.“²⁶

5 Konziliare Lebenshilfe

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in dieser Hinsicht überraschend viel an konkreter Lebenshilfe zu bieten. Beginnen wir zu-

nächst in dessen historischem Vorfeld. Der französische Konzilstheologe M.-Dominique Chenu hatte schon früh die modernen Lebensbereiche von Arbeit („Théologie du travail“) und Freizeit („Théologie du loisir“) schöpfungstheologisch erschlossen. Chenu befreite die *vita activa* der Arbeit vom Ruch der ‚erbsündigen Drangsal‘ und öffnete die *vita contemplativa* der Freizeit auch für ‚nichtgeistliche Weltmenschen‘²⁷ – alle Menschen sind Mitarbeiter Gottes an seiner Schöpfung und haben zugleich auch Anteil an seiner Sabbatruhe am siebten Tag. Das Konzil hat beides aufgegriffen. Einesteils spricht es davon, dass die Menschen „durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln“ (GS 34). Und anderenteils hat es einen eigenen Abschnitt über die Freizeit, der Chenu²⁸ zu verdanken ist: „Da die Arbeitszeit allenthalben verkürzt wird, nimmt die frei verfügbare Zeit für viele ständig zu. Diese Freizeit soll sinnvoll zur Entspannung und zur Kräftigung der geistigen und körperlichen Gesundheit genutzt werden [...].“ (GS 61). Das Konzil setzt sich für ein „erfülltes und freies Leben, das des Menschen würdig ist“ (GS 9) ein und gibt in dieser Hinordnung auf den „einen und ganzen Menschen“ (GS 3) allem Raum, was „in der Kondition des Menschen diese Welt übersteigt“ (GS 76). Diese „Transzendenz der menschlichen Person“ (GS 76) gilt es auch in „Last und

²³ Ebd., 63 f.

²⁴ Milan Kundera, Das verwaltete Schloss. Die Moderne, das ist die Bürokratisierung des sozialen Lebens, in: Süddeutsche Zeitung 169 (23./24. Juli 2005), 16.

²⁵ Henry D. Thoreau, Walden. Ein Leben mit der Natur, München 1999, 88. Ein neues Outdoor-Magazin mit demselben Titel zitiert programmatisch aus *Walden*: „Jage deinem Leben nach. Genieße das Land, doch besitze es nicht. Sei mit Entschlossenheit, was du bist. Vereinfache dein Leben. Tu, was du wirklich liebst.“ (Walden 1/2015, 4).

²⁶ Kurt Marti, rosa loui – republikanische gedichte – leichenreden, Zürich 1975, 121.

²⁷ Vgl. Christian Bauer, Stadtluft macht frei. Mittelalterliche Stadtpastoral der Bettelorden, in: Wort und Antwort 53 (2012), 149–154.

²⁸ Vgl. M.-Dominique Chenu, Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975, 18.

Hitze“ (AG 27) des pastoralen Alltags nicht aus dem Blick zu verlieren.

Die Texte des Konzils sind an diesem Punkt sehr realistisch – zum Beispiel dann, wenn es in *Presbyterorum ordinis* heißt, die Priester seien in die „vielen Verpflichtungen ihres Amtes verstrickt und werden von ihnen hin- und hergezogen“ (PO 14). In dieser existenziellen Zerreißprobe kann man sich schnell verlieren: „Da die Vielfalt der Probleme, [...] die oft unter erheblichem Zeitdruck zu lösen sind, in der heutigen Welt [...] so groß ist, befinden sich auch die Priester nicht selten in der Gefahr, sich zu verzetteln [*sese in dispersa dispergant*]“ (PO 14). Was hier für die Priester gesagt wird, gilt letztlich auch für alle anderen Glieder des Volkes Gottes. Auch sie sind dazu aufgefordert, ihren „Geist zu entspannen, in Erinnerung an die Worte, mit denen der Herr selbst die müde gewordenen Apostel einlud: Kommt her, ihr allein, an einen einsamen Ort und ruht ein wenig aus“ (PO 8). Manchmal braucht es dazu nur ganz kurze Augenblicke – zum Beispiel dann, wenn man morgens sein Fahrrad aufschließt und dabei der Blick hinauf zu den Bergen wandert: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen: Woher kommt mir Hilfe?“ (Ps 121,1). Oder, wenn man beim Lüften die Bibel in das Fenster klemmt und dadurch daran erinnert wird, was das spirituelle „Fenster nach Jerusalem“ im „Obergemach“ (Dan 6,11) des eigenen Lebens offenhält. Oder wenn man in einer entsprechenden Espresso-Spiritualität²⁹ hin und wieder Unterbrechungen setzt, die mitten im Stresstest des Alltags etwas vom „Mysterium schmecken“ (GS 15) lassen –

und dabei auch selbst wie guter Espresso sind: kurz, stark und intensiv.

6 Pastoral der Leere

Ich möchte nun noch einen anderen Vertreter der älteren Generation zu Wort kommen lassen. Ottmar Fuchs hat einmal eine „Pastoral der Leere“³⁰ vorgeschlagen, deren Weniger-Desselben nicht zuletzt auch solche Momente der heilsamen Unterbrechung ermöglicht: „[Es geht darum,] weniger, vielleicht eine gewisse Zeit nichts mehr zu tun! Nur diese paradoxe Intervention sprengt den Teufelskreis macherischer [...] Pastoral [...]. [...] Es gilt, [...] vielleicht ein Sabbatjahr für sich und die Gemeinde zu riskieren und zu warten, das Warten wieder zu lernen, was dabei herauskommt, wenn man nichts bzw. weniger macht. [...] Die Pastoral der Leere (übrigens wäre der Schreibfehler ‚Lehre‘ das krasse Gegenteil zum Gemeinten) [...] beginnt [...] mit der entsprechenden Spiritualität der Öffnung, des Wartens, des Hinhörens [...]. [...] Für die Wahrnehmung Gottes in den Texten der Tradition und in den lebenden Menschen braucht es Zeit [...], ein gutes Stück Unbesetztheit [...] und entsprechende ‚Leere‘ [...].“³¹ Ein solcher Lebensstil macht frei für wirkliche Begegnungen: „Ich träume [...] von Seelsorger/innen, die Zeit haben: wo Menschen unbestellt zu Besuch kommen können, wo sie [...] kritische Gesprächspartner antreffen [...], wo lebenswürdige Ironie und geistreicher Witz zu Hause sind, wo man ruhigen Herzens werden kann und Güte spürt, wo keine

²⁹ Vgl. Alexandra Bauer, Auf einen Espresso mit Gott. Wie Frauen Spiritualität im Alltag leben, Bamberg 2012, 5–7.

³⁰ Ottmar Fuchs, Umkehr zu einer mystagogischen und diakonischen Pastoral, in: Bibel und Liturgie 61 (1988), 12–21, 15.

³¹ Ebd., 13; 15; 19.

gestanzten langweiligen Sprüche kommen, sondern eigene tiefe Gedanken, wo mehr zugehört wird als gesprochen, [...] wo viel Neugierde herrscht im Hinhören [...] auf die Geschichten der einzelnen [...].³² Ottmar Fuchs legt in diesem Zusammenhang eine erste Spur in das Evangelium, die gleich noch einmal aufgenommen wird: „Jesus selbst lässt sich Zeit zum Leben, zum wochenlangen Beten in der Wüste, zum Essen und Trinken mit Freunden und Gegnern, zum Zuhören von Geschichten und zum Erzählen von Geschichten [...]. [...] Er baut keine Häuser und scheint auch nicht auf dauerhafte Strukturen aus zu sein. Freilich wegen der Naherwartung – aber die hat ja jeder von uns, individuell auf seinen Tod bezogen. Er wandert viel und [...] nimmt das Erlebte als Gleichnis, um darin von Gott zu erzählen. Er spricht zwar auch vor vielen Menschen, beschränkt sich freilich in seinen intensiveren Gesprächen [...] auf einen begrenzten Kreis von Frauen und Männern.“³³

Eine entsprechende Pastoral entdeckt jene „vorübergehenden, kleinen und flüchtigen Prozesse der Freiheit und der Liebe“³⁴, die dann auch das eigene Leben wieder neu bereichern: „Manchmal, wenn ich meine Mitbrüder im geistlichen Amt ansehe, tut es mir im Herzen weh (aber auch bei Gemeinde- und Pastoralassistenten/innen): Haben sie nicht alle einmal eine erfrischende und engagierte Motivation gehabt [...]? Wo sind die Wucht und die Kreativität der ersten Liebe geblieben? [...] Was muss das für ein pastoraler Alltag sein, der sich so verkarstend auf das Leben aus-

wirkt?“³⁵ Diese Textpassage hat auf einer Dekanatsklausur einmal dazu geführt, das geplante Programm zur Seite zu legen und stattdessen der Frage nach der ‚ersten Liebe‘ nachzugehen: „Brannte uns nicht das Herz?“ (Lk 24,32). Ottmar Fuchs schreibt mit entsprechender Leidenschaft weiter: „Fast möchte ich allen Betroffenen [...] zurufen: Pfarrer und Seelsorger/innen aller Pfarreien vereinigt euch und steht auf, verlasst (erst die eine Hälfte, dann die andere) eure Pfarreien für ein halbes Jahr und geht in die Wüste, in kleinen Gruppen oder allein oder mit ganz anderen, um dort euren Gott und eure schöpferische Kraft wiederzufinden. Eure Gemeinden werden daran nicht Schaden leiden, wohl aber, wenn es so weitergeht wie bisher. Sie werden sich selbst entdecken, und das Wiedersehen wird neu und spannend sein. Und tut dann alles, was ihr tut, und lieber wenig als viel, mit Phantasie und Herz! [...] Damit unsere Pastoral aus der schrecklichen Verwaltung eines sattem bekannten ‚Gottes‘ herauskommt und wieder neu lernt, Gott zu suchen und in den Charismen der Menschen zu finden.“³⁶ Auch hier führt eine Spur mitten hinein ins Evangelium: „Wer sich auf diese Hoffnung einlässt, darf leben wie die ‚Vögel des Himmels‘ und sich gerade darin unbedingt um das Reich Gottes kümmern [...]“.³⁷

7 Windhauch aus dem Paradies

Daher empfiehlt Papst Franziskus allen pastoralen Diensten auch zum Wieder-

³² Ebd., 14.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., 15.

³⁵ Ebd., 16.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 19.

auffüllen der eigenen geistlichen Batterien eine konsequente Ausrichtung auf das Evangelium der Nachfolge Jesu (vgl. EG 78–82). Diese beginnt mit einer Erinnerung an den ‚Galiläamoment‘ des eigenen Berufungspfades: „Nach Galiläa zurückkehren bedeutet [...], zu jenem glühenden Augenblick zurückzukehren, [...] als Jesus meinen Weg gekreuzt hat, mich barmherzig angeschaut und mich aufgefordert hat, ihm zu folgen [...].“³⁸ Einen ganz ähnlichen Ratschlag hält auch das Zweite Vatikanum für alle bereit, die nach einer geistlichen Mitte ihres pastoralen Alltags suchen: „Diese Einheit des Lebens kann weder eine rein äußerliche Ordnung [...] noch die Praxis von Frömmigkeitsübungen [...] bewirken. Die Presbyter [und alle anderen] vermögen sie aber zu erreichen, wenn sie dem Beispiel Christi [...] folgen [...]. Damit sie die Einheit ihres Lebens auch konkret verwirklichen können, sollen sie alle ihre Unternehmungen betrachten und dabei prüfen, was davon der Wille Gottes ist, das heißt inwieweit sie mit den Maßstäben der evangelischen Mission der Kirche übereinstimmen“ (PO 14). Ein wesentlicher Schlüssel für ein gelingendes

Leben in der Pastoral liegt also im Blick auf den eigenen Terminkalender: Was hält einer „Evangeliumsverträglichkeitsprüfung“³⁹ stand? Und was kann ich mit Blick auf das Evangelium getrost wegstreichen? „Ich habe keine Zeit“⁴⁰ heißt in dieser Optik nicht nur in Wirklichkeit „Ich habe kein Maß“⁴¹, sondern möglicherweise auch: Ich lebe nach einem falschen Maßstab.

Was aber bedeutet diese strikte Vorordnung des Evangeliums näherhin? Ist sie nicht vielleicht sogar ein Weg in die programmierte Überforderung? Zunächst einmal bedeutet sie nichts anderes, als sich vertrauensvoll dem „konkreten und einfachen Glauben Jesu“⁴² an das Anbrechen der Gottesherrschaft anzuschließen: „Nachfolge genügt.“⁴³ Vielleicht sind wir dafür wirklich einfach „nur zu kompliziert“⁴⁴ geworden? Rolf Zerfaß jedenfalls ist kein naiver Schwarmgeist, der das *Evangelium der Bauern von Solentiname* als eine interkulturelle Kopiervorlage begreift, wenn er an diesen unbeschwerten Lebensstil einer „Kirche der Nachfolge“⁴⁵ erinnert: „Ich weiß natürlich, daß es aus einer hochkomplexen Gesellschaft [...] keinen Weg zu-

³⁸ Papst Franziskus, Predigt in der Osternacht 2014, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140419_omelia-veglia-pasquale.html [Aufruf: 15. März 2015].

³⁹ Ein Begriff, den die Innsbrucker Seelsorgeamtsleiterin Elisabeth Rathgeb geprägt hat.

⁴⁰ Rolf Zerfaß, Was sind letztlich unsere Ziele? (s. Anm. 8), 61 f.

⁴¹ Ebd.

⁴² Paul Hoffmann, Jesu einfache und konkrete Rede von Gott, in: *ders.*, Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart 1995, 15–40; dazu: Christian Bauer, Apokalyptik oder Weisheit. Konturen jesuanischer Pastoral der Gottesherrschaft, in: Frei geben, in: <http://frei-geben.de/weisheit-oder-apokalyptik/> [Aufruf: 15. März 2015].

⁴³ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: *dies*: Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg i. Br. 1976, 85–111, 103. Vgl. Christian Bauer, Spuren in die Nachfolge. Zukunft aus dem jesuanischen Wandercharisma, in: Pastoraltheologische Informationen 32 (2012), 13–34.

⁴⁴ Rolf Zerfaß, Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995, 57.

⁴⁵ Johann B. Metz, Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Kevelaer 2014 [Neuausgabe], 29.

rück gibt in die bäuerliche Welt von Galiläa oder von Solentiname. Aber ich möchte doch angesichts des wachsenden kirchlichen Planungsapparats fragen dürfen, wie der mit der Sorglosigkeit zusammengeht, die [...] zur Substanz der Nachfolge Jesu gehört. Ob Jesus nicht angesichts der ungeheuren kirchlichen Papierproduktion seufzen würde: ‚Um all das sorgen sich die Heiden. Euer Vater im Himmel weiß, daß ihr das braucht. Sorgt euch darum zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit – und zwar hier und jetzt –, alles andere wird euch nachgeworfen‘ (Mt 6,33).⁴⁶

Eine entsprechende Spiritualität der anbrechenden Gottesherrschaft ermöglicht es, als Frauen und Männer des Evangeliums das eigene „Lager bei den Blumen auf dem Felde“⁴⁷ aufzuschlagen und wie die „Vögel des Himmels“ (Mt 6,26) und die „Lilien auf dem Feld“ (Mt 6,28) zu leben: „Sorgt euch also nicht ...“ (Mt 6, 34). Niemand anderer als Gott selbst wird im „Quotidianismus“⁴⁸ der Nachfolge Jesu für unser „tägliches Brot“ (Mt 6,11) sorgen: „Bittet, so wird euch gegeben.“ (Mt 7,7). Eine wirklich *jesusbewegte* „Kirche ohne Geldbeutel und Vorratstasche und Schnallenschuhe“⁴⁹ ermöglicht eine reichgottes-

frohe Ekklesiologie der Jüngerschaft⁵⁰ in der Spur von Papst Franziskus, deren evangeliumstheologische Lockerungsübungen zur Entkrampfung von so mancher kirchlichen Verspannung führen können. Und die im Rahmen einer Pneumatologie der Sommerfrische wieder jene Leichtigkeit des Evangeliums spüren lassen, aus der auch im pastoralen Alltag hin und wieder „eine sanfte Brise vom Paradiese her“⁵¹ hinüberweht:

In labore requies,
in aestu temperies,
in fletu solatium.

In der Unrast schenkst du Ruh,
hauchst in Hitze Kühlung zu,
spendest Trost in Leid und Tod.⁵²

Der Autor: Univ.-Prof. Dr. Christian Bauer, geb. 1973 in Würzburg, ist seit 2012 Professor für Interkulturelle Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Innsbruck. Sein Arbeitsschwerpunkt ist eine spätmodern ausgerichtete Konzilstheologie der Nachfolge Jesu, was zu immer neuen Erkundungsgängen in die pastoralen Abenteurer der Gegenwart führt.

⁴⁶ Rolf Zerfaß, *Gemeinde als Ort der Hoffnung* (s. Anm. 7), 34 f.

⁴⁷ Vgl. William Agudelo, *Unser Lager bei den Blumen auf dem Felde*. Ein lateinamerikanisches Tagebuch, Wuppertal 1972.

⁴⁸ John Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington 2006, 155–181.

⁴⁹ Rolf Zerfaß, *Welche Wege führen aus der Gotteskrise?*, in: *Der Pilger*. Sonderbeilage zum Katholikentag in Johanniskreuz der Kirchenzeitung für das Bistum Speyer 1994, 1–6, 5.

⁵⁰ Vgl. Christian Bauer, *Aufbruch in die Jüngerschaft*. Spuren in die österreichische Kirche von morgen, in: *Kathpress, Dokumentation zum PGR-Kongress 2014 in Mariazell*, Wien 2014, 25–30.

⁵¹ John Caputo, *The weakness of God* (s. Anm. 48), 181.

⁵² *Veni sancte spiritus*, Stephen Langton (ca. 1150–1228).

Antje Schrupp

Heilige Tage: der „Sabbat“ als Selbstversuch

♦ Immer wieder gibt es Debatten um die Einhaltung des Sonntags. Eine kreative und inspirierende, postmoderne Interpretation der Bedeutung des „Sabbat“ liefert der vorliegend geschilderte Selbstversuch. Die Autorin berichtet davon, was es bedeuten kann, an einem Tag „Heiliges“ und nicht nur Nichts zu tun, also Dinge zu tun, die wichtig sind für ein gutes Leben. Dieser Selbstversuch dauert nun schon zwei Jahre und bedeutet die Entdeckung einer neuen Lebensqualität, die nicht von Verboten, sondern von Chancen geprägt ist, eben von der Freude am heiligen Tag. (Redaktion)

Es wird heute viel darüber diskutiert, wie mobiles Internet und die jederzeitige Erreichbarkeit der Menschen über Smartphones sich auf das Leben auswirkt. Oft werden dabei Befürchtungen ausgesprochen, viele fühlen sich gestresst, weil sich starre Grenzen zwischen „Arbeitszeit“ und „Freizeit“ auflösen. Man müsse heutzutage jederzeit verfügbar sein, wird geklagt.

Es gibt jedoch auch – jedenfalls meiner Erfahrung nach – positive Aspekte einer flexibleren Arbeitswelt. Nur zwei Beispiele von vielen: Bei der Rückkehr von einem Vortrag hatte ich eine Stunde Aufenthalt in Braunschweig, weil ich den Anschluss verpasst hatte. Früher hätte ich mich darüber sehr geärgert: eine Stunde geklaute Lebenszeit, in der ich herumstehe und zum Nichtstun verurteilt bin. Meine Termine und Vorhaben für den Nachmittag wären gefährdet gewesen, es wäre in Stress ausgeartet. So aber setzte ich mich ins Café, klappte das Notebook auf und redigierte ein paar Texte. Ich machte genau dasselbe, wie ansonsten im Büro, nur eben an einem anderen Ort.

Oder: An einem Samstagmorgen bin ich aus unerfindlichen Gründen um sieben Uhr hellwach. In der Wohnung Stille, es ist klar, dass ich in den nächsten zwei Stunden keine Frühstücksgesellschaft haben werde.

Also koche ich mir einen Kaffee, mache es mir im Bett gemütlich und bearbeite in Ruhe die Mails, die in den vergangenen Tagen zu kurz gekommen sind. Als dann am Montag herrlichster Sonnenschein ist, fahre ich den Computer am Mittag wieder runter, setze mich aufs Fahrrad und mache eine ausgiebige Tour. Unerreichbar für alle.

Sicher ist meine Arbeitssituation nicht auf alle Menschen übertragbar, weil ich als Journalistin hauptsächlich Dinge zu tun habe, die relativ zeit- und ortsunabhängig sind und keine anderen Arbeitsmittel benötigen als einen Computer mit Internetzugang. Aber der Anteil genau dieser Tätigkeiten am Gesamtarbeitsvolumen steigt, und würden die technischen Möglichkeiten des mobilen Internets konsequent angewandt werden, könnte er noch viel höher sein, als er derzeit ist. Viele fragen sich aber: Ist das wünschenswert?

Ich sage: definitiv. Allerdings ist es dafür notwendig, sich von den bisherigen Vorstellungen von „Arbeit“ zu verabschieden und neue Wege zu finden, die eigene Zeit zu strukturieren. Die traditionelle, aus der Industriegesellschaft herrührende Unterscheidung zwischen „Arbeit“ und „Freizeit“ (oder auch: „Werktag“ und „Feiertag“) ist dafür wenig geeignet. Der

„Sabbat“ hingegen ist von seinen jüdischen Wurzeln her eigentlich eine bewusste Auszeit, die anders als der Begriff „Freizeit“ nicht so sehr mit „Muße, Freizeit und Ausruhen“ zu tun hat, sondern damit, bewusst Raum und Zeit für andere Erfahrungen und Tätigkeiten zu schaffen. Für solche, die weniger auf den Alltag und das Hier und Jetzt ausgerichtet sind, sondern vielmehr auf „das Heilige“, das also, was das Hier und Jetzt transzendiert und in einen größeren Sinnhorizont stellt.

Wenn ich im Folgenden schildere, wie ich in einem persönlichen Aneignungsprozess dieses Konzept gewissermaßen meinen Bedürfnissen und Erfahrungen entsprechend „ausgebeutet“ habe, dann ist mir bewusst, dass die Verwendung des Wortes „Sabbat“ dabei problematisch ist. Ich bin keine Jüdin, und meine Absicht ist auch nicht, eine Interpretation des jüdischen Sabbatgebotes zu geben, sondern ich habe mich lediglich in meiner persönlichen Lebenspraxis davon inspirieren lassen. Es ist also nicht eigentlich der Sabbat, um den es in diesem Text geht, sondern es handelt sich um Überlegungen, die lediglich von der kulturellen Tradition des Sabbats wie auch des christlichen Sonntagsgebots gespeist sind. Um diese Differenz deutlich zu machen, setze ich das Wort „Sabbat“ meistens in Anführungszeichen.

Das alte, industrielle Konzept von Arbeit sah eine klare Menge dessen vor, was ein Mensch zu tun hatte. Vierzig Stunden. Nine to five. Dieses Pensum. In diesem Büro, in dieser Lagerhalle. Soundsoviel Menge Arbeitskraft für soundsoviel Geld, und das alles unabhängig von Notwendigkeiten, Sinn, persönlichen Befindlichkeiten. In dieser alten Logik gab es nicht nur eine klare Grenze zwischen „Arbeit“ und „Freizeit“, sondern in deren Gefolge zum Beispiel auch eine klare Grenze zwischen

„gesund“ und „krank“ – der Stempel vom Arzt entschied darüber, ob man das eine oder das andere war.

Die Realität jedoch bietet zwischen diesen beiden Zuständen jede Menge Nuancen. Es gibt Tage, da fühle ich mich stark und kann ein ganzes Wochenpensum wegschaffen. An anderen Tagen hingegen bin ich lustlos und unproduktiv, aber kein Arzt würde mich dafür krankschreiben. Manchmal bin ich auch „richtig“ krank, etwa mit einer Erkältung oder einem gebrochenen Bein, aber deshalb noch keineswegs unfähig, irgendetwas zu tun. Ein paar Mails lesen kann ich durchaus, oder telefonisch Dinge delegieren und Termine verlegen. Oder vielleicht dieses Buch lesen, zu dem ich vor lauter Arbeitsbelastung in den Wochen zuvor nicht gekommen war. Wenn mich allerdings ein schwerer Virus erwischt, geht für ein paar Tage wirklich überhaupt nichts.

Historisch ist ein solch fließender Übergang zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit, zwischen produktiv und unproduktiv nichts Neues. Die klassische Hausfrau zum Beispiel hatte ebenfalls keine geregelten Arbeitszeiten, sondern war rund um die Uhr im Einsatz und erreichbar, vor allem, wenn auch Kinder zu ihrem Haushalt gehörten. Ihre Arbeit hörte niemals auf. Auch Selbstständige und Freiberufler haben sich nie an so etwas wie einer Werks-glocke orientiert. Was sich heute ändert, ist also nur, dass dieser Zustand auch für viele Angestellte zunehmend zur Normalität wird. Auch für sie gilt nun: Es gibt immer noch etwas zu tun. Viele schieben deshalb ständig eine lange Liste von Unerledigtem vor sich her – das ist natürlich frustrierend.

Deshalb habe ich für mich den Begriff der „Arbeit“ durch den des „Tätigseins“ ersetzt. Ich arbeite nicht mehr, sondern ich tue etwas. Das heißt, ich gehe nicht

von der „Arbeit“ aus, die mir von anderen (dem „Arbeitgeber“) aufgetragen wird und die ich verrichten muss, sondern ich gehe von mir und meinen Möglichkeiten aus, etwas zu tun. Ich tue also das, was ich kann und will – und dann zeigt sich hinterher, wie viel „Getanes“ dabei herauskommt. Diese Haltung ermöglicht es mir, nicht in der Flut der möglichen Dinge, die danach schreien, getan zu werden, unterzugehen: Ich kann nicht alles lesen, was interessant wäre, ich kann nicht alles verbloggen, was wichtig wäre, ich kann nicht alles tun, was wünschenswert wäre. Aber ich kann meinen Kräften entsprechend in dieser Welt tätig sein.

Mit dieser Haltung gelang es mir zunächst recht gut, die neuen flexiblen Arbeitsverhältnisse zu gestalten. Dennoch hatte ich irgendwann das Bedürfnis, den ständigen alltäglichen Ablauf des Lebens mit seinen vielen Notwendigkeiten, Dringlichkeiten, Kleinigkeiten und Ablenkungen irgendwie zu unterbrechen. Denn wenn man die Arbeit (mit festen Rahmenbedingungen) durch Tätigsein (als Bestandteil des Lebens) ersetzt, sind Pausen nicht mehr von außen vorgegeben. Die Welt, in der man tätig sein kann, ist immer da, sie ist groß und bunt und anregend. Es gibt immer etwas, das verlockt. Das „Surfen“ in den Tiefen des Internets geschieht dabei eben oft auch ziellos, man liest sich durch Texte, ohne dabei einen bestimmten Zweck zu verfolgen, ohne, dass dieser für ein konkret anstehendes Arbeitsprojekt unmittelbar notwendig wäre. Neue Begriffe sind im Diskurs darüber wichtig geworden, wie „Prokrastination“ (also das Aufschieben von wichtigen und dringenden Tätigkeiten zugunsten von anderem, das im Moment lustiger, anregender, interessanter erscheint) oder „Serendipity“ (also der Zufall, der mich ungeplant auf Themen

oder Informationen stoßen lässt, die mich interessieren oder anregen). Dies alles sind Anzeichen dafür, dass die Trennung von „Freizeit“ und „Arbeit“ heute zunehmend obsolet wird – man ist immer irgendwie beschäftigt, aber dabei nicht immer streng auf eine „Arbeit“ fokussiert.

Selbstverständlich gibt es äußere Notwendigkeiten: Wenn meine Nachbarin sich das Bein bricht und ins Krankenhaus gebracht werden muss, und ich bin die einzige, die da ist, muss ich das machen, egal ob ich grade müde oder in ein spannendes Buch vertieft bin. Wenn ich etwas versprochen habe (zum Beispiel, dann und dann einen Vortrag zu halten oder ein Manuskript abzugeben), dann muss ich das einhalten. So verstehe ich meine Aufträge, auch als festangestellte Redakteurin: nicht als Verpflichtung, zu der mich ein Chef zwingt, sondern als Versprechen, das ich anderen Leuten gegeben habe und das ich mich daher auch einzuhalten bemühe. Nicht mehr Aufträge anzunehmen als man realistischerweise abarbeiten kann, bedeutet also: nichts versprechen, was man nicht halten kann.

Und natürlich tut man auch nicht ständig etwas, ist nicht ständig beschäftigt, das ist allein schon aus Kapazitätsgründen nicht möglich. Man tut manchmal auch nichts. Oder man lässt das Projekt liegen, nicht um stattdessen anderswo herumzulesen und herumzusurfen, sondern um diese Radtour zu machen. Doch das Nichtstun ist jetzt, anders als der „Feierabend“ früher, eben ständig mit der Möglichkeit behaftet, doch auch etwas tun zu können. Wenn die Arbeitszeit an einen bestimmten Ort – das Büro, die Fabrik, die Ladentheke – gebunden ist, ist Freizeit wirklich Freizeit, und man kann eben nicht zwischen Abendessen und Tatort noch eine halbe Stunde arbeiten. Heute ist diese Grenze gefallen:

Ja, es geht, ich kann kurz vor dem Schlafen gehen einen Text, der morgen raus muss, noch mal schnell Korrektur lesen. Diese Möglichkeit besteht immer. Ich möchte hiermit nicht auf das traditionelle Pflichtethos hinweisen, das sozusagen wie eine ständige Drohgebärde im Raum steht und mit dem Verdikt der „Faulheit“ droht, sobald man mal nichts tut. Diese Drohung macht zumindest mir persönlich nicht so viel zu schaffen, ich kann durchaus auch mal mitten am Tag gar nichts tun, ohne im Geringsten ein schlechtes Gewissen zu haben. Das Problem, so meine ich, stellt sich gerade nicht durch die Pflicht (also als Druck), sondern durch die Möglichkeiten (welche die Notwendigkeit der Selbstbestimmung enthalten): Außer, wenn ein Abgabetermin unmittelbar drängt, kann ich mich jederzeit und ständig neu entscheiden, ob ich dieses oder jenes oder eben nichts tun will.

Eine heute häufig vorgeschlagene Methode, mit diesem permanenten Angebot an Tätigkeitsoptionen umzugehen, ist, „das Internet“ oder „das Handy“ oder „den Computer“ zu bestimmten Zeiten auszuschalten. Man gibt also „dem Internet“ die Schuld an dem mit der größeren Freiheit und Flexibilität verbundenen Entscheidungsstress, weil es erstmals die technische Möglichkeit einer ständigen Verfügbarkeit von Kontakten und Informationen gewährleistet. Ich finde das zu kurz gedacht, oder zumindest bei mir funktioniert es nicht. Ich fühle mich nicht wohl, wenn „das Internet“ ausgeschaltet ist. Ich sehe auch keinen Sinn darin, die inhaltliche Frage nach der Art und Weise, wie ich bestimmte Zeiten unterscheide, auf die Frage zu verkürzen, welche Geräte ich benutze oder nicht.

Bei meinen Überlegungen landete ich stattdessen eben beim Sabbatgebot oder auch seiner christlichen Variante, der

Sonntagsruhe. Wenn es schon kulturelle Vorschläge für die Unterscheidung von Zeiten gibt, so dachte ich, muss ich mir ja vielleicht nicht alles selber ausdenken. Ich überlegte und recherchierte also zu der Frage: Wie könnte das Gebot „Du sollst den Feiertag heiligen“ heute Sinn ergeben?

Zuerst fiel mir auf, dass das Gebot nicht lautet: „Du sollst am Sonntag nicht arbeiten“. Zum Glück – denn, wie gesagt, ich „arbeite“ ja ohnehin nie. Das Gebot ist positiv formuliert: Am Feiertag ist mir etwas geboten – ich soll ihn heiligen – und nicht etwas verboten. Das Wort „heiligen“ fand ich denn auch unmittelbar spannend. Heilig ist das Gegenteil von profan, von weltlich. Wäre es mir also möglich, an einem festen Tag in der Woche nichts „Weltliches“ zu tun, sondern etwas „Heiliges“? Und was genau könnte das bedeuten?

Ich versuchte, meine ganz unterschiedlichen Tätigkeiten, mit denen ich die Tage verbringe, nach diesem Kriterium zu ordnen: Ganz klar als „weltlich“ habe ich alle Tätigkeiten einsortiert, die irgendwie mit „Geld verdienen“ zu tun haben. Also: Alles, was meine Erwerbsarbeit betrifft, alles, wofür ich bezahlt werde, auch alle damit zusammenhängenden organisatorischen Dinge. Die wollte ich an einem Tag in der Woche völlig sein lassen. Schwieriger war es schon bei den unbezahlten Arbeiten. Zunächst habe ich am „Sabbat“ alles ausgeschlossen, was mit alltäglichen Notwendigkeiten zu tun hat, also Putzen, Einkaufen, Aufräumen, Reparieren, zur Ärztin gehen und so weiter. Ausgeschlossen habe ich auch alles, was mit politischem Engagement zu tun hat: Bloggen, Sachbücher und politische Nachrichten lesen, Veranstaltungen planen oder daran teilnehmen, zu Demonstrationen gehen.

Ein bisschen unentschieden war ich bei Dingen wie Kochen zum Beispiel. Aber

gerade da hat mir die Unterscheidung von „profan“ versus „heilig“ weitergeholfen: Kochen ist dann „heilig“ (und mir also am Sabbat-Tag erlaubt), wenn es nicht nur geschieht, damit es etwas zu essen gibt – dann gehe ich lieber ins Restaurant oder mache Reste vom Vortag warm. Wenn Kochen aber bedeutet, mir Zeit zu nehmen, um ein Abendessen für Freundinnen und Freunde zuzubereiten, dann ist das alles andere als profan. Ähnlich halte ich es beim Sport: Ich gehe am Sabbat nicht ins Fitness-Studio, mache kein Workout, also nichts, was mit einem Zweck verbunden ist, zum Beispiel die Fitness zu halten. Aber eine Wanderung mit Freundinnen, ein einsamer Spaziergang oder eine gemütliche Runde Radeln, um die Natur zu genießen – das hat eine Qualität von „Heiligkeit“ und ist also erlaubt.

Es hat mir auf diese Weise regelrecht Spaß gemacht, die Vielfalt meiner konkreten Tätigkeiten nach dem Kriterium ihrer „Heiligkeit“ zu unterscheiden. Das Gebot, den Feiertag zu heiligen, leuchtete mir mehr und mehr ein. Ich nahm mir also vor, an einem Tag in der Woche nur noch Dinge zu tun, die „heilig“ sind, also wichtig für das gute Leben, aber nicht effizient. Nicht dringend. Nicht notwendig, nicht nützlich, sondern einfach nur schön. Manchmal auch nichts, einfach herumliegen. In Ausstellungen oder Museen gehen. Freunde/Freundinnen besuchen. Alte Fotos sortieren. Spielen. Filme ansehen.

Aus Praktikabilitätsgründen habe ich mir als für die „heiligen“ Dinge reservierten Tag den Sonntag ausgesucht, weil da ohnehin vieles geschlossen hat und man also sowieso vieles „Alltägliche“ gar nicht tun kann. Der Bezug auf ein religiöses Sabbatgebot oder die christliche Sonntagsruhe hat zudem den Vorteil, dass man sich nicht einfach individualistisch für eine solche Praxis entscheidet, sondern sich in eine

Menschheitstradition stellt. Und der Bezug auf Gott ist hilfreich, weil es im konkreten Fall den Rechtfertigungsdruck herausnimmt, nach dem Motto: Nicht ich, sondern Gott will es so, dass ich jetzt diesen dringenden Text nicht mehr fertig schreibe oder mein Zimmer aufräume. Gott verbietet mir das sogar, denn es ist ja Sonntag.

Aber natürlich ist der Sonntag nicht der einzige Tag, an dem ich „heilige“ Dinge tun kann. Ich kann auch an jedem anderen Tag der Woche Freunde bekochen, einen Roman lesen, mich mit der Familie treffen oder Nichtstun. Der Punkt ist: Am Sonntag *muss* ich jetzt so etwas tun, denn ich *darf* gar nichts anderes. Während ich alltags die Priorität darauf legen muss, dass die Notwendigkeiten auch erledigt werden, schafft der Sonntag, der Sabbat, explizit Raum für diese anderen Dinge. Das Feiertagsgebot ist eben ein „Gebot“ und kein „Verbot“: Im Zentrum steht nicht, was man *nicht tun darf*, sondern im Zentrum steht, was man *tun soll*, was aber aufgrund seiner Nicht-Dringlichkeit im Alltag gerne mal Gefahr läuft, zu kurz zu kommen.

Als ich dieses „Sabbat-Experiment“, wie ich es nannte, in die Tat umsetzte, wurde mir als erstes klar, dass einen Tag pro Woche „nichts Profanes zu tun“ zur Folge hat, dass man an den anderen Tagen mehr Profanes tun muss, es sei denn, man reduziert das Volumen an bezahlter Arbeit oder politischem Engagement (was ich aber nicht wollte). Konkret: Wenn etwas am Montag fertig sein muss, dann kann ich das am Sonntag nicht erledigen und muss es daher entweder noch am Samstagabend fertigkriegen oder am Montag früher aufstehen. Teilweise hat das durchaus einen gewissen Charme, denn es gibt meinem Sabbat-Lebensstil Bedeutung. Und es bewirkt auch, dass meine Umgebung davon mitbekommt, wenn ich etwa sagte: Nein, ich kann nicht

noch einen Film mit euch schauen, weil ich heute etwas fertig kriegen muss, und morgen ist „Sabbat“ bzw. „Sonntag“.

Andererseits stellt sich dabei auch die schwierige Frage nach den Ausnahmen. Bekanntlich ist ja der Sabbat für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat, was einerseits schön ist, andererseits aber wieder konkrete Entscheidungsnotwendigkeiten mit sich bringt: Wie viel an Komplikationen bin ich bereit zu akzeptieren, und wann ist der Punkt erreicht, an dem ich dann doch eben eine Ausnahme mache? In dem Zusammenhang ist auch deutlich zu spüren, dass es einen großen Unterschied macht, ob man so einen „geheiligten“ Tag als individuelles Projekt einführt, oder ob man sich in einem gesellschaftlichen Kontext bewegt, wo die Sonntagsruhe oder der Sabbat kollektiv eingehalten wird. In vielen Bereichen hängt das eigene Arbeiten eben auch von anderen Menschen ab. Wenn ich Texte redigieren muss, die montags früh in die Druckerei müssen, von den Autorinnen aber erst am Sonntagmorgen geliefert werden, weil sie gar nicht auf die Idee kommen, dass ich sonntags nicht arbeite, habe ich ein Problem. Und so führte mir mein Sabbat-Experiment auch vor Augen, wie weit wir in Europa bereits von der allgemeinen gesellschaftlichen Sonntagsruhe entfernt sind. Ich war dann zufällig für eine Woche in Israel und erlebte dort den Sabbat mit, zwar nur in Tel Aviv, wo er nicht einmal allzu streng gehandhabt wird, aber es legte sich doch eine deutliche Stille über die Stadt. Es ist klar, dass das Sabbathalten für die Einzelne um ein Vielfaches einfacher ist, wenn es alle tun.

Als besonders schwierig stellte sich aber nicht einmal meine berufliche Tätigkeit heraus, sondern mein politisches Engagement. Ich hatte, aus guten Gründen,

wie ich finde, politischen Aktivismus in den Bereich des „Profanen“ einsortiert. Doch schnell stellte ich fest, dass – übrigens gerade wegen der Sonntagsruhe – hierzulande sehr viele politische Veranstaltungen an Wochenenden und auch an Sonntagen stattfinden. Dann eben, wenn die meisten Menschen nicht erwerbsarbeiten müssen. Hier musste ich häufig Kompromisse machen, weil sonst zum Beispiel politische Treffen, Aktionen und Seminare an Wochenenden für mich fast gar nicht mehr möglich gewesen wären.

Mein Experiment entwickelte sich also durchaus durchwachsen. Einerseits erlebte ich die Sonntage, an denen keine „Komplikationen“ im oben geschilderten Sinne auftraten, als äußerst angenehm. Ich habe es sehr genossen, an einem Tag in der Woche nichts „Profanes“ tun zu dürfen, und dadurch Zeit für anderes zu haben, für das „Heilige“ eben, das nicht dringend, aber doch wichtig ist für den „Sinn des Ganzen“. Die Sonntage jedoch, an denen es Komplikationen gab, erlebte ich als stressig. Und zwar stressig wegen der Notwendigkeit, dauernd entscheiden zu müssen, ob ich nun eine Ausnahme mache oder nicht.

Es gab aber nicht nur Komplikationen, die mir von außen, also durch andere Menschen oder „die Verhältnisse“ auferlegt wurden, sondern auch Wochen, in denen ich selbst mich nicht an den Sabbat halten wollte. Zum Beispiel, wenn laut Wetterbericht am Samstag herrlichster Sonnenschein vorhergesagt wurde, für den Sonntag aber Regen. Wäre es da nicht besser, nicht den Samstag, sondern den Sonntag am Schreibtisch zu verbringen? Oder in Wochen, wo ich an den Werktagen schon viele „heilige“ Zeitfenster hatte, zum Beispiel weil eine Freundin zu Besuch war und wir einen ganzen Mittwochnachmittag zusammen im Café gesessen hatten, oder weil

ich mich nachts an einem spannenden Roman festlas und dann am nächsten Morgen erst sehr spät aufgestanden bin. Vor dem Sabbatexperiment hatte ich sieben Tage in der Woche, auf die sich solche Gelegenheits-Oasen verteilten. Jetzt hatte ich nur noch sechs. Konkret bedeutete das, dass ich auf manche dieser Gelegenheiten verzichten musste, um unterm Strich mit meinen zugesagten Projekten hinzukommen – also zum Beispiel den Besuch der Freundin am Mittwoch absagen, wenn ich ihn nicht auf den Sonntag verschieben konnte.

Ich sah mich letztlich vor die Wahl gestellt, entweder meinen „Profanitätsanteil“ an Tätigkeiten generell zu reduzieren, was ich aber nicht wollte – teilweise wegen des Geldes, aber auch, weil mir diese Alltags-tätigkeiten und meine Arbeit ja Freude machen und ich sie wichtig finde – oder auf das Sabbathalten wieder zu verzichten. Und tatsächlich war ich an einem bestimmten Punkt meines Experiments dieses ganzen Hickhacks überdrüssig und beschloss, es wieder sein zu lassen. Doch dann überraschte mich mein Mitbewohner, der, obwohl er selbst gar nicht an dem Experiment teilnahm, diesen Entschluss anzweifelte. Er sagte, das wäre aber sehr schade, denn ich wäre an meinen Sabbaten immer so entspannt und umgänglich gewesen. Ich sollte doch weitermachen.

Das überraschte mich und regte mich an, darüber nachzudenken, ob es nicht noch eine dritte Möglichkeit gäbe. Und in der Tat fiel mir etwas ein: der flexible Sabbat sozusagen. Das heißt, ich versteife mich jetzt nicht mehr auf den Sonntag, sondern es kann genauso gut der Samstag, der Freitag oder der Montag sein. Wenn also einmal der Sonntag aus den erwähnten Komplikationsgründen schwierig ist, wird es der Samstag, wenn es da auch nicht geht, ist es der Freitag, und wenn

es da auch nicht geht, ist es der Montag. Und nur, wenn das auch nicht geht, bleibt es eben der Sonntag und ich nehme die Komplikationen in Kauf – was aber in den eineinhalb Jahren seither noch nicht vorgekommen ist.

Mit anderen Worten: Ich habe die häufigsten Ausnahmen, die mir das Sabbatexperiment schwer gemacht haben, in meine Regel integriert. Denn Regeln, von denen es dauernd Ausnahmen gibt (geben muss), sind Stressverursacher. Mit dieser neuen Regelung nun mache ich gute Erfahrungen. Wenn an einem Samstag sowieso etwas genuin „Heiliges“ ansteht, etwa eine Einladung zum Kaffeetrinken oder ein Ausflug oder schönes Wetter, mache ich den Samstag zu meinem wöchentlichen Sabbatag. Oder auch, wenn am Sonntag etwas „Profanes“ lockt, auf das ich nicht verzichten will, wie etwa ein interessanter politischer Vortrag.

Wichtig ist, dass dann aber wirklich der ganze Tag von morgens bis abends „profanfrei“ bleibt und auch, dass ich mich bewusst darauf einstelle. Das Experiment begleitet mich jetzt seit zwei Jahren, und inzwischen habe ich mich so daran gewöhnt, dass ich auf meine „heiligen“ Tage auf keinen Fall mehr verzichten möchte.

Die Autorin: Dr. Antje Schrupp (geb. 1964) ist Journalistin und Politikwissenschaftlerin. Sie arbeitet als Redakteurin der Zeitung „Evangelisches Frankfurt“ sowie als freie Publizistin, Referentin und Bloggerin. Veröffentlichungen: *Kleine Geschichte des Feminismus* (Münster 2015); *Frankfurter Antworten auf die Gretchenfrage* (Frankfurt 2012); *Was wäre wenn? Über das Begehren und die Bedingungen weiblicher Freiheit* (Königstein 2009); *Methusalems Mütter. Chancen des demografischen Wandels* (Königstein 2007).

Martha Keil

Jüdische Geschichte Mitteleuropas von 1500 bis zur Gegenwart

Grundlagen – Entwicklungen – Brüche

Ein „Panorama-Überblick zur Geschichte des Judentums in Europa“ stellt eine Herausforderung dar.¹ Jüdische Universalgeschichten, im 19. und bis Mitte des 20. Jahrhunderts verfasst, scheinen in der Gegenwart angesichts der Methoden-, Themen- und Quellenfülle weder leistbar noch sinnvoll.² Einige moderne, reich bebilderte Überblickswerke wenden sich an ein breites Publikum.³ In der Tradition großer Lexika⁴ suchen die nicht zeitlich, sondern thematisch geordneten „Handbücher“ neue Wege, die Fülle des Materials in den Griff zu bekommen. Ihre durch Methoden der Cultural Studies erweiterten

Einträge bieten eine größtmögliche Vielfalt an Themen im jeweiligen zeitlichen Kontext.⁵ Die letzte große Unternehmung dieser Art, die Jewish Encyclopaedia des Dubnow Instituts, ist ein langwieriges Unterfangen und wird von Entwicklungen der Forschung rasch eingeholt werden.⁶ Wahrscheinlich ist für Publikationsvorhaben solcher Dimensionen eine Online-Ausgabe das richtige Medium, wo neue Erkenntnisse als „work in progress“ oder „living paper“ rasch nachzutragen sind.⁷

Für meinen Beitrag habe ich eine thematische Gliederung verworfen, weil die Zeitsprünge innerhalb der Themen-

¹ Dieser Beitrag ist die Überarbeitung meines Vortrags für den „Tag des Judentums“ an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz am 16. Jänner 2014. Der „Panorama-Überblick“ war Wunsch der Organisatoren.

² *Heinrich Graetz*, Geschichte der Juden. 11 Bd., Leipzig 1890–1909; *Simon Dubnow*, Weltgeschichte des jüdischen Volkes. 10 Bd., Berlin 1925–1929; *Salo Wittmayer Baron*, A Social and Religious History of the Jews. 3 Bd., New York 1937; *Haim Hillel Ben-Sasson* (Hg.), Geschichte des jüdischen Volkes. 3 Bd., München 2007.

³ *Kurt Schubert*, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Wien 1955; *Eli Barnavi* (Hg.), Universalgeschichte der Juden, Wien 1993; *Nachum T. Gidal*, Die Juden in Deutschland, Gütersloh 1988; *Arno Herzig / Cay Rademacher* (Hg.), Die Geschichte der Juden in Deutschland, Hamburg 2007.

⁴ Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens. 5 Bd., Frankfurt am Main 1987 = Berlin 1927; Encyclopaedia Judaica, 22 Bd., Jerusalem 2007.

⁵ Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa. 2 Bd., Darmstadt 2001; The Oxford Handbook of Jewish Studies, Oxford 2004, online: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199280322.001.0001/oxfordhb-9780199280322> [Abruf: 21.12.2014]; The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture, Cambridge 2011; Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. 4 Bd., München 1996/1997.

⁶ Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK), bisher erschienen vier Bd. A–Po, Stuttgart–Weimar 2011–2013. Vgl. *Markus Kirchhoff*, Jüdische Kultur als europäische Tradition. Die Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur im Kontext: http://denkstroeme.de/heft-2-/s_192-205_kirchhoff [Abruf: 21.12.2014].

⁷ Seit Mai 2014 ist das „Handbuch für Jüdische Kulturgeschichte“ des Zentrums für jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg online: <http://hbjk.sbg.ac.at/> [Abruf: 21.12.2014].

kreise schwer darstellbar sind. Ich gliedere konventionell den großen Betrachtungszeitraum von 500 Jahren in fünf Epochen⁸ und versehe sie mit Schlagworten, welche die jüdische Geschichte Europas topografisch übergreifend und transnational verbinden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Ländern des Alten Reichs und der Habsburgermonarchie. So unterschiedlich politische, rechtliche, wirtschaftliche und soziale Lebensbedingungen auch waren, ist doch das Phänomen des Kulturtransfers zwischen christlicher Mehrheitsgesellschaft und jüdischer Minderheit allen Zeiträumen gemeinsam. Ein weiteres Erfahrungskontinuum sind Judenfeindschaft und Antisemitismus.

1 1500 bis 1800: Vielfalt der Lebens- und Denkformen

Die „frühe Neuzeit“ ist durch eine veränderte jüdische Bevölkerungsstruktur gekennzeichnet. Nach Vertreibungen aus den Städten um 1500 – große Gemeinden existieren noch in Worms, Frankfurt am Main und Prag weiter – lebten Juden auf dem Land, in kleinen Siedlungen (*Jischuwim*) unter unterschiedlichsten politischen Bedingungen. Ihre Sozialstruktur war ebenso divers wie die topographischen Lebensformen.⁹ Das Alte Reich, große Teile der Habsburgermonarchie und vor allem Polen waren in adelige und bischöfliche Territorien zersplittert, die über die ansässigen

Juden herrschten. Zahlreiche Höfe hielten sich Hofjuden – in sieben Fällen eine Hofjüdin – die ihren Herrn mit Luxuswaren, Kriegsausstattung und immensen Krediten versorgten. Der Haushalt eines Hofjuden bestand aus 40 bis 60 Personen, war also ein bedeutender Arbeitgeber, und stand im Mittelpunkt eines wirtschaftlichen Netzwerks, das Viehhändler, Handwerker, Händler und andere Hofjuden umfasste. Den Hofjuden oblag auch die Armenfürsorge. Durch ihre Nähe zur Obrigkeit waren sie für ihre Glaubensgenossen höchst wichtig. Sie führten als „Schtadlanim“, als Fürsprecher, Verhandlungen und konnten bedrohliche Situationen und judenfeindliche Beschlüsse durch Lösegelder und Begünstigungen abwenden.¹⁰ Kehrseite war die absolute Abhängigkeit vom Schutzherrn, der sie, wie im Fall von Samuel Oppenheim in Wien, ausplündern konnte. Wenn die Position des Hofjuden durch Fehlspekulation, Zahlungsunfähigkeit der Schuldner oder Denunziation kippte – wie im Fall des berühmten Joseph Süß Oppenheimer, als „Jüd Süß“ übel verfilmt von Veit Harlan 1940 –, riss sein Fall viele Abhängige mit in den Ruin.

Durch den Wechsel auf das Land änderte sich die jüdische Berufsstruktur von der Geldleihe zum Handel. In den deutschen und böhmischen Landen verkauften Juden und Jüdinnen die Produkte ihrer Grundherrschaft, Pferde und andere Nutztiere und Handwerkserzeugnisse wie Silberwaren, Hausrat, Textilien.¹¹ Die Ab-

⁸ Zu den Anfängen jüdischer Geschichte bis 1500 vgl. *Martha Keil*, Gemeinde und Kultur – Die mittelalterlichen Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich, in: *Eveline Brugger* u. a., Geschichte der Juden in Österreich, Wien 2006, 15–122.

⁹ *Stefan Litt*, Geschichte der Juden Mitteleuropas 1500–1800, Darmstadt 2009; *Austria Judaica*. Quellen zur Geschichte der Juden in Niederösterreich und Wien 1496–1671, bearbeitet von Peter Rauscher, Wien–München 2011.

¹⁰ *Rotraud Ries* (Hg.), Hofjuden: Ökonomie und Interkulturalität, Hamburg 2002; *Sabine Hödl* u. a. (Hg.), Hofjuden und Landjuden, Berlin–Wien 2004.

¹¹ *Marie Buňatová*, Die Prager Juden in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg, Kiel 2011.

gabebücher der Messen in Leipzig und Frankfurt und örtliche Jahrmärkte verzeichnen viele jüdische Besucher. Das Spektrum reicht von Großhändlern mit zahlreichen Mitarbeitern bis zum kleinen Hausierer, der von Sonntag bis Freitag seine Waren über Land trug und nur am Schabbes nach Hause kam, während seine Frau die große Familie und den kleinen Laden am Funktionieren hielt. Spezialisierte jüdische Berufe bestanden natürlich weiter: Rabbiner, Chasan, Schächter, Lehrer, Arzt, Buchdrucker.

Für die verstreut lebenden Familien war die religiöse Praxis eine Herausforderung: Oft gab es keinen *Minjan*, die erforderlichen zehn Männer, für das tägliche Gebet und den Schabbat. Für hohe Feiertage musste man Männer, meist Arme, mieten oder vor dem Fest in die nächstgelegene Gemeinde fahren. Mikwe, Synagoge, Hospiz und Friedhof waren nur in großen Gemeinden vorhanden und für die kleinen schwer erreichbar. Es ist auch nicht geklärt, inwieweit sich die Landjuden koscher verpflegen konnten.¹² Der neuen Situation trugen die Schutzherren Rechnung, indem sie territoriale Judenordnungen erließen, welche die verstreuten jüdischen Siedlungen rechtlich zusammenfassten. Die Juden selbst wollten auf einer Rabbinerkonferenz 1603 in Frankfurt am Main eine einheitliche Verwaltung auf Reichsebene organisieren. Das Vorhaben wurde dem Kölner

Erzbischof Ernst von Bayern von seinem Hofjuden verraten und die Teilnehmer wegen Verschwörung verurteilt.¹³ Die Juden mussten sich mit Landjudenschaften unter Kontrolle ihrer Territorialherren begnügen, von denen es Mitte des 17. Jahrhunderts in Deutschland rund dreißig gab, vor allem für die Steuerorganisation.¹⁴ Jüdisch-rechtlich gab es gegenüber dem Mittelalter kaum Veränderungen. Durch die Vertreibung aus den Städten verlagerten sich die Gelehrtschulen in den Osten und Nordosten, nach Prag, Polen und Litauen, kehrten aber durch Fluchtbewegungen vor den Pogromen der Chmielnycki-Kosaken 1648 teils nach Deutschland und Österreich zurück.

Ein Merkmal dieser Epoche ist, parallel zur und beeinflusst von der christlichen Gesellschaft, eine Auseinandersetzung mit Philosophie und weltlicher Bildung. Die Sefarden, 1492 aus Spanien bzw. 1496 aus Portugal vertrieben und seither in den Hafenstädten von Deutschland, den Niederlanden, Italien und den südöstlichen Mittelmeerländern ansässig, brachten weltliche Bildung und philosophisches Gedankengut mit. Ein zweiter innerjüdischer Strang war das italienische Judentum, das sich seit dem Mittelalter in größerer geistiger Offenheit als das deutsche – und mit mehr Rechten und Freiheiten – der Philosophie, weltlichen Wissenschaften und Künsten widmete.¹⁵ Auf der anderen

¹² Stefan Rohrbacher, *Medinat Schwaben. Jüdisches Leben in einer süddeutschen Landschaft in der Frühneuzeit*, in: Rolf Kießling (Hg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995, 80–109.

¹³ Birgit Klein, *Wohltat und Hochverrat. Kurfürst Ernst von Köln, Juda bar Chajjim und die Juden im Alten Reich*, Hildesheim 2003.

¹⁴ Daniel Cohen (Hg.), *Die Landjudenschaften als Organe jüdischer Selbstverwaltung in Deutschland von der frühen Neuzeit bis ins 19. Jh.*, Göttingen 2003.

¹⁵ Michael Studemund-Halévy (Hg.), *Die Sefarden in Hamburg*, 2 Bd., Hamburg 1994; 1997; Robert Liberles, *An der Schwelle zur Moderne: 1618–1780*, in: Marion Kaplan (Hg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland*, München 2003, 19–122; David B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven–London 1995.

Seite erfuhr bei den christlichen Hebraisten die hebräische Bibel großes Interesse, man lernte bei Juden oder Konvertiten Hebräisch und jüdische Exegese und trat in einen Dialog, der beiderseits das Wissen erweiterte.¹⁶ Die protestantische Bewegung stellte die Judenfeindschaft der katholischen Kirche in Frage. Nach Durchsetzung des Protestantismus in weiten Teilen Europas erwies sich, dass auch Luther und seine Anhänger von denselben Vorurteilen geprägt waren.¹⁷

Im Habsburgerreich stellten die Toleranzpatente Josephs II. für alle Nichtkatholiken auch Rechte und Pflichten der Juden in eine neue Ordnung. Wie die Judenordnung König Friedrichs II. von Preußen von 1750 differenzierten sie nach Nützlichkeit der jüdischen „Subjekte“, duldeten nur Fabriksgründer und Gewerbetreibende und erlaubten keine Gemeindegründung.¹⁸

In dieser Zeit mit ihrer Sehnsucht nach Gedankenfreiheit setzten sich auch jüdische Denker radikal mit Aufklärung, Bildung und neuen Formen der Orthopraxis und Liturgie auseinander. Moses Mendelssohn veröffentlichte nicht nur in engem Austausch mit Lavater und Lessing seine philosophischen Schriften, sondern auch, viel bedeutender für das Judentum,

die Übersetzung der Bibel in *Teitsch*, Hochdeutsch – nicht Jiddisch! – transkribiert mit hebräischen Buchstaben. Wie schon Septuaginta, Vulgata und arabische Bibelübersetzungen öffnete dieser Transfer ein weiteres Tor zwischen jüdischer Bevölkerung und Mehrheitsgesellschaft. Das Judentum sollte als Vernunftreligion problemlos mit dem weltlichen Leben vereinbar sein, nach dem Prinzip „Sei Deutscher auf der Straße und Jude daheim“, was sich im Ablegen des traditionellen Habits, des jiddischen „Jargons“ und in der Übernahme bürgerlichen Lebensstils äußerte. Salons jüdischer gebildeter Damen boten eine auch bei Adeligen hochgeschätzte Plattform für geistigen und kulturellen Austausch.¹⁹

Die Anhänger des aufgeklärten Judentums bildeten allerdings nur eine kleine Gruppe. Messianische Bewegungen wie die der Pseudo-Messias Sabbatai Zwi ab 1665 und Jakob Frank hundert Jahre später, die Beschäftigung mit Lurjanischer Kabbala und Chassidismus sowie Strömungen des Rationalismus in Religion und Philosophie brachten eine geistige Vielfalt, die das Judentum neu prägte.²⁰ Die Errungenschaften der Französischen Revolution 1789, welche die rechtliche Stellung der Juden und durch

¹⁶ Giuseppe Veltri / Gerold Necker (Hg.), *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt*, Leiden 2004; Peter Blasenbrey, *Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum*, Erlangen 2004; Arno Herzig (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993.

¹⁷ Thomas Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014.

¹⁸ Joseph Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II.*, Gerlingen 1985; Christoph Lind, *Juden in den habsburgischen Ländern 1670–1848*, in: *Geschichte der Juden in Österreich* (s. Anm. 8), 339–445.

¹⁹ Shmuel Feiner, *Haskala – Jüdische Aufklärung*, Hildesheim 2007; Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung*, München 2002; Carsten Wilke, *Biographisches Handbuch der Rabbiner I*, München 2004; Hannah Lotte Lund, *Der Berliner „Jüdische Salon“ um 1800*, Berlin 2012.

²⁰ Gerschom Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt am Main 1992; Nathanael Riemer, *Zwischen Tradition und Häresie. „Beer Sheva“ – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2010; Klaus S. Davidowicz, *Zwischen Prophetie und Häresie. Jakob Franks Leben und Lehren*, Wien–Köln 2004; Edward Fram, *Ideals Face Reality. Jewish Law and Life in Poland 1550–1655*, Cincinnati/Ohio 1997.

eine supraterritoriale Gemeindeorganisation auch ihr religiöses Leben veränderten, stärkten die Anhänger von Aufklärung und sogar Revolution in ganz Europa.

2 1800 bis 1914: Gleichstellung und Reform

Das „lange 19. Jahrhundert“ ist von politisch-rechtlicher Gleichstellung und religiöser Reform geprägt.²¹ Beeinflusst durch die Französische Verfassung erhielten die Juden in Preußen 1812 ein Toleranzedikt. Die habsburgischen Juden mussten auf freie Mobilität, Niederlassung, Wahlrecht und Ausbildung bis zur Revolution 1848 bzw. bis zum Staatsgrundgesetz von 1867 warten. Die freie Einwanderung machte Regulierungen nötig, denn die meist in Binnenmigration zugewanderten Juden und Jüdinnen benötigten weiterhin die Infrastruktur einer jüdischen Gemeinde. Beginnend mit der Gründung einer Beredigungsbruderschaft (*Chewra Kadischa*) und nach Genehmigung religiöser Vereine ordnet seit 1890 das „Israelitengesetz“ die Israelitischen Kultusgemeinden (IKG) bis heute.²² Nicht zuletzt wollte der Staat mit Hilfe der Vorstände Kontrolle über die Gemeinden ausüben, denn die ab 1812 von

Hamburg ausgehende Reformbewegung erzeugte Konflikte und Spaltungstendenzen. Die Adaptierung der Synagogen an protestantische Kirchen – mit der *Bima* (Torapult) vorne und einer Orgel –, die Vereinfachung des Gottesdienstes mit deutscher Predigt bis zur Abschaffung der hebräischen Gebete führten zu erbitterten Streitigkeiten. Der Staat regelte rigoros, dass es an einem Ort nur eine Kultusgemeinde geben konnte, eine Einheitsgemeinde, in der sich alle unter einem Dach einfinden mussten. In Deutschland wurden per Gesetz 1846 und verstärkt 1876 Einheitsgemeinden etabliert, was zu „Austrittsgemeinden“ führte. Oder die Richtungen lebten *pro forma* unter einem Dachverband, aber in der Praxis voneinander unabhängig.²³ In Wien war der 1824 eingeweihte, mäßig reformierte Stadttempel Orthodoxen und Chassidim zu liberal. So existierten 1938 hier 26 Synagogen, 70 Bethäuser und zahlreiche Beträume. Durch äußeren Druck und innere Einsicht wurde die Rabbinerausbildung reformiert, Jüdisch-Theologische Seminare, v.a. in Breslau, Budapest, Berlin und Wien, bildeten die Kandidaten nun zugleich in weltlichen Fächern aus, sodass Rabbiner auch Historiker, Anthropologen, Volkskundler, Sprach- oder Musikwissen-

²¹ Im russischen Zarenreich konnte allerdings bis 1917 von Grundrechten keine Rede sein, die jüdische Bevölkerung war massiven Diskriminierungen unterworfen. Dafür und für andere Teile Europas reichen Umfang und Kapazität dieses Beitrags nicht aus. Vgl. Jeffrey Veidlinger, *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire*, Bloomington 2009; Jonathan Frankel, *Crisis, Revolution, and Russian Jews*, Cambridge 2009; Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe (1772–1881)*, Philadelphia 2005; François Guesnet, *Polnische Juden im 19. Jahrhundert*, Köln–Weimar 1998; Heiko Haumann, *Geschichte der Ostjuden*, München ⁵1999.

²² Vgl. etwa Christoph Lind, *Kleine jüdische Kolonien. Juden in Niederösterreich 1782–1914*, Wien 2013.

²³ Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918*, Frankfurt am Main 1986; Arno Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland*, München ²2002; Andreas Brämer, *Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Israelitische Tempel 1817–1938*, Hamburg 2000; Teresa Andlauer, *Die jüdische Bevölkerung im Modernisierungsprozess Galiziens (1867–1914)*, Frankfurt am Main u. a. 2001.

schaftler und Vertreter der „Wissenschaft des Judentums“ waren.²⁴

2.1 1867 bis 1914: Blütezeit des jüdischen Lebens

Die Periode von 1867 bis 1914 war eine Blütezeit jüdischen Lebens im Deutschen Reich und in der Monarchie. Die als Außen-seiter Wahrgenommenen schienen endlich angekommen zu sein, rechtlich gleichgestellt und mit allen Pflichten von Staatsbürgern, religiös autonom organisiert, aber, zumindest die Männer, mit sämtlichen (Aus)Bildungs- und Berufsmöglichkeiten. Die Öffnung der Universitäten für Juden und kurz darauf für Jüdinnen löste einen Ansturm aus. 1912/13 lag der Anteil jüdischer Studenten an der Universität Wien bei 27,9 Prozent, obwohl nur 5,2 Prozent der Bevölkerung Juden waren.²⁵ Nach Öffnung des Studiums für Frauen stellten Jüdinnen fast die Hälfte aller Studentinnen. Pionierinnen waren junge Frauen aus Galizien, die an die Universität Zürich, später nach Wien und Berlin gingen.²⁶ Studienabschlüsse in Rekordzeit erregten den Neid nichtjüdischer Studenten. Verbotenes aufzuholen, bürgerliche Erziehungsideale und ein Sich-Beweisen-Wollen als Minderheit

waren Motive für diesen Eifer. Doch war und ist das Lernen, Diskutieren und Analysieren von Texten im Judentum eine lebenslange traditionelle Kulturform, die seit der Zerstörung des Zweiten Tempels den Opferdienst ersetzt und leicht auf das weltliche Studium umgeleitet werden konnte.²⁷ Mein verehrter Judaistik-Professor, Jakob Allerhand – sein Andenken zum Segen –, in einem galizischen Shtetl aufgewachsen, schilderte sein Studium sinngemäß so: „Nach zwei Mal Durchlesen konnte ich die Skripten auswendig, habe sie mit meinen Freunden diskutiert und bin zur Prüfung angetreten.“

Alle Bereiche der Kunst und Kultur wurden von Juden und Jüdinnen maßgeblich mitgestaltet – die großen Namen, mit denen sich insbesondere Wien und Berlin heute noch schmücken, brauche ich nicht aufzählen. Sie waren sowohl in konventionellen Sparten, wie Romantik oder gegenständliche Malerei, als auch in Moderne und Avantgarde, wie Zwölftonmusik und Dadaismus, vertreten, als Kreative und Interpreten wie als Sammler und Förderer, Männer und Frauen, städtischer wie ländlicher Herkunft, aus religiöser und säkularer Sozialisation.²⁸

²⁴ Andreas Brämer, Rabbiner Zacharias Frankel, Hildesheim 2000; Peter Landesmann, Rabbiner aus Wien, Wien-Köln 1997; Pierre Genée, Wiener Synagogen 1825–1938, Wien 2014; Julius Carlebach (Hg.), Wissenschaft des Judentums, Darmstadt 1992.

²⁵ Albert Lichtblau, Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn – Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart, in: Geschichte der Juden in Österreich (s. Anm. 8), 447–565, hier: 481–483; Simone Lässig, Jüdische Wege ins Bürgertum, Göttingen 2004.

²⁶ Albert Lichtblau, Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn (s. Anm. 25); Michaela Raggam-Blesch, Zwischen Ost und West. Identitätskonstruktionen jüdischer Frauen in Wien, Innsbruck-Wien 2008; Luise Hirsch, From the shtetl to the lecture hall: Jewish women and cultural exchange, Lanham, Md. 2013.

²⁷ Gerhard Langer, Menschen-Bildung: Rabbinisches zu Lernen und Lehren, Wien-Köln 2012.

²⁸ Carl E. Schorschke, Fin-de-Siècle Vienna, New York 1981; Leon Botstein, Judentum und Modernität: Essays zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur 1848 bis 1938, Wien-Köln 1991; Melissa Müller/Monika Tatzkow, Verlorene Bilder – verlorene Leben, München 2014; Marsha L. Rozenblit, Die Juden Wiens 1867–1914, Wien 1989.

Als eine massive Gegenreaktion hatte die jüdische Bevölkerung nicht mehr nur mit religiöser und wirtschaftlicher Judenfeindschaft zu kämpfen. In Deutschland erfasste der rassistisch begründete Antisemitismus durch den Hofprediger Adolf Stoecker das protestantische Bürgertum.²⁹ Im Berliner Antisemitismusstreit 1878 wurde die berüchtigte Formel „Die Juden sind unser Unglück“ des Historikers Heinrich Treitschke von der akademischen Jugend begeistert aufgenommen.³⁰ Führende Naturwissenschaftler hielten eine Verankerung von Eigenschaften in der „Rasse“ für erwiesen. Der Hamburger Politikjournalist Wilhelm Marr publizierte 1879 die These, die Judenfrage sei eine Rassenfrage und der Unterschied der Rassen läge im „Blut“. Er stützte sich dabei auf den französischen Diplomaten Joseph Comte de Gobineau, der um 1850 die Menschheit in eine weiße, schwarze und gelbe Rasse unterteilt hatte. Nur die Weißen seien zu kulturschöpferischen Leistungen fähig. Kombiniert mit einem Sozialdarwinismus, der das „Überleben der Tüchtigsten“ nur der „arischen Rasse“ zubilligte, entwarfen Johannes Nordmann 1861 oder Eugen Dühring 1881 das „Weltproblem“ des Judentums, das nur mit einem Kampf gegen die minderwertige Rasse zu lösen wäre. Houstain Stewart Chamberlain, Schwiegersohn Richard Wagners, interpretierte 1899 in „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ die abendländische Geschichte als „Schicksalskampf des Germanentums gegen

das Judentum“. Dabei würden die Juden „Mischehen“ als Kampfmittel einsetzen. Kaiser Wilhelm II. verordnete das Machwerk den Lehrerseminaren als Pflichtlektüre, für Multiplikatoren für die nächsten Generationen war gesorgt.³¹

Mit der Definition einer semitischen Rasse, an der man alle bislang religiösen und wirtschaftlichen Stereotype festmachte, war dem vulgären Antisemitismus ein pseudowissenschaftliches Fundament gelegt, das katastrophale Folgen hatte. Gegen 1900 hatten sich in Deutschland maßgebliche antisemitische Vereine und Parteien gegründet. In der Habsburgermonarchie hatten einzig die Sozialdemokraten den Antisemitismus nicht im Parteiprogramm, operierten aber propagandistisch mit anti-jüdischen Klischees wie Wucherer, Kapitalist und Ausbeuter. Die „Dreyfus-Affäre“ – der jüdische Offizier Alfred Dreyfus war 1894 in Paris in einem skandalösen Prozess der Spionage für Deutschland bezichtigt, degradiert und verbannt worden – war Höhepunkt, aber auch Wendepunkt antisemitischer Tendenzen. Nichtjüdische Persönlichkeiten wie Emile Zola traten gegen den Antisemitismus auf, jüdische Initiativen wie der 1893 gegründete „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ bemühten sich um rationale Gegenargumente, die aber gegen die emotional argumentierende Vereinfachung der Antisemiten kaum etwas ausrichteten. Zuerst in Osteuropa, wo die Judenfeindschaft durch die Rassenlehren gefährlich

²⁹ Günter Brakelmann, Adolf Stoecker als Antisemit, Waltrop 2004.

³⁰ Thomas Gerhards, Heinrich von Treitschke, Paderborn u. a. 2013; Karsten Krieger (Hg.), Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881, München 2004; Steven M. Lowenstein u. a., Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. III: Umstrittene Integration 1871–1918, München 1997.

³¹ Peter G. J. Pulzer, Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1876–1914, Göttingen 2004; Bruce F. Pauley, Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus, Wien 1993.

verschärft wurde, kam bereits einige Jahrzehnte vor Theodor Herzls „Judenstaat“ die Idee einer „Rückkehr nach Zion“, in einen jüdischen Staat, auf. Für dessen Realisierung 1948 musste die Weltpolitik erst durch die Schoah aufgerüttelt werden.

In der Monarchie hielt der betagte Kaiser Franz Joseph antisemitische Bewegungen in Schach. Die Liebe und Verehrung seiner jüdischen Untertanen wurde in Franz Joseph-Jubiläumssynagogen manifest, darunter die noch heute als Lern- und Gedenkort erhaltene in St. Pölten.³² Mit dem Ersten Weltkrieg und den nachfolgenden politischen Entwicklungen sollte dieser fragile Schutz zusammenbrechen.

3 1914 bis 1938: Patriotismus, Krieg und Krise

Die Jahre 1914–1938, von Patriotismus, Krieg, Partizipation, Wirtschaftskrise und verstärktem Antisemitismus gekennzeichnet, stellten Europa und damit auch die jüdische Welt auf veränderte Grundlagen. 1788 hatte Joseph II. die Militärpflicht auch für Juden eingeführt, was von der Aufklärung beeinflusste Gemeinden positiv, orthodoxe besonders in Galizien mit erbitterter Abwehr aufgenommen hatten. 1866 wurde für Absolventen von Gymnasien und Universitäten die Möglichkeit der „einjährig Freiwilligen“ geschaffen, eine

Ausbildung zu Reserveoffizieren. Unter ihnen war der jüdische Anteil hoch. In der k. u. k. Armee dienten laut Marsha Rozenblit und Istvan Déak unter 7,8 Millionen ca. 300.000 jüdische Soldaten, mehr als fünf Prozent, darunter etwa 25.000 jüdische Reserveoffiziere. Da bereits 1914 viele Offiziere gefallen waren, rückten die Reserveoffiziere in Schlüsselpositionen auf.³³

Juden kämpften in allen Armeekorps der habsburgischen Streitkräfte. Sie waren loyal, patriotisch und ihrem Kaiser ergeben. Aron Tänzer, 1896–1905 Rabbiner in Hohenems, dann in Meran und Göppingen bei Stuttgart, suchte bereits am 1. August 1914 um Aufnahme als Feldrabbiner an: „Was kümmerte es mich in meiner damaligen Stimmung, dass ich fast 44 Jahre alt, von schwächlichem Körperbau und Vater von sechs Kindern war. Ich wusste nur das eine, ich musste mit hinaus, musste aktiv teilnehmen an diesem großartigen Ringen der deutschen Kultur und des deutschen Volkes um Fortbestand und Weiterentwicklung.“³⁴

Von jüdischen Soldaten und deren Angehörigen sind zahlreiche persönliche Quellen wie Briefe und Tagebücher erhalten.³⁵ Kriegspredigten und „Kriegsbetrachtungen“ deutscher Rabbiner waren moderater als protestantische Predigten und betonten oft, der Krieg diene zum Schutz der Familie.³⁶ Lösungen des Dilemmas, dass auch Juden gegen Juden kämpften, waren,

³² Martha Keil (Hg.), Gott und Kaiser. 100 Jahre ehemalige Synagoge St. Pölten, St. Pölten 2013; Robert S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford 1990.

³³ Marsha L. Rozenblit, *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria during World War I.*, Oxford–New York 2001; Istvan Déak, *Jewish Soldiers in Austro-Hungarian Society*, New York 1990; Marcus Patka (Hg.), *Weltuntergang. Jüdisches Leben und Sterben im Ersten Weltkrieg*, Graz 2014.

³⁴ Aharon Tänzer, *Erinnerungen an die Kriegsjahre 1914–1918*, Injoest, Sammlung jüdischer Lebenserinnerungen Karton 52/202; Karl Heinz Burmeister (Hg.), *Rabbiner Dr. Aron Tänzer*, Bregenz 1987.

³⁵ Sabine Hank / Hermann Simon (Hg.), *Feldpostbriefe jüdischer Soldaten 1914–1918*, Teetz 2002.

³⁶ Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg*, Berlin 2001, 153.

Familie und nationale Identität über die jüdische zu stellen oder auf den durch Krieg zu erringenden Frieden hinzuweisen. Ein besonderer Aspekt lag in der Befreiung der russischen Juden vom zaristischen Joch. Viele Rabbiner sahen den Krieg als Strafe Russlands für die Judenpogrome, so Moritz Güdemann in Wien: „Wegen der Juden hätten die Mächte keinen Finger gerührt, aber ein Gott richtet auf Erden.“³⁷ Bei den meisten wandelte sich die Kriegsbegeisterung in Kritik, Kriegsmüdigkeit und Hoffnung auf einen baldigen Frieden. Aron Tänzer, an die Front nach Russland geschickt, revidierte seine anfängliche Haltung: „Das Entsetzliche, Grauensvolle, das dem Kriege auch im Lager des Siegers anhaftete, trat mir hier mit erschütternder Klarheit vor Augen. Und allen jenen leider nicht wenigen, die daheim in oft recht billigem und bequemem Patriotismus begeisterte Fürsprecher des Krieges waren, ja heute noch sind, wäre zu empfehlen, dass sie doch einmal die Eindrücke eines Feldlazarettes auf sich wirken lassen mögen.“³⁸

Die Hoffnung, das gemeinsame Ziel und der gemeinsame Feind würden die Integration von Juden in die Mehrheitsgesellschaft beschleunigen, erfüllte sich nicht. Allerdings war offener Antisemitismus in der Armee verpönt, und in ihren Erinnerungen bestanden viele jüdische Soldaten darauf, keinen solchen erlebt zu haben. Ob die Kameradschaft geteilter Todesangst und Entbehrung antisemitische Ressenti-

ments zum Verschwinden brachte oder die Betroffenen Verdrängungsarbeit leisteten? Der Patriotismus mutete aber „krampfhaft bemüht“ an.³⁹ Ein jüdisches Kriegsarchiv sammelte „hervorragende Leistungen jüdischer Soldaten“ – gegen das Klischee vom „feigen schwachen Juden“ und zur Stärkung des Selbstbewusstseins.

Trotzdem ist der Erste Weltkrieg nur selten Inhalt jüdischer Lebenserinnerungen. Der Zweite Weltkrieg und die Schoah wirkten so nachhaltig auf das kollektive Gedächtnis, dass sie die traumatischen Erlebnisse an der Front, auf der Flucht und an der Heimatfront fast aus dem Bewusstsein löschten.⁴⁰ Die Gedenkjahre 2014–2018 werden dieser Verdrängung entgegenwirken, doch sind kaum mehr Zeitzeugen am Leben. Jüdische Lebenserinnerungen erwähnen, dass ehemalige Soldaten von den Nazis ehrenwerte Behandlung erhofften, ihre Uniform anlegten oder sich ihre Orden auf die Brust hefteten – wir wissen, wie vergeblich.

1933 lebten in Deutschland 70 Prozent der Juden in Großstädten, allein 170.000 in Berlin. Noch polarisierter war die Lage in Österreich, wo 90 Prozent der Juden in Wien lebten. Durch Kriegsflüchtlinge aus Galizien und Russland hatte sich deren Herkunftsstruktur verändert. Die „Ostjuden“, oft in Kleidung und Haartracht als orthodox oder chassidisch und an ihrer jiddischen Sprache erkennbar, waren nicht nur Anfeindungen der Antisemiten,

³⁷ Moritz Güdemann, Der jetzige Weltkrieg und die Bibel. Monatsschrift zur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1915 (Heft 1), 1–12 [<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2847546>, Abruf: 14.06.2015].

³⁸ Aharon Tänzer, Erinnerungen (s. Anm. 34).

³⁹ Albert Lichtblau, Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie, Wien–Köln 1999, 122; David Rechter, The Jews of Vienna and the First World War, London 2001.

⁴⁰ Sabine Hank u. a. (Hg.), Feldrabbiner in den deutschen Streitkräften des Ersten Weltkrieges, Berlin 2013.

sondern auch der Ablehnung durch alteingesessene Juden ausgesetzt.⁴¹ Die religiös-kulturelle Zersplitterung erzeugte eine Vielzahl von *Betstibeln*, Vereinen, Schulen und Wohltätigkeitseinrichtungen. Die Gemeinden waren zwar demokratischer geworden – in den 1930ern wurde sogar das (aktive) Frauenwahlrecht eingeführt –, doch die Struktur der Einheitsgemeinden sorgte für Spannungen zwischen weltanschaulich gegensätzlichen Gruppen: Orthodoxen, Liberalen, Zionisten, politischen Richtungen, „Ostjuden“ und anderen. Am Vorabend von Hitlers Machtergreifung hofften die Juden Europas auf Rechtsstaatlichkeit, Tragfähigkeit von Gesetzen und Minderheitenrechten sowie Beständigkeit ethischer und kultureller Werte, mit denen sie sich so leidenschaftlich identifizierten und denen sie sich zugehörig fühlten.

4 1939 bis zur Gegenwart: Schoah und Gedächtnis

1939 lebten in Europa über 9 Millionen Jüdinnen und Juden, 1945 hatten weniger als 3,5 Millionen meist in Fluchtländern überlebt. 5,7 Millionen jüdische Menschen wurden ermordet oder kamen um, eine Zahl, die ein in diesem Fall glaubwürdiger Gewährsmann namens Adolf Eichmann mit 6 Millionen angegeben hatte. Allein

drei Millionen dieser ermordeten jüdischen Menschen stammten aus Polen.

In diesem Beitrag über 1933–1945 zu schreiben, scheint nicht sinnvoll. Zahllose Publikationen beleuchten immer wieder neue Aspekte dieser mit Verstand und Gefühl kaum fassbaren Verbrechen, aus „Opfer“- wie aus „Täter“-Perspektive.⁴²

Was mir als Historikerin wichtig erscheint, sind die Veränderungen im Umgang mit der Schoah im kollektiven Gedächtnis und öffentlichen Raum seit 1945. Doch lassen sich für das Nachkriegseuropa keine allgemeingültigen Aussagen treffen. Während Westdeutschland notgedrungen und auf Druck der USA und Israels die alleinige Nachfolge des Täterstaats auf sich nahm und ab 1951 mit Restitutions-, Reparations-, Stiftungen und Gedenkprojekten bis heute sein „schlechtes Gewissen“ abarbeitet, stilisierte sich die DDR als Staat der Opfer und Widerstandskämpfer. Den brutalen Neonazi-Bewegungen in ostdeutschen Städten steht das wiedervereinigte Deutschland überrascht und hilflos gegenüber.⁴³

Österreich hat sich, unterstützt von der Moskauer Deklaration 1943, als „erstes Opfer Hitlerdeutschlands“ lange vor der Verantwortung gedrückt und diese Haltung, welche die Niedertracht der NS-Zeit perfekt fortsetzte, erst mit der Wende nach der Waldheim-Debatte eher widerstrebend

⁴¹ Klaus Hödl, *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*, Wien-Köln 1994; Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), *Zwischen Ost und West. Galizische Juden in Wien*, Wien 2000; Harriet Pass Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna 1918–1938*, Bloomington-Indianapolis 1991.

⁴² Raul Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*. Bd. 1–3, Frankfurt am Main 1994; Wolfgang Benz (Hg.), *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*, Berlin 1999; Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden 1933–1945*, München 2013; Götz Aly, *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Frankfurt am Main 2011; Jonny Moser, *Die Judenverfolgung in Österreich 1938–1945*, Wien 1966, Albert Lichtblau, *Integration* (s. Anm. 25), 519–536.

⁴³ Wolfgang Benz (Hg.), *Rechtsextremismus in Deutschland*, Frankfurt am Main 1994; ders./Ute Benz, *Deutschland, deine Kinder*, München 2001; Heinz P. Wassermann (Hg.), *Naziland Österreich!? Antisemitismus in Österreich nach 1945*, Innsbruck-Wien 2002.

und auf Druck der EU aufgegeben.⁴⁴ In den Ländern des ehemaligen Ostblocks ist man erst jetzt vorsichtig bereit, neben den eigenen nationalen Opfern den Völkermord an den Juden anzuerkennen. Dass am 26. Oktober 2014 das erste polnische Holocaust-Museum in Warschau eröffnet wurde, leitet vielleicht eine Wende ein. Der Antisemitismus in den ehemals kommunistischen Staaten speist sich aus vielerlei alten Quellen und ist bis heute Unterton bei angeblich rein politischen oder wirtschaftlichen Gerichtsprozessen.

Allen Nachfolgestaaten von NS-Regimen, auch Österreich, ist gemeinsam, dass die aktive, billigende oder nutznießende Täterschaft bis heute nicht vorbehaltlos eingestanden wird. Folglich muss sich die nun schon vierte Generation, bewusst oder unbewusst, mit diesem belastenden Erbe der Verdrängung und Verleugnung auseinandersetzen. Dem deutschen Psychiater Jürgen Müller-Hohagen zufolge sind alle Bewohner von NS-Ländern, die nicht mit den bedrohten Juden und anderen Verfolgten das Land verließen, „Ermöglicher“, müssen eine Mittäterschaft passiver Unter-

stützung eingestehen.⁴⁵ Dies scheint mir ein ehrlicher Ansatz, sich mit der eigenen Familiengeschichte auseinanderzusetzen.

Das jüdische Leben nach der Schoah war und ist von Traumatisierung, Unsicherheit und berechtigter Zukunftssorge geprägt. In Österreich führte das „Auf den Koffern-Sitzen“ in den 1970er-Jahren zum Ausverkauf eigener Kulturgüter und Archivalien, um deren Wiedererlangung man sich intensiv bemüht. Von einstigen Großgemeinden, etwa Wien mit 170.000 Mitgliedern, blieb ein „Rest der Entronnenen, *Scherit ha-Pleta*“ (Jes 10,20), hier 7.000 bis 10.000 Menschen.⁴⁶ Sie haben mannigfaltige Herausforderungen zu meistern. Zwar führte in Wien in den 1970er-Jahren die Einwanderung aus der Sowjetunion zu einem gewissen Pluralismus. Im Vorstand der Einheitsgemeinde sind unterschiedliche Gruppen vertreten, und die Vielfalt zeigt sich auch in zwei sefardischen Synagogen (beide in Wien 2, Tempelgasse) und einigen Religions- und Kulturvereinen. Doch die demografische Zukunft scheint trist, wenn sich die Gemeinde nicht durch Immigration erheblich vergrößert.⁴⁷ Dies

⁴⁴ Brigitte Bailer, Wiedergutmachung kein Thema. Österreich und die Opfer des Nationalsozialismus, Wien 1993; Robert Knight (Hg.), „Ich bin dafür die Sache in die Länge zu ziehen.“ Die Wortprotokolle der österreichischen Bundesregierung von 1945 bis 1952 und die Entschädigung der Juden, Frankfurt am Main 1982; Heidemarie Uhl, Zwischen Versöhnung und Verstörung. Eine Kontroverse um Österreichs historische Identität fünfzig Jahre nach dem „Anschluß“, Wien-Köln 1992; dies., Das „erste Opfer“. Der österreichische Opfermythos und seine Transformationen in der Zweiten Republik, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP), Heft 1/2001, 93–108. Online: http://www.demokratiezentrum.org/fileadmin/media/pdf/uhl_opfer.pdf, 10 [Abruf: 22.12.2014].

⁴⁵ Jürgen Müller-Hohagen, Geschichte in uns, München 1994; ders., Verleugnet, verdrängt, verschwiegen. Seelische Nachwirkungen der NS-Zeit und Wege zu ihrer Überwindung, München 2005; Ruth Wodak / Peter Nowak u. a., „Wir sind alle unschuldige Täter!“, Frankfurt am Main 1990.

⁴⁶ Jonny Moser, Demographie der jüdischen Bevölkerung Österreichs 1938–1945 (Schriftenreihe des DÖW zur Geschichte der NS-Gewaltverbrechen 5), Wien 1999; ders., Österreich, in: Wolfgang Benz (Hg.), Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus, München 1991, 67–93.

⁴⁷ Evelyn Adunka, Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute, Berlin-Wien 2000; Alexander Friedmann u. a., Eine neue Heimat? Jüdische Emigrantinnen und Emigranten aus der Sowjetunion, Wien 1993.

gilt umso mehr für die kleinen IKG in Salzburg, Graz, Linz und Innsbruck.

Jüdische Gemeinden in Deutschland haben zwar nicht das Problem drohenden Aussterbens, doch waren die von den Lagern der „Displaced Persons“ Verbliebenen ihren Gewissensbissen und den Fragen der Ausgewanderten ausgesetzt, wie man denn im „Land der Täter“ als Jude leben könne.⁴⁸ Nicht zufällig heißt die 1950 gegründete Dachorganisation „Zentralrat der Juden in Deutschland“ und nicht etwa „Zentralrat der deutschen Juden“. Dazu kommt der realistische Eindruck, dass sich bei gut einem Viertel der Bevölkerung Deutschlands und Österreichs bei leichtem Kratzen an der Oberfläche der alte Antisemitismus zeigt, im Wahlverhalten und immer wieder in Grabsteinschändungen und Tötlichkeiten. Kameras und Wachposten vor jüdischen Einrichtungen sprechen für sich.

Seit 1990 stellt die durch „Kontingentflüchtlinge“ aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion verursachte neue Zusammensetzung jüdische Gemeinden Deutschlands vor große Herausforderungen. Die jüdische Bevölkerung stieg von 30.000 auf über 107.000 Menschen in 108 Gemeinden an, die größtenteils aber keinen Bezug zum Judentum haben. Wie in Wien, wo die verklärte, touristisch einträgliche „jüdische Kultur des Fin-de-siècle“ nur noch in epigonenhaften Spuren existiert, ist die in den 1930er-Jahren signifikante deutsch-jüdische Kultur kaum mehr wahrnehmbar. Allerdings entsteht Neues: Rabbiner, die Russisch sprechen und an reformierten Rabbinerakademien ausgebildet wurden, versuchen einen *Minhag*, einen Ritus und

Brauch zu kreieren, welcher der bunten Zusammensetzung ihrer Gemeinde Rechnung trägt. Hebräische Gebete in Transkription, eine russische *Chasanit* (Kantorin) singt vor, und nach dem Gottesdienst wird Borschtsch verspeist und man singt russische Lieder.

Der Großteil der Neueinwanderer ist allerdings weder in der jüdischen Gemeinde noch in der deutschen Gesellschaft integriert. Alteingesessene beklagen den Verlust von Tradition und Kultur, dies sei nicht mehr „ihre“ Gemeinde, hört man zuweilen.⁴⁹ Die Zukunft wird zeigen, ob ein neues deutsches bzw. österreichisches Judentum gelingt, oder ob religiöse Gruppen in Parallelgesellschaften nebeneinander leben. Hoffnungsvoll stimmen die in den letzten zwanzig Jahren errichteten sozialen Einrichtungen, Kindergärten, Altersheime, Berufsbildungszentren und Sportclubs. Man investiert in die Zukunft, aber die jungen Erwachsenen nützen sie kaum, zu klein ist der Heiratsmarkt. Allerdings lässt sich seit einiger Zeit in Berlin ein interessantes Phänomen feststellen: Junge Israelis, besonders Kunstschaffende, Intellektuelle und politisch-kritische Freigeister, ziehen in die Stadt, derzeit etwa 20.000. Oft sind sie Nachkommen von in der NS-Zeit vertriebenen Juden und Jüdinnen, die sich in Deutschland nun sicherer und freier fühlen als in Israel.⁵⁰ Auch in Wien nimmt die Zahl junger Jüdinnen und Juden zu, welche die Staatsbürgerschaft annehmen, bei aller kritischen Distanz zu dem Land, das ihre Großeltern vertrieben oder ermordet hat. Mögen diese neuen Heimkehrer zahlreich sein! Sie würden nicht nur die jüdischen

⁴⁸ Micha Brumlik, *Kein Weg als Deutscher und Jude*, München 2000; Moshe Zuckermann, *Israel – Deutschland – Israel. Reflexion eines Heimatlosen*, Wien 2006.

⁴⁹ Willi Jasper u. a. (Hg.), *Russische Juden in Deutschland*, Weinheim 1996.

⁵⁰ Alexander Jungmann, *Jüdisches Leben in Berlin*, Bielefeld 2007.

Gemeinden vor dem Aussterben bewahren, sondern auch allein durch ihre Anwesenheit ein Verleugnen der Vergangenheit unmöglich machen. Dazu braucht es aber eine Gesellschaft, die diese Neu-Heimkehrer basierend auf Wissen und Einsicht willkommen heißt und sie als bereichernd für das soziale und kulturelle Leben sieht. Ich hoffe, dass die nunmehr dritte und vierte Generation der „Ermöglicher“ reif für diese Offenheit ist – die Berufung von Matti Bunzl zum Direktor des Wien Museums ist als positives Zeichen zu werten.

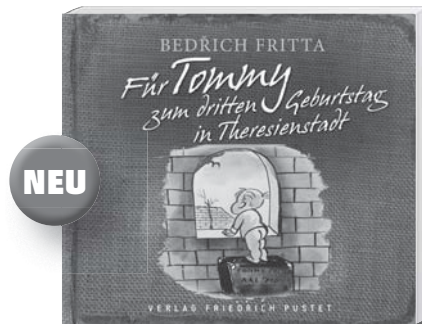
Die Autorin: Studium der Geschichte und Judaistik in Wien und Berlin, Promotion

1998 über die jüdische Gemeinde Wiener Neustadt im Spätmittelalter; seit 1988 am Institut für jüdische Geschichte Österreichs, seit 2004 dessen Direktorin; Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Sozialgeschichte der Juden im Spätmittelalter; jüdische Geschichte Österreichs; 2002–2003: Charlotte-Bühler-Habitationsstipendium des FWF mit dem Projekt: Die jüdische Frau im Spätmittelalter; 2008–2010 Leiterin des Conex II-Projekts Geschäftsleben und Frauenrechte; 2007 Lehrbefugnis für Österreichische Geschichte; Leiterin des Projekts „Hebräische Fragmente in österreichischen Bibliotheken“ (www.hebraica.at); Publikationen unter: <http://www.injoest.ac.at/de/institut/mitarbeiterinnen/mitarbeiterinnen.html>.

Ein einzigartiges Zeitdokument

Bedřich Fritta
Für Tommy
zum dritten Geburtstag
in Theresienstadt

Herausgegeben von Walter Koschmal
in Kooperation mit dem Europaeum
der Universität Regensburg
128 S., durchg. farb. bebildert
Hardcover, ISBN 978-3-7917-2685-4
€ (D) 24,95 / €€ (A) 25,70



Bedřich Fritta (1906–1944) war tschechisch-jüdischer Grafiker und Karikaturist. Bevor er 1944 deportiert wurde und infolgedessen verstarb, gelang es ihm, einige seiner Zeichnungen zu verstecken, darunter ein Buch, das er für seinen Sohn gemalt hatte. 1945 konnten seine Werke von einem Freund geborgen werden, der auch Frittas Sohn adoptierte. Ein einzigartiges Zeitdokument mit einer berührenden Geschichte.

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Rudolf Englert

Die Vorstellung von einem guten Religionslehrer wandelt sich

Was macht eigentlich einen guten Religionslehrer/eine gute Religionslehrerin aus? Diese Frage hat im Lauf der Zeit sehr unterschiedliche Antworten erfahren.¹ Das Verständnis dessen, wie ein Religionslehrer/eine Religionslehrerin sein und was er/sie können, wissen, wollen und tun sollte, unterliegt offensichtlich einem beständigen Wandel. Aktuell im Lehrberuf Tätige sind nicht die ersten, die diesem Wandel ausgesetzt sind, und auch nicht die ersten, die seine Dynamik mit wohl eher gemischten Gefühlen erleben.

Die Frage ist: Wie sehen Aufgabe und Rolle eines Religionslehrers/einer Religionslehrerin heute aus? Inwiefern sind hier aktuell Veränderungen festzustellen? Und in welche Richtung zeigt der Wandel?

1 Unterschiedliche Statements zu Person und Aufgabe des Religionslehrers

Zunächst möchte ich zwei Statements zu der Frage präsentieren: Wie sollte ein Religionslehrer bzw. eine Religionslehrerin heute sein? Und über welche Kompetenzen muss er/sie verfügen, wenn er/sie unter den heute gegebenen Bedingungen zurechtkommen können soll? Was muss er/sie können, um das religiöse Bildungspotenzial seiner/ihrer Schüler/innen so gut wie möglich zur Entfaltung zu bringen?

Das *erste Statement* kommt von einem Berufsanfänger. Er ist 26 Jahre alt und hat gerade sein Referendariat abgeschlossen.

Der junge Mann hat seine Perspektive auf den guten Religionslehrer in Gestalt von vier Anforderungen formuliert. Diese lauten:

1. Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt! (1. Petr 3,15). Religionslehrerinnen und Religionslehrer müssen in einer pluralen Gesellschaft authentische und ehrliche Zeugen eines gelebten Glaubens sein. Auch Zeugen mit Zweifeln und Vorbehalten sind ehrlich und authentisch. Sie können Schülerinnen und Schüler anregen, über ihren eigenen Glauben nachzudenken und ehrliche Antworten auf aufkommende eigene Fragen zu finden.

2. Fürchtet euch nicht, denn ich verkünde euch eine große Freude (Lk 2,10). Religionslehrerinnen und Religionslehrer müssen Lust am Unterricht und dem besonderen Klima eines Religionsunterrichts haben, der mehr ist als Mandalamalen, Filmgucken und Reden. Sie müssen stets in der Freude unterrichten, die sie bei ihren Schülerinnen und Schülern hervorrufen möchten.

3. Bleibt in ihm verwurzelt und auf ihm begründet und haltet an dem Glauben fest, in dem ihr unterrichtet wurdet (Kol 2,7). Religionslehrerinnen und Religions-

¹ Vgl. dazu Martin Rothgangel, Der gute Religionslehrer/die gute Religionslehrerin im Spiegel religionsdidaktischer Konzepte und Ansätze, in: Rita Burrichter u. a., Professionell Religion unterrichten. Ein Arbeitsbuch (Religionspädagogik innovativ 2), Stuttgart 2012, 33–51.

lehrer müssen solide theologisch und pädagogisch ausgebildet sein. Sie müssen auskunftsfähig in ihrer eigenen Religion und positiv unterscheidungsfähig gegenüber den vielfältigen Angeboten anderer Werteorientierungen sein, damit sie Schülerinnen und Schülern eine Orientierungs- und Unterscheidungshilfe in einer pluralen Gesellschaft sein können.

4. *Die aber, die dem Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft, sie bekommen Flügel wie Adler (Jes 40,31).* Religionslehrerinnen und Religionslehrer müssen vor dem Hintergrund der sich stetig verändernden gesellschaftlichen Situation neugierig bleiben und neue Perspektiven wagen, damit sie den Kontakt zur Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler nicht verlieren und ihnen zeitgemäße unterrichtliche Angebote machen können, die zur eigenen Positionierung herausfordern.²

Bemerkenswert an den hier zusammengestellten Anforderungen ist zunächst einmal, dass ihr Autor sie ausdrücklich als biblisch inspiriert ausweist. Damit stellt er heraus, dass der Religionslehrer/die Religionslehrerin seine/ihre Aufgabe aus den Impulsen christlichen Glaubens heraus verstehen solle. Er/Sie wird damit nicht in erster Linie als professioneller/professionelle Dienstleister/Dienstleisterin gesehen, sondern wesentlich als Zeuge/Zeugin für die Lebendigkeit und Aktualität christlichen Glaubens.

Was in diesem Statement anschließend im Einzelnen angesprochen wird, ist aber durchaus fach- und praxisbezogen: 1. *Authentische Glaubenszeugenschaft*, die auch die Fähigkeit zum Umgang mit eigenen Glaubenszweifeln einschließt; 2. *Freude*

am Fach, an seinem besonderen Anliegen und seiner besonderen Atmosphäre; 3. *religiöse Auskunftsfähigkeit* in einer Situation weltanschaulicher Pluralität und 4. ein nicht nachlassendes Bemühen um die *Nähe zur Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler*.

Das zweite Statement ist das eines langjährigen Hauptschullehrers und Fachleiters. Der erfahrene Lehrer hat seinen Anforderungskatalog mit der Überschrift versehen „Religionslehrer 2015“:

Meine [...] Schülerinnen und Schüler [...] haben kaum noch Wissen, geschweige denn Erfahrung mit Religion. [...] Meine Reaktion:

Punkt 1: Ich will die Schülerinnen und Schüler *neugierig* machen auf Religion. – Dazu muss ich selber ein „glaubwürdiger Zeuge“ sein. Ich muss meine klare Position zum Glauben haben. Wenn ich gefragt werde, ob ich denn wirklich auch privat bete, erziele ich großes, echtes, würdigendes Erstaunen, wenn ich sage: „Ja, morgens im Bett danke ich, dass ich gesund erwacht bin und bitte um den Segen für meine Lieben. Und abends im Bett danke ich für den Tag und alles, was gut gelaufen ist.“ [...]

Punkt 2: Ich arbeite *performativ*. Dazu bringe ich die Schülerinnen und Schüler in Kontakt mit gelebter Religion, sodass sie erkennen: Religion ist nicht nur für alte Leute und Spinner, sondern für ganz normale Menschen. Ich lade Priester ein, eine Nonne, gehe ins Kloster, in Kirchen, in den Dom, besuche ein nahegelegenes Friedensdorf, kurzum: ich gehe dorthin, wo Glaube gelebt wird. Und die Reaktion der Schülerinnen und Schüler ist erstaunlich: Sie würdigen

² Ich danke Herrn Volker Glunz, dass er mir sein Statement für diese Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat.

die für sie seltsam lebenden Menschen und das ist – finde ich – ganz viel wert.

Punkt 3: Ich muss einen *guten Draht* zu den Schülerinnen und Schülern haben (sollte eigentlich jeder Lehrer/jede Lehrerin haben) und muss sie so mögen, wie sie sind, auch wenn ich ihr Verhalten nicht immer akzeptiere. Wenn die Schülerinnen und Schüler spüren, dass ich mich echt für sie interessiere, ihnen helfe, beistehe, [...], dann ist das besonders als Religionslehrer enorm wichtig und macht mich glaubhaft. Es gibt viele nicht-Reli-Lehrer, die ihre Schülerinnen und Schüler auch mögen. Aber der Reli-Lehrer sollte diese *gelebte Nächstenliebe* besonders verkörpern. [...]

Punkt 4: *Transkonfessionelle Suche im Religionsunterricht*. An Schulen, in denen viele Konfessionen vertreten sind, erlebe ich, dass diese vielen Konfessionen im Religionsunterricht sitzen und gemeinsam die großen Fragen des Menschseins angehen und aus den Blickwinkeln des Christentums, Islam, Hinduismus usw. nach Antworten suchen. Ich finde einen solchen transkonfessionellen Ansatz äußerst reizvoll. Dazu muss man aber ein großes Wissensspektrum abdecken und sich darüber klar sein, dass man wirkliche Erfahrungen in den anderen Religionen kaum hat.³

Das Stichwort, das sich durch dieses Statement wie ein Leitmotiv hindurchzieht, ist „Öffnung des Religionsunterrichts“: 1. eine Öffnung auf die Person der Lehrerin/des Lehrers hin, die/der sich kenntlich macht, die/der ganz offen von sich selbst spricht und auch von ihrer/seiner ganz persönlichen Art, den Glauben zu leben. 2. eine Öffnung auf real gelebte Religion hin; im Sinne einer „performativen Religionsdidaktik“⁴: also über Religion nicht nur reden, sondern sie in sinnenfälliger Gestalt und am besten vor Ort kennenlernen und ihr in konkreten Menschen begegnen; sowie schließlich 3. eine Öffnung auf andere Konfessionen und Religionen und auf die Erfahrung hin, dass die großen Fragen des Menschseins den Angehörigen aller Religionen gemeinsam sind.

Im Unterschied zum ersten Statement spricht hier ein Lehrer mit vielfältiger Erfahrung, gerade auch in schwierigen Lernsituationen. Er weiß ziemlich genau, was von ihm in den offiziellen Verlautbarungen zu Person und Aufgabe des Religionslehrers alles gefordert wird;⁵ er sieht in Anbetracht seiner konkreten Schülerschaft aber auch sehr deutlich die Grenzen seiner Möglichkeiten. Und er hat in diesem Spannungsfeld seinen persönlichen Weg

³ Ich danke Herrn Frank Troue für diese Formulierung seiner persönlichen Erfahrungen. Zur religionsdidaktischen Arbeit von Frank Troue vgl. auch: *Frank Troue*, 44 plus 4 Methoden der Bibelarbeit, München 2013.

⁴ Vgl. *Hans Mendl*, Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht, München 2008; kritisch dazu: *Burkard Porzelt*, Performativer Religionsunterricht. Fluch oder Segen für die Zukunft religiöser Bildung an der Schule?, in: *Stefan Altmeyer / Gottfried Bitter / Joachim Theis* (Hg.), Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele (Praktische Theologie heute 132), Stuttgart 2013, 181–194.

⁵ Vgl. dazu die nach wie vor sehr interessanten Ausführungen im einschlägigen Beschluss der Würzburger Synode (1974): *Ludwig Bertsch* u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. u. a. 1976, 123–152; hier insbesondere 147 f.; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, Bonn 1996, insbesondere 81–86; zur Aufgabe des Religionsunterrichts insgesamt: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, Bonn 2005.

gefunden. Dieser Weg ist sicherlich sehr individuell und spart manche Sehenswürdigkeiten aus, die sich im Religionsunterricht auch noch zeigen ließen, aber er hat sich in der Praxis dieses Lehrers offensichtlich bewährt.

Die beiden Stellungnahmen lassen durchaus unterschiedliche Perspektiven auf die Person der Religionslehrerin/des Religionslehrers und ihre/seine Aufgabe erkennen. Sie zeigen vielleicht auch eine gewisse berufsbiografische Entwicklungsrichtung: von einem sehr anspruchsvollen, aber auch sehr hochgestimmten Anforderungsprofil in Richtung eines durch die Praxis zurechtgerückten und den eigenen Arbeitsbedingungen angepassten pragmatischen Konzepts.

2 Veränderungen im Selbstverständnis und im Aufgabenverständnis der Religionslehrerin/des Religionslehrers

In einem nächsten Schritt möchte ich diese beiden Perspektiven auf die Aufgabe der Religionslehrerin/des Religionslehrers in einen etwas größeren Zusammenhang hineinstellen und fragen: Welche aktuellen Veränderungen sind im Aufgabenverständnis der Religionslehrerin/des Religionslehrers festzustellen? Inwiefern hat sich das Bild der Religionslehrerin/des Religionslehrers verändert? Und wie sind diese Veränderungen einzuschätzen und zu beurteilen?

2.1 Von der lokalen Autorität zum legitimationspflichtigen Animateur – Der Wandel der gesellschaftlichen Stellung der Religionslehrerin/des Religionslehrers

Eine Lehrerin/ein Lehrer ist für das Gelingen ihres/seines Bemühens auf vielerlei Voraussetzungen angewiesen. Sie/Er ist, das sehen wir heute erheblich deutlicher als früher, nicht einfach das pädagogische Genie, das selbst in einem Kohlenkeller Menschen für das Verständnis der Photosynthese begeistern kann, sondern sie/er ist ein Faktor in einem oft sehr komplizierten Geflecht vieler Faktoren.⁶ Wenn die Schülerinnen und Schüler bis in den frühen Morgen auf einer Party waren, werden sie sich an diesem Tag auch von einem Genie nicht mehr zu kognitiven Großtaten motivieren lassen. Das gilt aber auch grundsätzlich: Wo Kinder im familiären und sozialen Umfeld nicht mehr lernen, aufeinander zu hören, Regeln einzuhalten, anderen respektvoll zu begegnen, sprachliche Herabsetzungen und diffamierende Äußerungen zu unterlassen, kann die Schule als formale Bildungseinrichtung dies nicht im Alleingang richten. Dann sind Störungen auch in der Lehrer-Schüler-Beziehung vorprogrammiert und daher eben nicht einfach nur die Schwierigkeiten einzelner Lehrerinnen/Lehrer, sondern vor allem Folgen des in unserer Gesellschaft herrschenden sozialen Umgangsstils. Aber nicht nur die Entwicklung sozialer, auch die Entwicklung fachlicher Kompetenzen ist auf ein gesellschaftliches Umfeld angewiesen, in dem diese Kompetenzen eine entsprechen-

⁶ Hans-Georg Ziebertz, Wer initiiert religiöse Lernprozesse? – Rolle und Person der Religionslehrerinnen und -lehrer, in: Georg Hilger / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2010, insbesondere 207–212.

de Resonanz finden. Wie soll Kindern Lesekompetenz vermittelt werden, wenn diese in ihrem Umfeld erleben, dass *minimal messages* auf sozialen Netzwerken für die Kommunikation mit anderen anscheinend völlig ausreichen? Wie soll die Schule für den Erwerb von Kompetenzen motivieren, wenn diese in der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler keine Wertschätzung erfahren?

Dass sie/er auf Voraussetzungen angewiesen ist, die sie/er nur zu einem Teil selbst schaffen kann, gilt für die Vertreterin/den Vertreter eines „weichen Faches“ wie des Religionsunterrichtes ganz besonders. Ihre/Seine Arbeitsmöglichkeiten hängen auch an der Akzeptanz des Faches durch die Schulbehörde, die Schulleitung, das Kollegium, die Elternschaft und eben vor allem die Schülerinnen und Schüler. Für diese Akzeptanz kann die Religionslehrerin/der Religionslehrer natürlich selbst etwas tun, aber sie/er kann sie nicht im Alleingang schaffen. Wenn zum Beispiel ein hoher kirchlicher Repräsentant den christlichen Glauben durch haarsträubende Äußerungen in Misskredit bringt, ist die Aufgabe der Religionslehrerin/des Religionslehrers wieder einmal ein bisschen schwieriger geworden. Aber auch umgekehrt: Ein Papst, der frischen Wind entfacht und bis ins letzte Domkapitel bläst, verschafft Glaube und Kirche zusätzliche Sympathien und hilft damit auch dem Religionsunterricht. Und wenn die Theologie ihre Deutungshoheit im Bereich religiöser Fragen verliert und Religion zum Spielfeld „wildes Denkens“ wird, verändert dies

auch die Situation der Religionslehrerin/des Religionslehrers. Dass so etwas wie Theologie Heranwachsenden helfen kann, sich einen Reim auf ihr Leben zu machen, ist dann nicht leicht zu zeigen – erst recht, wenn die Theologie so kompliziert daherkommt, wie es häufig der Fall ist.

Die Religionslehrerin/der Religionslehrer ist also, selbst wenn sie/er sich vielleicht häufig als eine Art Einzelkämpferin/ Einzelkämpfer empfindet, ein Akteur in einem umfassenderen Geflecht gesellschaftlicher, kirchlicher und bildungspolitischer Einflussfaktoren. Wenn man diese Perspektive einnimmt, zeigt sich ein unübersehbarer Autoritätsverlust von Kirche und Theologie. Infolgedessen ist die Stützung des Religionsunterrichts von außen, seine „Plausibilitätsstruktur“⁷, eher schwach. Auf der anderen Seite hat diese Entwicklung auch zur Folge, dass sich die Religionslehrerin/der Religionslehrer freier fühlen darf als vordem, und dass sie/er diese Freiheit im Umgang mit religiösen Fragen auch ihre/seine Schülerinnen/Schüler erfahren lassen kann.

2.2 Vom Glaubenszeugen zum Sachkundigen – Der Wandel im religionspädagogischen Selbstverständnis

Offizielle Verlautbarungen streichen heraus, dass die Schülerinnen/Schüler im katholischen Religionsunterricht den Glauben der Kirche aus einer Innenperspektive kennenlernen sollen.⁸ Sie sollen einen authentischen Zugang zu dem in der Kirche gelebten Glauben gewinnen können. Dabei

⁷ Vgl. Peter L. Berger / Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1977, 165–170.

⁸ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen (s. Anm. 5), 23f. Hier ist von einer „Teilnehmerperspektive“ die Rede (ebd., 24).

ist das Ziel gewiss nicht mehr, dass sich die Schülerinnen und Schüler diesen Glauben einfach 1:1 aneignen. Sie sollen vielmehr in kritischer Auseinandersetzung mit ihm ein eigenes Verständnis davon gewinnen, was im Leben wichtig ist, wofür sich zu leben lohnt und welche Hoffnungen sich mit anderen teilen lassen.

Die Umsetzbarkeit dieses Programms hängt mittlerweile allerdings vor allem an der Person der Religionslehrerin/des Religionslehrers. Sie/er soll als Zeugin/Zeuge dieses Glaubens erfahren werden können. Wobei das Stichwort „Glaubenszeugin/Glaubenszeuge“ gewiss nicht so zu verstehen ist, als solle die Lehrerin/der Lehrer in ihrer/seiner Person so etwas wie eine vollumfängliche Repräsentation christlich-kirchlichen Glaubens darstellen. Vielmehr wird von ihr/ihm erwartet, dass sie/er, in welcher individuellen Gebrochenheit auch immer, für die persönliche Bedeutung dieses Glaubens einsteht.⁹

Doch auch mit diesem Anspruch tun sich Religionslehrerinnen und -lehrer oft schwer. Zwar ist ihnen die Auseinandersetzung mit persönlichen Glaubensfragen vielleicht grundsätzlich wichtig. Aber mit ihrer Kirche und etlichen ihrer Lehren können sich viele doch nur sehr eingeschränkt identifizieren.¹⁰ Auch die Teilnahme am kirchlichen Leben ist keine selbstverständliche Komponente ihrer beruflichen Identität mehr.

Vor diesem Hintergrund wollen sie sich auch für eine Glaubens-Zeugenschaft nicht ohne weiteres in Anspruch nehmen lassen.¹¹

Hier hat sich ganz ohne Frage etwas geändert. Als unsere Essener Forschungsgruppe Ende der 1990er-Jahre eine Untersuchung zur Situation der Religionslehrerinnen und -lehrer an Grundschulen durchführte, waren gerade die älteren der von uns damals befragten Lehrerinnen und Lehrer oftmals sehr selbstverständlich auch die Stützen der Katechese und anderer gemeindlicher Aktivitäten.¹² Diese Selbstverständlichkeit, mit der man sich als Religionslehrerin/Religionslehrer über die Schule hinaus religiös und kirchlich in Dienst nehmen ließ, ist heute nicht mehr gegeben. Die Religionslehrerinnen und -lehrer verstehen sich mittlerweile viel stärker als professionelle Akteure mit einem klar abgegrenzten schulischen Bildungsauftrag.

In Verbindung mit anderen Entwicklungen hat dies zur Folge, dass so etwas wie das persönliche Glaubenszeugnis aus dem Religionsunterricht weitgehend zu verschwinden scheint. Im Rahmen einer aktuellen Studie zu „Innenansichten des Religionsunterrichts“ wurden über einhundert Religionsstunden videografisch aufgezeichnet. In so gut wie keiner von ihnen ließ sich so etwas wie ein persönli-

⁹ So sinngemäß schon der einschlägige Würzburger Synodenbeschluss: Vgl. *Ludwig Bertsch* u. a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (s. Anm. 5), 147 f.

¹⁰ Vgl. dazu etwa die Befunde einer unter Lehramtsanwärterinnen und -wärtern durchgeführten Untersuchung: *Rudolf Englert* u. a., *Innenansichten des Referendariats. Wie erleben angehende Religionslehrer/innen an Grundschulen ihren Vorbereitungsdienst? Eine empirische Untersuchung zur Entwicklung (religions)pädagogischer Handlungskompetenz*, Münster 2006, 123 f.

¹¹ Vgl. dazu *Rita Burrichter*, *Zwischen Schule und Kirche – Rahmenbedingungen und Selbstverständnis von Religionslehrkräften im Horizont des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts*, in: *dies.* u. a., *Professionell Religion unterrichten* (s. Anm. 1), 57 f.

¹² Vgl. *Rudolf Englert / Ralph Güth* (Hg.), *„Kinder zum Nachdenken bringen“*. Eine empirische Untersuchung zu Situation und Profil katholischen Religionsunterrichts an Grundschulen, Stuttgart 1999, 35–39.

ches Glaubenszeugnis konstatieren.¹³ Das mag, wie die zwei eingangs angeführten Statements zeigen, anderswo noch anders aussehen, aber die Gesamttendenz scheint mir sehr deutlich zu sein: Die Bedeutung der Religionslehrerin/des Religionslehrers als einer Glaubenszeugin/eines Glaubenszeugen tritt hinter andere Funktionen zurück.

Es geht bei solchen Beobachtungen nicht darum, Verluste zu beklagen, sondern einen Wandel sichtbar zu machen. Es geht nicht in erster Linie darum festzustellen, dass heutige Religionslehrerinnen und -lehrer einem überkommenen Anforderungsmodell immer weniger noch entsprechen – dass sie dies nicht mehr sind und jenes nicht mehr tun. Es geht vor allem darum zu erkennen, was an die Stelle des alten Anforderungsmodells an Neuem getreten ist. Und hier scheint mir ein Punkt sehr klar zu sein: Der Religionsunterricht wird zunehmend sachkundlicher.¹⁴

„Sachkundlicher“ heißt: Es wird im Religionsunterricht mehr und mehr über Religion *informiert*, und zwar über Religion in unterschiedlichster Gestalt; das Ziel, sich speziell mit dem Anspruch des *christlichen* Glaubens auseinanderzusetzen und daraus für die Orientierung des eigenen Lebens zu lernen, verliert demgegenüber an Bedeu-

tung. In der angelsächsischen Diskussion spricht man im Zusammenhang mit einem sachkundlichen Religionsunterricht nicht von einem „*learning from*“, sondern von einem „*learning about religion*“. Ein solcher Religionsunterricht gewinnt an Breite, aber er verliert an Tiefe. In diesem Kontext ist die Religionslehrerin/der Religionslehrer nicht mehr die Zeugin/der Zeuge eines bestimmten Glaubens, sondern eher eine Art Fremdenführer. Dieser braucht sich nicht mehr unter den Anspruch zu stellen, die Lebensrelevanz dessen, was er zeigt, zu erschließen (Plausibilisierungsfunktion). Er kann sich vielmehr darauf beschränken, mit Göttern und Bräuchen, Kulturen und Heiligtümern, Überzeugungen und Einstellungen bekannt zu machen, von denen man weiß, dass sie *anderen* etwas bedeuten (Präsentationsfunktion). Da gibt es vieles zu sehen, Seltsames zu entdecken, Analoges zu vergleichen (klassisch: heilige Räume, heilige Zeiten, heilige Schriften) und die Lehrerin/der Lehrer kann ganz zuversichtlich sein, dass am Ende für jeden und jede irgendetwas dabei war. Schon heute wird auch die Tradition christlichen Glaubens (in einem konfessionellen Religionsunterricht) vielfach nicht mehr anders als eine „Fremdreligion“ behandelt. Es ist klar, dass dies auch für das Rollenverständ-

¹³ Vgl. Rudolf Englert / Elisabeth Hennecke / Markus Kämmerling, Innenansichten des Religionsunterrichts, München 2014, insbesondere 113. Lehrerinnen und Lehrer, die mit diesem Befund konfrontiert wurden, haben darauf hingewiesen, dass allein schon das Wissen darum, dass der fragliche Unterricht aufgezeichnet und analysiert würde, auf deren Seite dazu geführt haben mag, ein Glaubenszeugnis nicht zu riskieren; oder auch, dass eine Situation von jener Intimität, in der ein Glaubenszeugnis seinen angemessenen Ort hätte, eben wegen der möglicherweise doch als störend empfundenen Eindringlinge (der beiden die Aufzeichnung durchführenden Mitglieder des Forschungsteams) vielleicht gar nicht erst entstanden sei. Unser Forschungsteam hat versucht, solche Verzerrungseffekte möglichst zu minimieren; ganz ausschließen lassen sie sich aber sicherlich nicht.

¹⁴ Vgl. dazu Rudolf Englert, Wird aus der Religionsdidaktik eine Sachkunde „Religion“? Eine auffällige Tendenz in der Entwicklung des Religionsunterrichts, in: ders. u. a. (Hg.), Religionspädagogik in der Transformationskrise. Ausblick auf die Zukunft religiöser Bildung (Jahrbuch der Religionspädagogik 30), Neukirchen-Vluyn 2014, 207–217.

nis von Religionslehrerinnen und -lehrern weitreichende Konsequenzen hat.

2.3 Vom theologischen Experten zum Moderator religiöser Lernprozesse – Der Wandel im unterrichtlichen Rollenverständnis

Der konfessionelle Religionsunterricht erhebt den Anspruch, die religiösen Suchbewegungen der Schülerinnen und Schüler durch eine Fachfrau oder einen Fachmann mit hohem Sachverstand zu begleiten. Doch es scheint, als sei mindestens die *theologische* Expertenschaft ein Punkt, der im Selbstverständnis heutiger Religionslehrerinnen und -lehrer keine so große Rolle mehr spielt.

Schon vor mehr als fünfzehn Jahren hat sich bei einer Untersuchung der Situation von Religionslehrerinnen und -lehrern an Grundschulen gezeigt: Die älteren Religionslehrerinnen und -lehrer hielten einen gut ausgebildeten theologischen Sachverstand für das Gelingen von Religionsunterricht für erheblich wichtiger als die jüngeren.¹⁵ Diese älteren Lehrerinnen und Lehrer sind mittlerweile pensioniert und es ist die Frage, wie sich der darauf folgende Generationenwechsel auf das Verständnis der Religionslehrerrolle in diesem Punkt ausgewirkt hat.

In den letzten Jahren aufgezeichnete Unterrichtsreihen zeigen Religionslehrerinnen und -lehrer, die weitgehend dem derzeit propagierten Lehrerideal entsprechen: dem Ideal eines sich im unterrichtlichen Prozess stark zurücknehmenden Moderators. Diese Lehrerinnen und Lehrer sind vor allem Arrangeure von Lernprozessen: sie laden die Schülerinnen und Schüler ein, sich – häufig in Formen offener Arbeit – mit verschiedenen Medien, Impulsen, Arbeitsaufgaben usw. auseinanderzusetzen. Das heißt, die Lehrerin/der Lehrer eröffnet eine Art Lernlandschaft und begleitet ansonsten die selbstständige Arbeit der Schülerinnen und Schüler.¹⁶ In ihrer/seiner Funktion als fachliche/fachlicher und vor allem als theologische/theologischer Expertin/Experte tritt die Lehrerin/der Lehrer dabei weitgehend zurück. Sie/er erschließt, erläutert, erklärt den Lerngegenstand nicht selbst, sondern bedient sich zu diesem Zweck vorzugsweise ausgewählter Medien.

Beispiel: Eine Unterrichtsreihe in einer zehnten Realschulklassse zum Thema „Tod“. Im Vordergrund stehen hier zunächst eher sachkundliche Annäherungen, zum Beispiel unterschiedliche mögliche Bestimmungen des Todeszeitpunktes oder die formalen Merkmale von Todesanzeigen. An einem bestimmten Punkt geht es

¹⁵ Vgl. Rudolf Englert / Ralph Güth (Hg.), „Kinder zum Nachdenken bringen“ (s. Anm. 12), 113; s. auch 103 ff.

¹⁶ Vgl. dazu auch die auf eine große Zahl unterrichtlicher Analysen gestützten Befunde des Erziehungswissenschaftlers Andreas Gruschka. Gruschka schreibt: „Der Lehrer moderiert eher die Lernprozesse, als dass er lehren würde. Er zeigt nicht, sondern lässt finden“ (*ders.*, Verstehen lehren. Ein Plädoyer für guten Unterricht, Stuttgart 2011, 68). Und an anderer Stelle: „Als läge über dem Unterricht ein Tabu des Zeigens, wird die vom Lehrenden auszugehende Erhellung, Erklärung und Verdichtung nicht mehr gegeben. Die Schüler müssen selbst daraufkommen. Das, was mit dem Vorgestellten den Schülern unklar bleibt, wird nicht als solches aufgegriffen und mit dem Wissen des Lehrenden aufgeklärt. Die Verweigerung des Zeigens bezieht sich gleichermaßen auf einen lehrerzentrierten wie einen schülerzentrierten Unterricht.“ (*ders.*, Unterrichten – eine pädagogische Theorie auf empirischer Basis, Opladen 2013, 280 f.)

dann aber auch um die Frage: Was ist eigentlich mit der Hoffnung der Christen über den Tod hinaus? Es handelt sich dabei zweifellos um ein im gegenwärtigen Glaubensbewusstsein besonderes heikles und mit vielen Unsicherheiten verbundenes Thema. Gerade deshalb könnte hier ein eigener Impuls oder ein eigenes Statement der Lehrerin/des Lehrers besonders sinnvoll sein. Die Lehrerin/der Lehrer entscheidet sich jedoch für eine in Einzelarbeit durchzuführende Internet-Recherche zu christlichen Jenseitsvorstellungen. Das ist gewiss eine durchaus vertretbare didaktische Entscheidung. Im Ganzen unserer Untersuchung ist sie aber eben auch sehr bezeichnend. Die Lehrerin/der Lehrer arrangiert und moderiert, aber sie/er hält sich sowohl mit seiner eigenen Expertise als auch und erst recht mit einem eigenen Glaubenszeugnis deutlich zurück.¹⁷

Eine solche Lehrerin/ein solcher Lehrer korrespondiert in vieler Hinsicht mit der in der Ausbildung heute stark vertretenen konstruktivistischen Didaktik. Sie/er entspricht allerdings nicht dem Lehrertypus, der, jedenfalls nach Ausweis der bekannten Hattie-Studie, als besonders lernförderlich gelten kann. Aus empirischer Sicht, so Hattie, sei nämlich eben nicht der Typ des Moderators besonders wirksam, sondern der Typ des „Regisseurs“¹⁸, also einer Lehrerin/eines Lehrers, der aktiv und erkennbar Verantwortung für das Verstehen und die fachliche Entwicklung seiner Schülerinnen und Schüler über-

nimmt. In solchen Lehrerinnen/Lehrern können Heranwachsende ein überzeugendes Modell fachlicher Kompetenz erleben, in diesem Fall ein überzeugendes Modell des kompetenten Umgangs mit religiösen Fragen. Vielleicht begegnen sie dabei auch einem Vor-Bild für intellektuelle Neugier, für zähen Klärungswillen, für den Umgang mit letztlich unlösbaren Fragen, unter Umständen auch für die menschliche Weisheit, die sich aus der Beschäftigung mit religiösen Traditionen gewinnen lässt. Oft springt der Funke der Begeisterung für ein Fach gerade da über, wo eine Lehrerin/ein Lehrer erkennbar Freude daran hat, Novizen in die Geheimnisse ihres/seines Sachgebietes einzuweihen; im Sinne des bekannten Wortes: Lehren heißt auch: „zeigen, was man liebt“¹⁹.

Bei allem Bemühen, den Wandel des Lehrerbildes nüchtern darzustellen und von vorschnellen Bewertungen freizuhalten: Hier zeigen sich meines Erachtens Tendenzen, die im erziehungswissenschaftlichen und auch im fachdidaktischen Diskurs – viel stärker als es bislang geschehen ist – genauer betrachtet und auch kritisch analysiert werden müssten.

2.4 Vom Verkünder des Glaubens zum Vermittler von Werten – Der Wandel im religionsunterrichtlichen Aufgabenverständnis

In der schon verschiedentlich erwähnten Studie zur Situation der Grundschullehrer-

¹⁷ Zu einer ausführlicheren Analyse der entsprechenden Unterrichtsreihe vgl. *Rudolf Englert / Elisabeth Hennecke / Markus Kämmerling*, Innenansichten des Religionsunterrichts (s. Anm. 13), 209–218.

¹⁸ Vgl. *John Hattie*, Lernen sichtbar machen. Überarbeitete deutschsprachige Ausgabe von „Visible Learning“, Baltmannsweiler 2013, 31.

¹⁹ *Fulbert Steffensky*, Wie retten wir unsere Träume. Der Zusammenhang von Spiritualität und Gerechtigkeit (Vortragsmanuskript, Tagung der Landerziehungsheime, Heidelberg, 2.–5. November 2000), 7.

schaft wurde auch gefragt, welche Zielsetzungen die Lehrerinnen und -lehrer mit ihrem Religionsunterricht verbinden. Dabei zeigte sich: Die breiteste Zustimmung finden „allgemeinpädagogische“ Ziele wie „die Kinder zum Nachdenken bringen“, „zu religiöser Toleranz erziehen“, „zu sozialem Engagement motivieren“. An zweiter Stelle stehen „religionspädagogische“ Ziele wie „die Kinder mit der Person Jesu vertraut machen“, „die Frage nach Gott wachhalten“ oder „Lebenshilfe aus dem Glauben anbieten“. Abgeschlagen am Ende der Bedeutungsskala rangieren „kirchlich-traditionelle“ Ziele wie „die christliche Tradition erschließen“ oder „den Glauben der Kirche weitergeben“. Auch nachfolgende Studien ergaben eine im Wesentlichen gleiche grobe Dreiteilung der Ziele – mit jeweils einer besonderen Bevorzugung „allgemeiner“ und einer deutlichen Zurückhaltung gegenüber „konfessionell-kirchlichen“ Zielen.

Wenn ich meine gegenwärtigen Studierenden frage, warum sie gerade Religionslehrerinnen und -lehrer werden wollen, ist das für viele entscheidende Stichwort: „Wertevermittlung“. Der Religionsunterricht ist für sie ein Ort, an dem man vor allem lernen kann, dass es noch etwas anderes gibt als zu konkurrieren und zu konsumieren und sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen. Auch das ist eine allgemeinpädagogische Zielsetzung. Die im Religionsunterricht natürlich auch stattfindende Begegnung mit religiösen Traditionen ist aus dieser Sicht vor allem ein

Mittel im Kampf gegen Werteverfall und menschliche Niedertracht, für das Ideal der Nächstenliebe und einen geschwisterlichen Lebensstil. Wo sich religiöse Traditionen nicht mehr in diesem Sinn als Verstärker ethischen Bemühens oder vertiefter Menschlichkeit plausibel machen lassen, erscheinen sie verzichtbar.

Diese Tendenz wird noch verstärkt durch eine kompetenzorientierte Didaktik. Diese fordert, dass sich fachliche Inhalte von lebensweltlichen Anforderungssituationen her begründen lassen müssen. Alles muss also zu etwas gut sein und: Es sollte vorher schon klar sein, wozu genau es gut ist. Mit der altherwürdigen Korrelationsdidaktik dagegen war die Vorstellung verbunden, dass religiöse Traditionen durchaus *auch* den Sinn haben, das, was in unserer Gesellschaft als einleuchtend, gut und gerecht gilt, kritisch anzufragen; dass sie auch den Sinn haben, unsere Bilder vom „lieben Gott“, vom „guten Jesus“ und vom „gelingenden Leben“ immer wieder zu rechtzurücken. Aber diese kritische Funktion zum Beispiel biblischer Texte lässt sich, wie es scheint, in der unterrichtlichen Realität kaum mehr zur Geltung bringen. Dafür fehlt es an Zeit und an Geduld, sich am Fremden und Widerständigen dieser Tradition abzuarbeiten.²⁰ Schließlich geht es im Religionsunterricht heute ja längst nicht mehr nur um den christlichen Glauben, sondern auch um die Feste, Heiligtümer, Rituale und Vorstellungen anderer Religionen und Weltanschauungen. In diesem Setting wird die Religionslehrerin/

²⁰ Interessant dazu ist Andreas Gruschkas Interpretation einer Religionsstunde zum Weinberggleichnis, gerade weil er kein Religionsdidaktiker ist, sondern die Stunde als Erziehungswissenschaftler „liest“. Er schreibt: „Religionslehre konfrontiert die Schüler mit dem Anderen der uns säkular aufklärerisch gegebenen Vernunft.“ Wer die Botschaft des Gleichnisses hingegen den Maßstäben dieser säkularen Vernunft (hier: ihren Maßstäben von Gerechtigkeit) anzupassen versuche, verfehle die andere Vernunft der Religion bzw. in diesem Falle: der christlichen Tradition (Andreas Gruschka, *Verstehen lehren* [s. Anm. 16], 147).

der Religionslehrer notgedrungen mehr und mehr zur Kellnerin/zum Kellner, die/der an verschiedenen Tischen – Stichwort „Stationenlernen“ – möglichst leicht Verdauliches auslegt und es den Einzelnen weitgehend überlässt, auszuwählen, woran sie Geschmack finden. Was den Appetit nicht anregt, wird eben wieder abgeräumt.

Vielleicht ist diese Schilderung jetzt doch etwas zu negativ geraten. Denn wie schon gesagt: Eigentlich sollte hier kein Mängelbericht zusammengestellt, sondern einfach nüchtern gefragt werden: Inwiefern hat sich die Tätigkeit der Religionslehrerin/des Religionslehrers gewandelt und in welche Richtung zeigt dieser Wandel? Und dann darf bei allem Schmerz über den Abschied von Vertrautem eben nicht übersehen werden, dass sich damit auch der

Raum für etwas Neues auftut: in diesem Fall für einen stärker sachkundlich orientierten Religionsunterricht, dessen Lehrerinnen und Lehrer Religion in vielfältiger Gestalt präsentieren – die sich aber immer weniger noch in der Lage sehen, etwas weitergeben, von etwas überzeugen oder in seiner Tiefe erschließen zu können.

Der Autor: Dr. Rudolf Englert, Prof. für Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie an der Universität Duisburg-Essen. Letzte Buchveröffentlichungen: *Religion gibt zu denken. Eine Religionsdidaktik in 19 Lehrstücken*, München 2013; zusammen mit Elisabeth Hennecke und Markus Kämmerling, *Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele, Analysen, Konsequenzen*, München 2014.

Das Lebensangebot Jesu

JOSEF PICHLER

Jesus, der Lebensspender

Vom spirituellen Reichtum
des Johannesevangeliums

Am Ende des irdischen Weges Jesu steht im Johannesevangelium ein eindrucksvolles Bild, wodurch der Gekreuzigte zum Lebensspender wird. Die Geschenkwunder und die Heilungswunder des vierten Evangeliums verdeutlichen dies und spitzen das präsentierte Lebensangebot auf die Gegenwart der Adressaten zu.

Schriften der Philosophisch-Theologischen
Hochschule St. Pölten, Band 8
200 S., kart., ISBN 978-3-7917-2676-2
€ (D) 22,- / € (A) 22,70 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Franz Hubmann

Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission

„Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort,
das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten.“

Die von Papst Leo XIII. 1902 ins Leben gerufene und von seinem Nachfolger Papst Pius X. eingesetzte Päpstliche Bibelkommission hatte zunächst die Aufgabe, im Sinn der ersten von Leo XIII. veröffentlichten Bibelenzyklika „Providentissimus Deus“ (1893) die Studien der Hl. Schrift zu fördern und ihre Wahrheit und Irrtumslosigkeit gegenüber Angriffen von der Seite der Natur- und der Geschichtswissenschaften zu verteidigen. Wenn Gott, der Schöpfer aller Dinge, auch der Urheber der Hl. Schrift ist, dann kann es keinen Widerspruch zwischen dem von Gott eingegebenen Wort der Schrift und den Wissenschaften geben. Aufgrund dieser Basis fällt die Kommission, die dem kirchlichen Lehramt zugeordnet war, gleichsam mit höchster Autorität extrem konservative Entscheidungen, die nicht angezweifelt werden durften.¹

Die weitere Forschung erwies die enge Sicht von Inspiration und Wahrheit als unhaltbar, sodass Papst Pius XII. 1943 zum 50. Jahrestag eine zweite Bibelenzyklika,

„Divino afflante Spiritu“, veröffentlichte, welche die Zeitgebundenheit biblischer Texte und Redeformen eingestand und daher auf die Notwendigkeit historisch-kritischer Forschung hinwies.

Dieser Weg wurde schließlich mit der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ (1965) des II. Vatikanischen Konzils festgeschrieben. In ihr wurde die enge Sicht von der Irrtumslosigkeit der Schrift dahingehend entschärft, „dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die *Wahrheit* lehrt, die Gott *um unseres Heiles willen* in Hl. Schriften niedergelegt haben wollte“ (DV 11).² Die entscheidende Veränderung besteht darin, dass in der neuen Formulierung der negative Begriff ‚Irrtum‘ durch den positiven der ‚(Heils)Wahrheit‘ ersetzt wurde. Die Gegenstimmen fürchteten allerdings, dass die ‚(Heils)-Wahrheit‘ eingeschränkt auf Dinge der Glaubens- und Sittenlehre verstanden werden könnte; eine solche Einschränkung hatte schon Leo XIII. ausdrücklich abgelehnt. Die neue Formulie-

¹ Für eine eigenwillige, in den Einzelheiten aber interessante Darstellung der Geschichte der Päpstlichen Bibelkommission, ihrer Entscheidungen, den Folgen und den späteren Umdeutungen in der Zeit von 1902–1971, sowie deren Neuordnung durch Papst Paul VI. vgl. J. P. M. von der Ploeg, Zur Geschichte der päpstlichen Bibelkommission (1902–1971), in: Una Voce-Korrespondenz 29 (1999), 13–27.

² Vgl. dazu Alois Grillmeier, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ über die göttliche Offenbarung (Kap. III), in: LThK.E 2, 528–557, sowie Helmut Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: Peter Hünermann (Hg.), Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 696–831, bes. 765–776.

nung will aber den Aspekt betonen, „dass die Schrift als inspiriertes geschriebenes Wort Gottes vor allem der Erhaltung und Entfaltung der in Christus geschenkten Heilsoffenbarung und -wirklichkeit in der Welt dienen soll.“³

Da das Konzil auch einer modernen Exegese den nötigen Freiraum bescherte, verlor die Päpstliche Bibelkommission ihre Funktion als Wächterinstanz. Papst Paul VI. gab ihr daher 1971 eine neue Funktion; sie ist nun nicht mehr Teil des Lehramtes, sondern ein Kreis von Spezialisten, der sich mit anstehenden Fragen der Bibelauslegung auseinandersetzt und seine Ergebnisse der Kirche zur Verfügung stellt.

Seit 1993 veröffentlicht diese Kommission nun in gewissen Abständen Studien zu Fragen der Bibelauslegung, die an sie herangetragen werden. Ihr erstes Dokument mit dem Titel „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (VAS 115), welches zur 100-Jahr Feier der Enzyklika „Providentissimus Deus“ von Leo XIII. erschien, setzt sich in erster Linie mit den seit dem II. Vatikanischen Konzil rapide angewachsenen neuen Methoden und Zugängen zur Bibel auseinander und versucht sie dahingehend zu bewerten, wie weit sie das Verständnis der Bibel im kirchlichen Bereich zu fördern vermögen.⁴ Überraschend ist, dass der historisch-kritischen Methode uneingeschränkt der Vorrang eingeräumt werden

konnte, obwohl der damalige Vorsitzende der Kommission, Kardinal Ratzinger (Benedikt XVI.), sich wenige Jahre vorher sehr kritisch dazu geäußert hatte.⁵

2001 erschien das nächste Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (VAS 152). Gewiss nicht zuletzt angestoßen durch das von Papst Johannes Paul II. forcierte Nachdenken über das Verhältnis der Kirche zum Judentum standen in Bezug auf die Bibel die Fragen nach der Stellung der jüdischen heiligen Schriften im christlichen Kanon, nach der Bedeutung der jüdischen Exegese, wie überhaupt nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament an; letztere Frage wird in dem Dokument anhand von grundlegenden Themen wie Offenbarung, Größe und Elend des Menschen, Gottes befreiendes Handeln, Erwählung, Bund, Gesetz u. a. m. abgehandelt.

Nach einem weiteren Schreiben, „Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns“ (2008), welches die Bedeutung der Heiligen Schrift für die katholische Morallehre darlegte (VAS 184), erschien jetzt 2014 das Dokument über „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten“ (VAS 196)⁶. Es geht im Grund auf eine Anregung von Papst Benedikt XVI. in seinem nachsynodalen Schreiben „Verbum Do-

³ Alois Grillmeier, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ (s. Anm. 2), 532.

⁴ Zu diesem denkwürdigen Datum hätte man zwar gern ein allgemeineres und höherrangiges kirchliches Dokument erwartet, aber ein solches hätte sich kaum so ausführlich auf die aktuellen Strömungen einlassen können. Ist es also so, dass durch den rapiden Wandel in der Bibelwissenschaft auch die Zeit für Enzykliken abgelaufen ist?

⁵ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: ders., Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1989, 15–44.

⁶ Vgl. dazu auch Klemens Stock, Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. Il nuovo Documento della Pontifica Commissione Biblica, in: Civiltà Cattolica 165 (2014), 171–187. Für einen breiteren Überblick zu dieser Frage vgl. Friedhelm Jung, Die Stellung der Konfessionen zur Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel, in: Jahrbuch für evangelikale Theologie 23 (2009), 79–95.

mini“ zurück; er sagt dort: „Gewiss wurden in der theologischen Reflexion Inspiration und Wahrheit stets als zwei Schlüsselbegriffe für eine kirchliche Hermeneutik der Heiligen Schrift betrachtet. Dennoch muss man einräumen, dass es heute notwendig ist, diese Wirklichkeiten adäquat zu vertiefen, um besser antworten zu können auf das, was für eine wesensgemäße Auslegung der heiligen Texte erforderlich ist. In dieser Hinsicht möchte ich meinen dringenden Wunsch zum Ausdruck bringen, dass die Forschung in diesem Bereich fortschreiten und für die Bibelwissenschaft und für das geistliche Leben der Gläubigen Früchte tragen möge.“⁷

Das Dokument ist in drei Teile gegliedert; im *ersten* geht es um die Inspiration der Heiligen Schrift. Das Dokument versteht darunter jene Einwirkung Gottes, welche den menschlichen Verfasser befähigt, Gottes vorausgehendes, offenbarendes Handeln getreu aufzuschreiben. Diese Einwirkung ergibt sich aus einer intensiven Beziehung des Menschen zu Gott, durch welche er Gottes Offenbarung im Glauben annimmt und sie in der Schrift bezeugt. Diese Verbindung weist darauf hin, dass der Inhalt der Schrift von Gott kommt und damit zugleich wahr ist. Inspiration und Wahrheit hängen also eng zusammen und bedingen sich gegenseitig (vgl. Nr. 9).

In besonders deutlicher Weise ist dieser Zusammenhang im Neuen Testament erkennbar. Die enge Verbindung der Jünger mit Jesus, dem von Gott ausgehenden Logos, befähigt sie, ein getreues Zeugnis von Jesus und seiner Botschaft zu geben. Aber auch die atl. Schriften lassen die enge Beziehung zu Gott erkennen; im Pentateuch drückt sich die Herkunft von Gott etwa darin aus, dass Gott selbst die Tafeln des

Bundes beschreibt. Darüber hinaus auch in dem Umstand, dass Gott Mose zum Mittler des Wortes bestellt, das er aufschreibt und dem Volk vermittelt, sodass er letztlich als Garant für die göttliche Herkunft der gesamten Tora betrachtet werden kann.

Bei den Schriften der Propheten beruft sich das Dokument in erster Linie auf den prophetischen Wortempfang, in den geschichtlichen Büchern dagegen ist die Herkunft von Gott weniger deutlich nachweisbar, sie kann aber da und dort doch mit prophetischen Auftritten gestützt werden. Noch einmal anders ist die Situation bei den Psalmen und Schriften; hier muss der Umstand bemüht werden, dass die Dichter die Erfahrung eines Eingreifens Gottes bezeugen. Als Fazit bleibt letztlich nur die Aussage: Gottes Absicht ist es, den Menschen anzusprechen und dieser Umstand lässt die Schriften, die davon zeugen, „... inspiriert und inspirierend sein, d.h. fähig, das Verstehen und die Leidenschaft der Glaubenden zu erleuchten und zu fördern.“ (Nr. 21)

Der anschließende Teil zum NT geht von den Evangelien aus und zeigt Jesus als den Erfüller der atl. Offenbarungen. Unter dieser Rücksicht ergibt sich bereits eine Beglaubigung auf der Basis der überlieferten Schriften. Darüber hinaus bezeugen die Evangelisten Jesus als den Sohn Gottes, der erfüllt vom Geist Gottes Wunder vollbringt und so seine besondere Beziehung zum Vater erkennen lässt. Indem sie als Zeugen an diesem Geschehen teilhaben, kann ihr Zeugnis als eines gelten, das von Gott kommt.

In ähnlicher Weise sind auch die übrigen Schriften, die Apg, die Briefe des Apostels Paulus und letztlich ebenso die Offenbarung des Johannes geprägt von dem

⁷ VAS 187, Nr. 19 am Ende.

Bewusstsein, Jesus aufgrund ihres Glaubens als den Sohn Gottes und verheißenen Messias verkünden zu können. Daher zieht hier das Dokument den Schluss: „Nach dem, was die biblischen Schriften bezeugen, erscheint die Inspiration als eine besondere Beziehung zu Gott (oder zu Jesus), durch die er einem menschlichen Autor das zu sagen schenkt – durch den Heiligen Geist –, was er den Menschen mitteilen will.“ (Nr. 52).

Anschließend folgt noch ein Abschnitt über das Zeugnis des NT bezüglich der Inspiration des AT – ein Abschnitt, dem eine viel größere Bedeutung gegeben werden müsste, weil die ntl. Behauptung der Erfüllung der atl. Verheißungen durch Jesus nur dann in einer Gemeinschaft eine Akzeptanz finden kann, wenn sie auf der Basis einer schon beglaubigten Hl. Schrift erfolgen kann.⁸ Weiters muss gesagt werden, dass schon im AT vorausgesetzt ist, dass für die Anerkennung einer Schrift die besondere ‚Beziehung‘ zu Gott nicht ausreicht, sondern dass es auch einer Gemeinde bedarf, die sie annimmt und dann auch weiterträgt als ein für sie maßgebliches Dokument.

Der *zweite Teil* befasst sich mit der ‚Wahrheit des Wortes Gottes‘, welche im Anschluss an das II. Vat. Konzil unter dem Aspekt gesehen wird, inwiefern sie die Botschaft über Gott und seinen Heilsplan enthält. Damit wird deutlich, dass die Wahrheit jetzt nicht mehr wie in den früheren Dokumenten eng mit der Irrtumslosigkeit verbunden, sondern inhaltlich auf das bezogen wird, was die Heilsoffenbarung Gottes ausmacht. Die Frage, die in diesem Teil behandelt wird, lautet also: „Was sagen die Schriften über Gott und was sagen sie über den Plan Gottes für das Heil der Men-

schen?“ (Nr. 65). Dementsprechend wird auch das Ziel formuliert: „Wir möchten erreichen, dass einerseits bei den Hörern und Lesern der Bibel das Bewusstsein wächst, dass dieses Wort von Gott kommt, und dass sie andererseits ihre Aufmerksamkeit auf das konzentrieren, was Gott uns über sich selber und seinen Heilsplan für uns Menschen mitteilen will.“ (Nr. 4).

Im Einzelnen gehen die Autoren des Dokuments wiederum die Schriften des AT und NT durch; sie beginnen mit der Schöpfungserzählung als der Grundlage für Gottes Absicht mit den Menschen, setzen fort mit den Dekalogen als die Regeln für das Leben in Freiheit und entwickeln vor allem aus den Propheten, den Psalmen und den Weisheitsschriften ein Bild von den Eigenschaften Gottes, welche den Heilswillen dokumentieren.

Der ntl. Teil greift als Zeugnisse die Evangelien, die Apostelbriefe und wiederum das Buch der Offenbarung heraus. Die größte Bedeutung kommt den Evangelien zu, die trotz aller Unterschiede „[...] zuverlässig die Ereignisse des Lebens und Wirkens Jesu [berichten]“ (Nr. 84); in den synoptischen Evangelien offenbart Jesus Gott als seinen Vater und sich selbst am Beispiel des heilenden Wirkens als den ‚Heiland‘ der Menschen. Das Joh-Evangelium betont darüber hinaus nicht nur Jesu besondere Beziehung zum Vater noch stärker, sondern durch die Ich-bin-Worte auch das durch ihn vermittelte Heil für die Menschen. Die Briefe des Paulus legen dagegen den Akzent für das Heil auf Kreuz und Auferstehung; die Offenbarung schließlich weist auf die Verwirklichung des Heilsplanes. Passend zu diesem Überblick betont das Dokument die Notwendigkeit eines

⁸ Vgl. dazu die interessanten Überlegungen von Roland Deines, Did Matthew Know He was Writing Scripture?, in: EJT 22 (2013), 101–109, und EJT 23 (2014), 3–12.

kanonischen Zugangs zur Schrift, welcher erst die volle Wahrheit von Gottes Heilsplan erkennen lässt.

Der *dritte Teil* des Dokuments will Schwierigkeiten aufgreifen, die bei der Lektüre der Hl. Schrift, vornehmlich des AT, auftauchen können; zum einen ist es der Umstand, dass die Bibel – gelesen mit dem heutigen Wissensstand der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft – in vielen Punkten rückständig und als Geschichtszugnis unzuverlässig erscheint. Zum anderen will das Dokument auf die Herausforderung eingehen, welche sich durch die vielen Texte ergibt, die von Gewalt reden und diese mit Gott in Verbindung bringen bzw. gar von ihm ausgehend schildern.

Im ersten Abschnitt wird also die alte Frage der Wahrheit insofern aufgegriffen, als nach der Zuverlässigkeit der Überlieferungen gefragt wird. Während noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts keinerlei Zweifel an der Historizität der Texte erlaubt war, ist jetzt nur noch davon die Rede, dass „[...] eine ‚Heilsgeschichte‘ nicht ohne einen geschichtlichen Kern bestehen [kann]“ (Nr. 105). Am Beispiel der Abrahamserzählungen, des Schilfmeerwunders sowie der Bücher Tobit und Jona wird anschließend zu zeigen versucht, wie unterschiedlich diese Texte ihre Botschaft vermitteln. Während die ersteren alte Traditionen aufgreifen mögen und für spätere Generationen aktualisieren, sind die letzteren eher als lehrhafte und erbauliche Erzählungen zu nehmen, die theologische Fragen einer späteren Zeit ansprechen wollen.

Aus dem Bereich des NT werden die Kindheits Erzählungen, die Wunder- und

die Osterberichte herangezogen. Bei ersteren wird nach einer Darstellung der Unterschiede, die sich nicht ausgleichen lassen, abgehoben auf die gemeinsame Grundaussage von der jungfräulichen Empfängnis und auf die Funktion, welche die Erzählungen für das jeweilige Evangelium, Mt bzw. Lk, haben. Bezüglich der Wundererzählungen im Alten und Neuen Testament wird zwar der aus naturwissenschaftlicher Sicht geäußerte Zweifel anerkannt, dagegen aber betont, dass es bei den biblischen Erzählungen in erster Linie darum geht, den Glauben an das rettende Wirken Gottes, vor allem letztlich in der Person Jesu, zu zeigen. Bei den Ostererzählungen schließlich wird zunächst ebenfalls auf die nicht zu leugnenden Unterschiede hingewiesen, am Ende aber festgehalten, dass „[...] die Erscheinungen Jesu das sicherste Fundament für den Glauben an seine Auferstehung [sind] (vgl. auch 1 Kor 15,3–8).“ (Nr. 122). Bezüglich der Evangelien wird daher insgesamt betont, „dass die theologischen Aussagen über Jesus einen direkten und normativen Wert haben, während den rein historischen Elementen eine untergeordnete Funktion zukommt.“ (Nr. 123).⁹

Als Beispiele für Gewalttexte werden Strafmaßnahmen, Äußerungen vom Zorn Gottes und vor allem die sogenannte Bannweihe im Zusammenhang mit der Eroberung des Landes genannt (Nr. 126–127). Im Anschluss daran wird auf jene Psalmen eingegangen, welche heftige Vergeltungsbitten enthalten und deshalb für christliche Ohren unerträglich erscheinen. Wenn diese wie auch die übrigen Texte der Gewalt

⁹ Noch im Vorfeld des Konzils gab es heftige Kontroversen über die Historizität der Schrift und auch Lehrverurteilungen, aber die spätere Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission „*Sacra mater ecclesia*“ vom 21. April 1964 (vgl. DH 4402–4407) atmet bereits den neuen Geist des Konzils.

in der Liturgie ausgespart werden, entsteht der Eindruck, als seien sie unwürdige Texte. Demgegenüber ist zu betonen, dass wir Christen nicht die Erstadressaten des AT sind! Die Texte des AT sind in erster Linie im Kontext des besonderen Verhältnisses Israels zu seinem Gott zu sehen, wobei der Bewahrung des Bundes die höchste Priorität zukommt, welche auch die Abgrenzung von den ‚Völkern‘ verlangt. Darüber hinaus sind die meisten Gewalttexte wie auch die Bitten um ein Eingreifen Gottes nicht aus einer Position der Macht, sondern vielmehr aus einer der hilflosen Ausgeliefertheit entstanden.

Schließlich wird noch kurz die soziale Stellung der Frau abgehandelt, wobei die paulinischen Äußerungen im Zentrum stehen (Nr. 132–134). Diese Fragen wie auch der Bann über die Völker des Landes und die sogenannten Fluchpsalmen sind in der Fachliteratur längst ausführlich diskutiert; demgegenüber bleibt das Dokument zurück. Dagegen möchte man fragen, wie mit den schrecklichen Drohungen für den Bundesbruch (vgl. Lev 26; Dtn 28) oder den deuteronomistischen Urteilen umzugehen ist, welche den Untergang von Stadt und Tempel sowie Dynastie vollmundig als Strafe Gottes für Abfall und Götzendienst ausgeben. Was ist mit den Hoffnungen auf Wiederherstellung des Reiches und das Kommen eines Messias, wenn sie nur zu Aufständen verleiten, die in weiteren Katastrophen enden? Und wie soll man mit den Ansagen eines endgültigen Gerichts, der Aufrichtung von Gerechtigkeit und einer Erneuerung der Welt umgehen, die im Blick auf das moderne Weltbild utopisch sind? Angesichts dieser Fragen, die

noch um viele vermehrt werden könnten, erscheinen die Überlegungen zur Bannweihe und zu den Vergeltungsbitten eher harmlos und antiquiert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sowohl durch die phänomenologische Beschreibung der Inspiration anhand von einigen ausgewählten Schriften, wie auch durch die ähnlich angelegte Behandlung der Wahrheitsfrage unter verschiedenen Aspekten viele Wiederholungen zustande kommen, die ein Lesen des Dokuments mühsam machen. Man fragt sich, wer der Adressat der Beschreibungen ist; der Fachmann braucht sie nicht bzw. findet sie besser in der Fachliteratur, theologisch gebildete Gläubige sind – wenn die buchartige Länge des Dokuments sie nicht von vornherein abschreckt – manchmal wohl überfordert. Daher möchte man grundsätzlich sagen: Dokumente mit einer derartigen, stets zunehmenden Länge sind trotz vieler wertvoller Einzelbeobachtungen, die zweifellos enthalten sind, häufig keine Orientierungshilfe, sondern können zu einem Wald werden, in dem man sich zu verlieren droht.¹⁰

Der Autor: Dr. Franz Hubmann, geb. 1944 in Mellach, ist em. Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Veröffentlichungen u.a.: *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21*, Würzburg 1978; *Ezechiel 37,1–14 in der neueren Forschung*, in: I. Fischer/U. Rapp/J. Schiller (Hg.), *Auf den Spuren des schriftgelehrten Weisen (FS J. Marböck)* (BZAW 331), Berlin 2003, 111–128; „Es ist genug, Herr ...“ *Beispiele von Burnout in der Bibel*, in: *ThPQ* 158 (2010), 261–271.

¹⁰ Man vgl. nur die Seitenzahlen der Dokumente von 1993 bis jetzt. Darüber hinaus ist ein Vergleich mit dem Umfang der Bibelenzyklen sowie der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vat. Konzils aufschlussreich.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Lehnert, Christian: *Korinthische Brocken*. Ein Essay über Paulus. Suhrkamp Verlag, Berlin 2013. (282) Geb. Euro 22,95 (D)/Euro 23,60 (A)/CHF 32,90. ISBN 978-3-518-42369-1.

Dieses anregende Buch ist keine weitere, im engeren Sinn exegetische oder bibeltheologische Veröffentlichung über Paulus. Das Wort Essay im Untertitel zeigt an, dass es dem Autor darum geht, fragmentarisch und im Gestus eines Vorschlags Themen anzusprechen, die der erste Korintherbrief aufwirft und die uns in der einen oder anderen Weise beschäftigen (sollten). Die gewählte literarische Gattung bietet die Freiheit, den Gedankengang assoziativ entstehen zu lassen und über einzelne theologische Disziplinen hinaus die Phänomene Glaube, Kirche und heutiges Christsein in Form einer persönlichen Auseinandersetzung zu thematisieren. Der Titel verweist unüberhörbar auf Kierkegaard (*Philosophische Brocken*), dessen Unterton der Entscheidung, des Sprungs in den Glauben, kraft des Absurden (des Kreuzes!) das ganze Buch begleitet. Es reiht sich mit seiner existenziellen Auslegung im aphoristischen, endzeitlichen Stil ein in einer Tradition, in der sich so unterschiedliche Autoren wie Heidegger (die Vorlesungen von 1922 zu den Briefen an die Thessalonicher), Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben oder Slavoj Žižek einfinden.

Bezeichnend, dass nach einigen Gedichtbänden Christian Lehnert auch dieses Werk in keinem theologischen Verlag herausbrachte, sondern bei Suhrkamp. Der evangelische Theologe und Dichter wurde in Dresden 1969 geboren und leitet das Liturgische Institut der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands an der Universität Leipzig. Er verwendet eine klare, erhabene Sprache, die pointiert seine Erfahrungen, Erkenntnisse und Meinungen zur Geltung bringt, mitunter provokant, ja manchmal fast penetrant. Immer wieder kommen Anklänge an die eigene Biografie: „Ich war [...] nach außen hin ein strammer Verfechter der marxistischen Parteilinie gewesen, fügsam, ein Hundertprozentiger.“ (172) Er denkt und schreibt vor dem Hintergrund einer

Gesellschaft, in der das Christentum gesellschaftlich und im Leben der meisten Menschen nur eine marginale oder gar keine Rolle spielt. Das macht dieses Werk auch für die anderen Regionen des deutschen Sprachraums so aktuell und seine Kampfansage gegen eine verbürgerlichte Kirche so überzeugend. Mit spürbarer Lust geht Lehnert gegen den Mainstream, mit dem Risiko alleine dazustehen – und erweist sich hierin mit Paulus seelenverwandt.

Dieser 260 Seiten lange Essay ist in 106 Abschnitte geteilt. Am Beginn jedes Abschnitts steht unter der Nummer ein Schlüsselwort in kursiv, z. B. *Pneuma*, *Satt* oder *Ars memoria*. Das Buch hat kein Inhaltsverzeichnis, die 14 Kapitel tragen keine Überschriften, sie werden jedoch eingeleitet durch zentrale Passagen des ersten Korintherbriefs, die in Griechisch und Deutsch auf den gegenüberliegenden Seiten abgedruckt sind und das nachfolgend behandelte Thema einläuten. Stets spielen die Erkenntnisse der Exegese eine tragende Rolle, doch sie kommen nicht systematisch, sondern ad hoc zum Einsatz und werden durch zahlreiche Bezüge zur Philosophie, Literatur und Kunst in ein großes Ganzes eingeordnet. Verhindern da aber nicht die 141 oft längeren, kleingedruckten Anmerkungen (271–283) ein gediegenes Lesen? Die Anspielungen und Anklänge genau belegen zu müssen, wäre für dieses Buch entbehrlich gewesen; ein paar Verweise müssten bei einem Essay genügen.

Lehnert lässt an seinem Leseereignis teilhaben und macht dabei Mut, sich von Paulus ergreifen zu lassen: „Ich lese wieder und wieder in dem Brief an die Korinther, lese ihn, als sei er auch an mich adressiert – je öfter, um so mehr wächst die Bereitschaft zu verstehen, um so genauer frage ich nach Wortbedeutungen und Wirkungsgeschichten, folge Assoziationen, und selbst Abschweifungen haben plötzlich ihren eigenen Sinn.“ (23) Ein Brief wie dieser aus dem Jahre 54 spricht in keinen „anonymen Raum“ hinein, er hat ein Gegenüber vor Augen, von dem er sich aber auch lösen kann (12). Wenn jemand einen solchen Brief schreibt, spüren wir, „was den Schreiber wirklich antreibt“ (13).

Ein wesentliches Motiv ist die *ekklesia*. „Die deutschen Übersetzungsmöglichkeiten ‚Gemeinde‘ oder ‚Kirche‘ verstellen beide eher

das Verständnis – das erste Wort, weil es partiell gedacht ist, bürgerliche Vereinskultur steht vor Augen, das andere weil es institutionell verfestigt. [...] Nein: *ekklēsia* ist nichts *unter anderem*, sie ist *etwas anderes* – eine plötzliche Veränderung, nichts, was man kennt.“ (32) Seitenlang ringt Lehnert mit dem Begriff, um sich dem Unaussprechlichen anzunähern. „Denn die innere Kraft der *ekklēsia*, ihren Sinn, bildet das Christuseignis, der ganz unvorstellbare Ruf, der Menschen heraustrennt aus ihren Schicksalsfäden, aus jeder denkbaren Form von Integration, und sie plötzlich zu ‚berufenen Heiligen‘ macht.“ (31) Konkret und uns doch entzogen, „Leib des Christus, Leib des *kom-menden* Gottes“ (130).

Lehnert kontrastiert die „paulinische Irritation [...], fasslich vor allem als Mystik und als eine Eschatologie, die alle gültige Gestalt ins Kommende verschob“ (119) mit dem, wie wir Kirche zu machen versuchen: „Wenn sich vor allem die evangelischen Kirchen heute zunehmend als Organisation verstehen und präsentieren, die bestimmte Aufgaben haben, darunter sogenannte ‚Kernaufgaben‘, die sich beschreiben lassen anhand von Eigeninteressen und Mitgliederbewegungen, dann stehen sie in ähnlicher Gefahr wie die korinthischen Gruppierungen: das unteilbare und unverfügbare Wesen der *ekklēsia* zu verfehlen.“ (50) Es muss immer wieder gesagt werden: „Die *ekklēsia* ist eine Figur der Anwesenheit von etwas Abwesendem. Sie besteht im Ineinander von Realpräsenz und schmerzlichem Vermissen Gottes.“ (131) Wer sich mit Paulus beschäftigt, spürt den Stachel im Fleisch. „Und was heißt das für Kirchen, die sich in der modernen Zivilgesellschaft über Mitgliedschaft bestimmen?“ (162f.)

Wir halten uns mit diesem Buch vor Augen, wie es sich angefühlt haben muss, in der Mitte des ersten Jahrhunderts Christus, dem Gekreuzigten, anzuhängen: „Das Essen war nicht mehr nur Essen, das Trinken war mehr als Trinken, die Gräber wurden zu Orten der frohen Versammlung.“ (29) Jemand wird Teil der *ekklēsia* durch die Taufe, „eines Rituals, das sich über Monate hinzog in verschiedenen Stadien der Initiation. [...] Es wird untergetaucht. Einer stirbt unter Wasser und wird neu geboren, adoptiert von Gott.“ (52) Der Vater mehrerer

Kinder kann nicht anders, als die Erfahrung der frühen Christen dem verflachten Brauchtum von heute gegenüber zu stellen: „Das verschämte Betröpfeln von Kinderköpfchen in trauter Runde um ein winziges Taufbecken erleichtert es heute nicht, die Bedeutungstiefe dessen, was hier geschieht, auch zu empfinden. [...] Wenn vielfach heute bei den kirchlichen Tauffeiern allein der beruhigende Gedanke der Gottesnähe, der väterlichen Segnung für einen Lebensweg in den Vordergrund gestellt wird, dann handelt es sich um eine Schwundstufe, um den Wurmfortsatz eines verblassenden Mysteriums.“ (52)

Die kraftvollsten Passagen dieses Buches betreffen die Eucharistie, wohl deshalb, weil sie die intensivsten Kristallisationspunkte christlicher Existenz sind, vom Autor her gesehen und auch vom Rezensenten – jede Lektüre ist ja Interpretation vor dem Hintergrund des eigenen Erlebens. Das ganze 9. Kapitel (175–196) handelt davon, ein bemerkenswerter Traktat der Exegese, Sakramententheologie, Ekklesiologie und Mystik im Erzählstil eines lutherischen Christen von heute (siehe auch 118 und 171). Eucharistie: „Jetzt, sagt Paulus, spricht der Messias. Unmittelbar. [...] Paulus meint eine tatsächliche Übereinstimmung: Wenn diese Worte im Gottesdienst gehört werden, von wem auch immer artikuliert, ist es der Christus, der sie spricht oder der sie singt.“ (179f.) Lehnert stellt die objektive Seite fest: „Die frühen Christen, an die Paulus schreibt, begegneten in der Eucharistie dem Messias – nicht mehr und nicht weniger sinnfällig als die ersten Jünger, denen Jesus am See Genezareth entgegenkam, mit be-zwingender Präsenz und einer wohl unglaublichen Erfüllung des Augenblicks, geronnen in dem einen Satz, der keinen Widerspruch zuließ: ‚Folge mir nach!‘ Und das ist nun gesprochen von einem, der tot ist, dem Gekreuzigten – und der erwartet wird: ‚Maranata! Unser Herr, komm!‘“ (189)

Der Leipziger Theologe sucht nach ad-äquaten Bildern, das eucharistische Geschehen begreifbar zu machen, und bedient sich subjektiver Empfindungen: „Ich muss wieder an das Gefühl denken, wie ich eine Nabelschnur durchtrennte, dieses knirschende Schneiden in einen knorpeligen Schlauch – was mir nicht zusteht, was mich zum Henker macht, zum

Wegbereiter der Einsamkeit, und es muss doch getan sein.“ (176f.) Zusammenhänge, die nicht sogleich einleuchten, aber Paulus durchaus tiefer verstehen lassen gegenüber einer abgegriffene Fachsprache, die selbst schon zum Klischee geworden ist. Und wieder ein Blick auf die triste Realität angesichts des hohen theologischen Anspruchs: „Das mag für viele seltsam klingen, sind doch die Orte, wo die Abendmahlsworte zu hören sind, meist nicht unmittelbar überzeugend: katholische Routinen oder protestantische Pädagogisierungen, legere Gesten in sehr auf sich bezogenen Vereins-Gemeinden. Aber das alles sagt nichts aus über die Wirklichkeit des Sakraments und dessen Verwandlungskraft.“ (176)

Was wir hier über das Opfer lesen, kennen wir bereits von René Girard und dessen breiter Rezeption. Dennoch, die markigen Worte und ihre daraus abgeleiteten Schlüsse führen zu neuem Verständnis: Im Herzen des Christentums „lebt der Opfergedanke. Entscheidend aber war ein Perspektivenwechsel: Die ersten Christen schauten nicht mehr mit den Augen von Tötenden auf das Opferblut, sondern umgekehrt mit dem Gekreuzigten auf seine Mörder. Jesus von Nazareth wurde sehr früh von seinen Anhängern als Opfer verstanden, eines aber, mit dem man sich identifizierte. [...] Damit scheint Mitleid als Möglichkeit auf, wo vorher nur das Ritual stand. Der Leidende auf dem Schlachtfeld oder in der Gosse kann ein eigenes Gesicht

bekommen, das ein Empfinden zeigt.“ (46f.)

Ekklēsia, Taufe, Eucharistie, Opfer – damals und heute Phänomene der Zwischenzeit. „Paulus findet sich in ein ungeklärtes ‚Dazwischen‘ gestellt. [...] Er irrte wie im Traum zwischen der Auferstehung und der *parousia* Christi mit unbestimmtem Ziel umher.“ (153) Unterbrechung, Anfang und Ende in einem. Im Primat des Christusereignisses wird alles umgewertet, es leben im Jetzt (*ho nyn kairos*) „Weinende als weinten sie nicht, Freudige, als freuten sie sich nicht, Verheiratete, als wären sie nicht verheiratet“ (169). „Merkt ihr nicht, dass alles anders sein muss, als ihr es empfindet? [...] Wer in dem Christus lebt, haust ‚dazwischen‘.“ (161) Eine Erfahrung, die Lehnert bis zum Ende des Buches nicht loslässt: „Ich versuche wieder zu ergründen, warum mir Paulus so nah ist, und gelange bis in das Wort: ‚danach‘.“ (266)

Dieses Buch bleibt Stückwerk, vorläufig, anstößig. Reizvoll ist der dringliche Ton eines Christentums, dem im 21. Jahrhundert seine Minderheitssituation unter eschatologischen Bedingungen neu aufgeht; seltsam die lyrische Form vermischt mit exegetischer Akribie und manch allzu aufgesetztem persönlichen Bezug (vgl. 155 und 195f.). Der Rezensent kann es nicht vorbehaltlos empfehlen. Aber er muss bekennen, dass er seit dieser Lektüre Paulus anders liest – hintergründiger, offener, langsamer und vor allem existenzieller.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

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

◆ Suermann, Thomas: *Die Weisen aus dem Wirtschaftsland? Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen* (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster. Reihe II, Bd. 5). Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG, Münster 2012. (562) Pb. Euro 27,50 (D) / Euro 28,30 (A) / CHF 37,50. ISBN 978-3-8405-0055-8.

Der Zusammenhang von katholischer Kirche und Wirtschaft bzw. Wirtschaftlichkeit ist durch die Ereignisse rund um den Neu- bzw. Umbau der Bischofsresidenz im Bistum Limburg oder durch die Kritik von Papst Franziskus am ungezügelten Kapitalismus in seinem jüngsten apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* in der medialen Öffentlichkeit stark präsent gewesen. Die vorliegende Studie, eine überarbeitete und in Münster approbierte Dissertation von Thomas Suermann, nimmt sich thematisch dieses Spannungsfeldes – Kirche und Wirtschaft – an, wobei die genannten Ereignisse natürlich nach der Veröffentlichung eingetreten sind. Dennoch enthält diese Studie genug an inhaltlichen und aktuellen Herausforderungen, die es lohnt, genauer zu betrachten.

Suermann strukturiert seine voluminöse Studie in drei größere Abschnitte, in denen er die theoretischen Hintergründe des Dialogs zwischen Theologie und Ökonomie sichtet (A), eigene groß angelegte empirische Analysen (qualitative Interviews) einfließen lässt (B) und die Ergebnisse dieser Interviews auswertet und zusammenfassend reflektiert (C). Der kürzere vierte Abschnitt (D) hebt die materialreiche Literaturrezeption des Autors hervor und gibt eine knappe Auskunft über die InterviewpartnerInnen.

Nach der einleitenden Präzisierung seines Zieles der Arbeit (15–24) bezieht sich Suermann in Abschnitt A (25–167) zunächst allgemein auf die kirchliche Grundgrammatik,

wie sie durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgegeben ist. Die Kirche ist eine pilgernde, partizipatorische, organisatorisch verfasste und nach den Zeichen der Zeit suchende Gemeinschaft von Gemeinschaften und Leitenden. In einem weiteren Schritt (Kapitel 2) skizziert er den herausfordernden, aber notwendigen Dialog zwischen Theologie und Ökonomie (37–81). Dabei macht der Autor klar, dass ohne eine Erschließung betriebswirtschaftlicher Inhalte sowie der Unterscheidung von ökonomischer Unternehmensführung und kirchlicher Menschenführung ein sachgerechter Dialog nicht möglich ist und die Einbeziehung externer Beratungsfirmen fatal wäre. Die Kapitel 3 und 4 (83–147) differenzieren die Verhältnisbestimmungen zwischen Ökonomie und kirchlicher Arbeit in ethischer und pastoraler Hinsicht und machen die zunehmende kircheninterne Nutzung betriebswirtschaftlicher Instrumente – wie z.B. Personalentwicklung, Kundenorientierung, Marketing, Qualitätsmanagement, Controlling – sowohl auf Ebene der Organisation wie auch in der Praxis sichtbar. „Aufgrund des ökonomischen Drucks, der personellen Engpässe und der steigenden Ansprüche der Gläubigen wird dem Thema Qualität im pastoralen Kontext wachsende Aufmerksamkeit gewidmet.“ (145) Das fünfte Kapitel (149–167) schließt den Abschnitt A ab, indem Ursachen und Gründe genannt werden, warum deutsche Bistümer sich auf externe Beratungsprozesse eingelassen haben. Generell ortet Suermann in allen deutschen Bistümern einen „Rückgang an Gläubigen, Finanzmitteln und Berufungen“ und strukturellen Probleme „bei den kirchlichen Verwaltungen [...] Sie sind zu groß, zu teuer und oft nicht effizient organisiert.“ (153) Viele Diözesen haben den Problemlösungsansatz der externen Unternehmensberatung gewählt. Der Autor analysiert kurz die drei involvierten Firmen: McKinsey & Company, Droege & Company sowie BPG-Unternehmensberatung (vgl. 157–159). Zum Schluss des Kapitels wird der typische Verlauf eines Beratungsprozesses in einer katholischen Diözese exemplarisch dargestellt.

Im ausführlichen Abschnitt B (169–436) werden die empirischen Analysen vor- und dargestellt. Neben allgemeinen methodischen Überlegungen zu empirischen Untersuchungen im Kapitel 6 (169–206) wird die vom Autor gewählte Methode der qualitativen Interviews näher bestimmt und die Auswahl der 26 Inter-

viewpartnerInnen von jenen sechs Bistümern begründet, die von externen Beratungsfirmen begleitet wurden. Suermann unterscheidet vier wichtige Personenkreise bzw. Statusgruppen – „Bistumsleitung, externer Berater, Projekt- bzw. Abteilungsleiter und Mitarbeitervertreter“ (188) – und hat für jede dieser Gruppe einen Fragebogen entwickelt. In Stichworten werden an dieser Stelle die Fragecluster der Bögen aufgezählt: Sachinformationen, Wirtschaftlichkeit, externe Berater, Beratungsinhalt, Zusammenarbeit zwischen Bistumsleitung und Beratern, Kommunikation und Nachhaltigkeit. Das Kapitel 7 (207–286) stellt die Einzelfallanalysen der sechs untersuchten Bistümer dar: Bistum Essen, Bistum Osnabrück, Bistum Mainz, Erzbistum Berlin, Bistum Aachen und Erzbistum Köln. Das den Abschnitt B abschließende Kapitel 8 (287–436) macht den Kern dieser Studie aus. Es gibt eine vergleichende Analyse anhand der gemeinsamen Themen wieder, die sich aus der Beantwortung der Fragen entlang der Fragecluster ergeben haben. Für Suermann ist nach diesen material- und inhaltsreichen Analysen klar, dass Entscheidungen in der Kirche – vor allem reflektierte – „immer in gewisser Weise auch einer ökonomischen Logik folgen [müssen], wie die untersuchten Beratungsprozess bestätigen.“ (436)

Im Abschnitt C (437–506) werden die Ergebnisse der Analysen mit Blick auf die Verhältnisbestimmung von Theologie und Ökonomie ausgewertet. Suermann ortet in Kapitel 9 (437–464) aufgrund seiner Untersuchungen zwei Gefahren: stürzt sich ein Bistum zu sehr auf die wirtschaftliche Seite, dann geraten „die eigentlichen Herausforderungen und damit auch Ziele“ (442) der Kirche aus dem Blick. Werden aber andererseits die vereinbarten Sparziele nur halbherzig umgesetzt, entsteht keine Nachhaltigkeit und die nächste Krise steht an. Suermanns Plädoyer: „Eine tragfähige Lösung kann nur dadurch erarbeitet werden, dass sowohl eine theologische als auch eine ökonomische Logik, z.B. unterstützt durch ein integriertes Managementsystem, aufeinander abgestimmt im Dialog, in die Veränderungsprozesse einfließen und abgewogen werden.“ (443) Im nachfolgenden Kapitel 10 (465–498) werden Kritikpunkte, die an den Beratungsprozessen geäußert wurden, angeführt und ausgewertet. Suermann formuliert diese gesammelten Kritiken in drei Thesen: 1) die katholische Kirche in Deutschland ist aufgrund der Kirchensteu-

ern gezwungen, „ressourcensparend zu wirtschaften und eine ökonomische Nachhaltigkeit sicher zu stellen.“ 2) die Kirche ist nicht nur als Organisation zu verstehen, „sondern besitzt mit einer ursprünglichen und zielgerichteten Struktur eine doppelte Struktur“, und 3) wird „eine Lösung dieser Strukturspannungen [...] noch durch unterschiedliche Positionen erschwert, denen verschiedene ekklesiologische Verständnisse zugrunde liegen.“ (497f.) Das abschließende Kapitel 11 (499–506) zeigt ein klares und greifbares Ergebnis, das als Defizit an den zurückliegenden Prozessen oder als Herausforderung für künftige Veränderungsprozesse gelesen werden kann: Es gab, so Suermann, „keine ausreichende Partizipation an Entscheidungen“ (499), „keine ausreichende Nachhaltigkeit der Beschlusswirkungen“ (501) und es gibt „keine Alternative zum Dialog mit der Ökonomie.“ (504)

Die letzten Kapitel wurden ausführlicher zitiert, weil die Ergebnisse dieser Studie hier am deutlichsten sichtbar werden. Die Erkenntnisse sind nach wie vor brennend aktuell – auch für die österreichischen Diözesen. Die Ergebnisse und Einsichten dieser Studie sind generell für jeden Veränderungsprozess – auf pfarrlicher, dekanatlicher oder diözesaner Ebene – erhellend, zielführend und äußerst fundiert. Diese Studie von Suermann soll und muss – aus ökonomischer wie pastoraler Sicht – empfohlen werden, wobei der Durchgang durch das voluminöse Werk aus zeitökonomischer Sicht für PraktikerInnen nicht notwendig ist.

Linz

Helmut Eder

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Schmid, Konrad: Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft (Theologische Studien 7). Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2013. (147) Pb. Euro 15,40 (D) / Euro 15,90 (A) / CHF 20,00. ISBN 978-3-290-17806-2.

Die Titelfrage des Buches überrascht im ersten Moment; warum sollte es keine Theologie im Alten Testament geben, wenn doch (fast) alle seine Schriften von Gott und seinem Wirken erzählen? Ist diese inhaltliche Ausrichtung nicht genügend, um eine Theologie, d. h. eine systematische Darstellung der

grundlegenden Gedanken und Vorstellungen zu entwickeln?

Der erste Hauptteil des Buches, „Aufkommen und Geschichte der Theologiebegrifflichkeit im Blick auf die Bibel“ gibt eine differenzierte Antwort auf die gestellten Fragen. In großen Schritten zeigt der Verfasser nicht nur die unterschiedliche Verwendung des Begriffes ‚Theologie‘ von der Antike angefangen bis ins 20. Jh. – sie ist dafür verantwortlich, dass die Titelfrage gestellt werden kann, denn wenn Theologie die systematische Reflexion des Glaubens meint, dann enthält das AT eine solche höchstens in Ansätzen –, sondern der Verfasser stellt auch dar, warum es dennoch zu eigenen Beschreibungen und Systematisierungen theologischer Aussagen des AT gekommen ist. Vor allem die nachreformatorische Theologie mit ihrem primären Ansatz bei der Hl. Schrift machte es notwendig, die grundlegenden Glaubensüberzeugungen biblisch zu begründen. Da aber zugleich die aufkommende historische Kritik die Zeitgebundenheit der biblischen Texte hervorkehrte, war man gezwungen, nach den bleibend gültigen Aussagen der Bibel zu fragen. Die Darstellung dieses Prozesses mit seinen verschlungenen Wegen wird – für einen katholischen Leser – zu einer interessanten Einführung in die Geschichte der protestantischen Bibelkritik und Exegese. Man kann mitverfolgen, wie sich die Frage nach einer Theologie der Bibel bald auf das AT beschränkt und letztlich zu einer ‚Geschichte der israelitischen Religion‘ entwickelt. Erst die Erfahrungen des 1. WK und die aufkommende Hetze gegen das AT brachten einen Umschwung und belebten neuerlich das Interesse an der theologischen Bedeutung des AT als Teil der christlichen Bibel. Die vorgelegten Entwürfe an Theologien des AT versuchten zwar eine Systematisierung der theologischen Aussagen, führten aber zu dem Ergebnis, dass es keine einheitliche, implizite Theologie gibt, wohl aber verschiedene Ansätze dazu. Einen Seitenblick gönnt der Verfasser dabei dem späten Einstieg jüdischer Gelehrter in diese Diskussion, die katholische Seite kommt jedoch im gesamten Aufriss nie zur Sprache.

Im zweiten Teil seines Buches fragt der Verfasser konkret nach den wenigstens implizit im AT enthaltenen Ansätzen einer theologischen Reflexion und zeigt auf, wodurch diese ausgelöst wurden und in welcher Weise sie sich weiter entwickelten. Den Anfang sieht

er in der allmählichen Verschriftlichung der prophetischen Verkündigung gegeben, denn ihre Aufzeichnung geschieht nicht in Form einer Dokumentation des tatsächlich vom Propheten Gesprochenen, sondern vielmehr in aktualisierender, die neue Zeit berücksichtigender Form. Den entscheidenden Impuls dazu gibt die Überzeugung, dass das prophetische Wort auch weiterhin gilt. Letztlich führt dieses Bemühen zu umfangreichen Fortschreibungen der prophetischen Botschaft, die sich – wie etwa im Buch Jesaja – über weite Zeiträume erstrecken können.

Ähnliches gilt von der Rechtsliteratur, da Gesetze, insbesondere dann, wenn sie wie im AT im Prinzip nur Beispielfälle darstellen, ebenso ständiger Anpassung und Erweiterung bedürfen. Da aber das atl. Recht Gottesrecht ist, muss diese anpassende Fortschreibung auch theologisch entsprechend legitimiert werden; hierbei spielt die Beziehung zu Gott, gedacht als theologisierte Form eines Bundes, eine besondere Rolle; als eine solche wird sie im Buch Deuteronomium speziell entwickelt und ausgebaut. Ein Vergleich der Weiterentwicklung des Sklavengesetzes (Ex 21,2–11; Dtn 15,12–18; Lev 25,39–46) dient hier u. a. zur Veranschaulichung dieses Prozesses.

Im Umkreis dieses reflexiven Bemühens und aufbauend auf das Bundesdenken kann in weiterer Folge auch der Verlauf der Geschichte theologisch reflektiert und als eine Kette von positiven bzw. negativen Reaktionen Gottes auf das Verhalten des Volkes gedeutet werden. Was den Pentateuch betrifft, so zeigt sich hier die Theologisierung am deutlichsten in der Priesterschrift und letztlich in der abschließenden Pentateuchredaktion. Den weiteren Weg der theologischen Reflexion deutet der Verfasser schließlich noch an anhand der verschiedenen Arten der Auslegungsliteratur zur Zeit des Zweiten Tempels bis hin zur aufkommenden Apokalyptik.

Ein kurzer letzter Teil fasst die Ergebnisse der Studie zusammen und nennt einige Perspektiven für die Arbeit an einer Theologie des AT, auf die – nach der Meinung des Verfassers – trotz aller Einschränkungen nicht verzichtet werden kann. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, das auch zur weiteren Beschäftigung mit der Titelfrage auffordert, beschließt die knappe, sehr gut lesbare und anregende Studie.

Linz

Franz Hubmann

BIOGRAFIEN

♦ 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.*

Es gehört zu den Defiziten der neuen Kirchengeschichte, dass bis heute keine umfassende Biografie über Kardinal Franz König vorliegt, der unbestreitbar zu den Schlüsselfiguren der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert gehört. Um an den bedeutenden Anreger, Denker und Wegweiser zu erinnern, geben seine frühere Mitarbeiterin und Leiterin des Kardinal-König-Archivs in Wien Annemarie Fenzl und ihr Mitarbeiter Wolfgang Moser anlässlich des 10. Todestages von Kardinal König am 13. März 2004 ein durch viele Originaltexte angereichertes Lebensbild heraus, das bereits 2009 als nahezu gleichnamige Publikation erschienen ist, jetzt aber als Taschenbuch neu aufgelegt wird. Skizziert werden die Jugend und die theologische Ausbildung am Germanikum in Rom und die weiteren wichtigen Stadien seines Lebens. Die Tatsache, dass sich der junge König als Handballspieler und Theaterregisseur hervortat, der im Garten von San Pastore, dem Landgut des Germanikums, „Wallensteins Lager“ inszenierte, macht schon in frühen Jahren die Weite seines Horizonts deutlich. (33) Als Wissenschaftler und als Bischof vertrat König einen bewusst offenen Kurs. Lange vor der Entwicklung einer politischen Theologie sagte er: „Die Kirche muss politisch handeln, sie darf aber nicht politisieren. Das politische Freund-Feind-Verhältnis kommt für die Kirche nicht in Betracht, da sie grundsätzlich für alle Menschen da sein muss; ihr Blick muss immer so klar sein, dass sie im vermeintlichen Gegner von heute den möglichen Verbündeten von morgen sehen kann.“ (70) Zahllose Kontakte, Dialoge und die Überwindung gegnerischer gesellschaftlicher Lager (insbesondere in der Zeit des „kalten Krieges“ zwischen Ost und West) machen deutlich, dass Kardinal König diese Maxime gelebt hat. Zum bedeutendsten Ereignis in seinem Leben zählt das von Papst Johannes XXIII. einberufene Zweite Vatikanische Konzil, bei dem

König entscheidende Weichen stellen konnte. Sein Engagement galt einem neuen Verständnis der Kirche, der Liturgie, der Ökumene, aber auch einer neuen Wertschätzung der großen Religionen der Menschheit. So sagte König: „Es ist tragisch und schwer zu begreifen, dass trotz der fundamentalen Einheit des Gottesglaubens diese drei Religionsgemeinschaften [Judentum, Christentum, Islam] innerlich zerfallen und entgegengesetzt sind.“ (178) Mit Recht wird festgestellt, dass Kardinal König in Österreich „einen neuen Stil der Herzlichkeit in das kirchliche bzw. ökumenische Leben eingeführt“ hat, der sich als „stilbildend“ erwiesen hat. (168) Zu den katastrophalen personellen Fehlentscheidungen der römischen Kurie in den letzten Jahrzehnten gehört die Ernennung von Hans Hermann Groer zu Kardinal Königs Nachfolger in Wien. Es spricht für Königs Souveränität, auch zu seinem Nachfolger kein Feindbild aufgebaut, sondern zutreffend bemerkt zu haben: „Ein Großteil der Verantwortung für das, was geschehen ist, liegt bei anderen [...]“ (74). Besonderer Wert wird in der vorliegenden Publikation darauf gelegt, den spirituellen Grund, aus dem König gelebt hat, deutlich zu machen. Eine Reihe von bisher unveröffentlichten Fotos macht das Lebensbild erfreulich konkret. Natürlich wäre zu wünschen, dass die zahlreichen Zitate quellenmäßig belegt würden, doch das setzt noch erhebliche archivarische Arbeit voraus. Insgesamt aber erreicht die vorliegende Publikation ihren Zweck, die Erinnerung an eine Persönlichkeit wach zu halten, wie der Kirche in jedem Jahrhundert nur sehr wenige geschenkt werden.

Linz/Bamberg

Hanjo Sauer

♦ Seeger, Hans-Karl: *Karl Leisner. Visionär eines geeinten Europas (topos taschenbücher 563). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (160) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0563-9.*

Vor hundert Jahren, am 28. Februar 1905, wurde Karl Leisner in Rees (Westfalen) geboren. Er starb am 4. Mai 1945 in Planegg bei München. Sein kurzes Leben fällt also hinein in die tragische Zeit der beiden Weltkriege. Er wuchs in einer betont katholischen Familie auf. Als Zwanzigjähriger schrieb er in sein Tagebuch: „Christus ist meine Leidenschaft, die Sehnsucht

und Kraft meines jungen Kampfes“ (41). Diese Einstellung brachte ihn natürlich in Konflikt mit dem Nationalsozialismus, dessen Opfer er werden sollte. Er war Gruppenführer im „Katholischen Wandervogel“, maturierte 1934 am Staatlichen Gymnasium in Kleve und trat hierauf in das „Collegium Borromäum“ in Münster ein, um Theologie zu studieren. Noch im selben Jahr wurde er Diözesanjugendführer. Nach einem Semester des Studiums in Freiburg (1936/1937) wurde er zum Reichsarbeitsdienst einberufen. Eine belastende Situation ergab sich, als die Gestapo am 29. Oktober 1937 die Tagebücher von ihm und seinem Bruder Willi, die viele antinationalsozialistische Äußerungen enthielten, beschlagnahmte. Karl Leisner konnte dennoch sein Theologiestudium fortsetzen.

1938 trat er in das Priesterseminar ein. Bischof Clemens August Graf von Galen erteilte ihm die „Niederer Weihe“; am 25. März 1939 weihte er ihn zum Diakon.

Da Leisner das Attentat des Widerstandskämpfers Georg Elser auf Adolf Hitler in München am 8. November 1939 guthieß, wurde er schon am Tag danach festgenommen und zunächst in das Gefängnis in Freiburg, dann in jenes in Mannheim eingeliefert. In der Folge kam er in das KZ Sachsenhausen (16. März 1940), anschließend in das KZ Dachau (14. Dezember 1940). Die vielen Leiden, die ihm zugefügt wurden, schwächten seine ohnedies angeschlagene Gesundheit noch mehr. Dann aber erlebte er eine große Freude. Der mitgefangene französische Bischof Gabriel Piguet von Clermont-Ferrand weihte ihn am 17. Dezember 1944 zum Priester. Am 26. Dezember 1944 konnte er, unter Umgehung der strengen Regelungen des KZs, Primiz in der Lagerkapelle feiern; also an einem symbolträchtigen Tag, am Fest des hl. Stephanus, dem gesteinigten Jünger des Herrn. Die Steine „fliegen auf den, dessen Worte nicht mehr gehört werden sollen“ (83).

Am 29. April 1945 wurde Leisner von den Amerikanern befreit. Er kam in das Waldsanatorium Planegg bei München, wurde aber trotz liebevoller Pflege nicht mehr gesund. Er starb am 12. August und wurde auf dem Friedhof von Kleve beigesetzt.

So bewegt und ereignisreich wie Leisners Leben war, so differenziert war auch seine Persönlichkeit. Hans-Karl Seeger verweist im Einzelnen auf den „Marienverehrer“, den „Ökumeniker“, der in den Protestanten getrennte Brüder erblickte, den großen Naturfreund, den

Kunstliebhaber (Musik, Theater), den „Fraundenfreund“, der Hals über Kopf in Elisabeth Ruby verliebt war und dennoch den Zölibat als Selbstverständlichkeit für einen Priester empfand, den „Politiker“, der ein gutes Gespür für politische Zusammenhänge hatte, und den „Europäer“, der in Christus das „Geheimnis der Kraft Europas erblickte“ (138).

1966 wurde Karl Leisner exhumiert und in der Krypta des Domes in Xanten beigesetzt. Der Priesterrat hatte sich für die Einleitung des Seligsprechungsprozesses für den Märtyrer des Nationalsozialismus ausgesprochen. Tatsächlich wurde er 30 Jahre später, am 23. Juni 1996, von Papst Johannes Paul II. im Berliner Olympiastadion seliggesprochen.

Möge sich Leisners letzter Wunsch auf dem Sterbebett erfüllen: Du armes Europa, zurück zu Deinem Herrn Jesus Christus!

„In der Krypta des Xantener Domes ruhen Märtyrer vom Anfang des 4. Jahrhunderts, die das Christentum an den Niederrhein gebracht haben, und Märtyrer unserer Zeit, die sich aus christlicher Überzeugung gegen den Nationalsozialismus gestellt haben. Zu diesen gehört auch Karl Leisner“ (138).

Das gut geschriebene und spannend zu lesende Buch Hans-Karl Seegers ist mit vielen (teils vielleicht zu vielen) Zitaten aus den Aufzeichnungen Leisners versehen. Es stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Nationalsozialismus dar.

Linz

Rudolf Zinnhobler

ETHIK

♦ Hagencord, Rainer / Rotzetter, Anton (Hg.): *Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität* (Jahrbuch Theologische Zoologie 1). Lit Verlag, Berlin–Münster 2014. (144) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A). ISBN 978-3-643-12363-3.

In vielen Wissenschaftsdisziplinen nimmt die Erforschung der Mensch-Tier-Beziehung und des Tieres als solchem in den letzten Jahren signifikant zu – etwa in der Geschichtswissenschaft, Literaturwissenschaft, Kunstwissenschaft u.a.m. Im angelsächsischen Raum spricht man bereits vom „animal turn“, von einer wissenschaftlichen Hinwendung zu den Tieren und einer Kehrtwende durch sie. Insofern greift das neue Jahrbuch *Theologische Zoologie*,

herausgegeben vom gleichnamigen Institut an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, einen Disziplinen übergreifenden Trend auf und versucht ihn in die bisher kaum berührte Theologie hineinzugetragen.

Die Artikel des ersten Jahrbuchs Theologische Zoologie verkörpern im Wesentlichen die Dokumentation eines „Kongresses“, der vom 23. bis 25.11.12 im Franz Hitze-Haus Münster stattgefunden hat. *Rainer Hagencord* (23–32) vertritt im einleitenden Beitrag die These, dass die Theologie von den Tieren lernen kann. Allerdings unterfüttert er diese These mit wenig substanziellen Argumenten. Auch die an sich spannende Interpretation einschlägiger Stellen aus dem Buch Hiob bleibt relativ oberflächlich und verwendet keinerlei exegetische Literatur.

Der Biologe *Andreas Haemisch* (35–43) präsentiert relativ konzentriert neuere Erkenntnisse über die Kognition von Tieren, etwa was Werkzeuggebrauch, Motivationen, Zeitgedächtnis und Selbsterkennung verschiedener Spezies angeht. Seine Frage, ob man Tierverhalten als „vernünftig und überlegt“ (40) bezeichnen kann, wird allerdings eher zaghaft beantwortet – hier ist die Diskussion differenzierter und breiter.

Aus der Feder des Journalisten *Andreas Weber* (47–56) druckt das Jahrbuch einen für das Merian-Heft Umbrien vom April 2003 formulierten „hoch poetischen Beitrag“ (49) über Franz von Assisi ab, der allerdings mit der Thematik und dem im Jahrbuch dokumentierten Symposium nichts zu tun hat – Weber konnte seinen Symposiumsvortrag offenbar nicht rechtzeitig schriftlich liefern.

Der Religionspädagoge *Ralf Gaus* (57–76) fragt nach der Bedeutung des Tieres im Unterricht. Dabei betont er in Orientierung an Martin Buber den identitätsstiftenden Charakter von Beziehungen – mit anderen Menschen, aber eben auch mit Tieren. Erstaunlich ist für den Rezensenten allerdings, dass Gaus in der Ausführung der religionspädagogischen Konsequenzen nirgends die (gar nicht mehr so neue!) Frage stellt, ob man nicht auch in den Religionsunterricht hie und da Tiere mitnehmen sollte. Es bleibt nach seinen Vorstellungen im Unterricht beim theoretischen Reden über das Tier oder beim „Beobachten von Tieren“ (73). Das Tier bleibt Objekt – die Interaktion mit ihm als Subjekt ist (entgegen dem Buber'schen Ansatz) nicht vorgesehen.

Der profundeste und spannendste Artikel stammt von *Simone Horstmann* (77–96): Sie geht davon aus, dass der Status, den man Tieren zuschreibt, von tiefer liegenden, meist verborgenen epistemischen Paradigmen abhängt. Horstmann zeigt dies exemplarisch an den klassischen Dichotomien Natur – Kultur und Instinkt – Vernunft. Sie zeigt überzeugend, dass diese unreflektierte Ursache für die Tier-Vergessenheit der Ethik sind. Wer dem Tier einen höheren Status geben will, muss an diesen Paradigmen rütteln.

Im abschließenden praktischen Teil stellt *Ulrich Seidel* (103–123) Entstehung, theologisches Verständnis und Gestaltungsmöglichkeiten von Mensch-Tier-Gottesdiensten dar.

Es ist zweifellos mutig, ein rein theologisch konzipiertes Jahrbuch der „animal studies“ zu beginnen. Aber ist es in Zeiten zunehmender Interdisziplinarität auch sinnvoll? Im deutschen Sprachraum gibt es seit 2012 die interdisziplinäre Fachzeitschrift „Tierstudien“, die vor allem aus kultur- und geisteswissenschaftlicher Perspektive Praktiken und Theorien der Tier-Mensch-Beziehung untersucht. Tierstudien hat eine bestens vernetzte Herausgeberin (Jessica Ullrich), einen sehr multidisziplinären wissenschaftlichen Beirat und ist durchaus für theologische Fragestellungen offen. Ob es da nicht ratsamer wäre, dass die Theologie kein eigenes Süppchen kochte?

Corrigenda: Im Artikel von Hagencord fehlen fünf Belege von Zitaten. Im Artikel von Haemisch wechselt S. 35 mitten in den eingerückten Absätzen mehrfach die Schriftgröße. Im Artikel von Horstmann ist dreimal der Blocksatz unterbrochen.

Linz

Michael Rosenberger

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.

Vorliegender Band behandelt eine Persönlichkeit, die vor allem den Bewohnern der Stadt

Linz als „Turmbauer“ in Erinnerung geblieben ist. Über die Grenzen der oberösterreichischen Landeshauptstadt hinweg zählt sie jedoch eher zu den unbekannten aus der Reihe der Erzherzöge. Die Rede ist von Maximilian Joseph von Österreich-Este (1782–1863), der trotz seines umfangreichen Schaffens eben doch meist nur mit seinen Festungstürmen in Verbindung gebracht wird. Diesen Umstand greift der aus einem Symposium anlässlich des 150. Todestages des Erzherzogs hervorgegangene Sammelband auf und möchte demgegenüber seine weiten Tätigkeitsfelder als „Hochmeister – Festungsplaner – Sozialreformer – Bildungsförderer“ betonen.

Aus der Nebenlinie Habsburg-Este stammend, wuchs Maximilian in Monza auf, von wo er infolge des Fortschreitens Napoleons mit der Familie fliehen musste. Schon zuvor hatten sich die Auswirkungen der Französischen Revolution nachhaltig im Gedächtnis des jungen Erzherzogs eingebrannt und seine konservative Grundhaltung begründet. 1801 trat er dem Deutschen Orden bei. Als Nachgeborener war ihm zwar die geistliche Laufbahn vorgezeichnet, doch sollte er im Zuge von Überlegungen dynastischen Kalküls bewusst am Ordensgelübde festhalten. 1835 wurde er Hochmeister. *Frank Bayard* (9–32) schildert die wichtigsten Stationen der Vita des Erzherzogs, die anschließend vor dem Hintergrund der großen Umbruchscheinungen seiner Zeit von *Karl Vocelka* (39–59) kontextualisiert wird. Neben dem Orden gab es im Leben des Erzherzogs aber noch eine zweite Konstante: Maximilian war zeitlebens Soldat, was *Willibald Rosner* (61–92) in seinem Beitrag darlegt. Allerdings bekam seine militärische Karriere bald einen schweren Dämpfer, als er 1809 Wien kampflos an die Franzosen übergeben musste. Die Niederlage wirkte auf Maximilian wie „eine Art Damaskus-Erlebnis“ (64). Fortan studierte er intensiv Befestigungsmethoden und verfiel nahezu der Manie, einen rundum perfekten Gürtel aus Türmen zur Verteidigung der österreichischen Gebiete zu entwickeln. Er finanzierte schließlich aus eigener Tasche, konnte jedoch niemals seine gesamten Pläne verwirklichen. Von der Generalität in Wien belächelt, sollte er noch bis zu seinem Tode „mit der Sturheit eines alten Mannes“ (90) an dem mittlerweile hoffnungslos veralteten Festungssystem festhalten.

Erfolgreicher, jedoch weniger bekannt, agierte er als Ordensförderer und im Sozial-

bereich: Als erstes wird hierzu ausführlich das Verhältnis zu dem damals in Österreich noch jungen Orden der Redemptoristen dargestellt. In einem wiederabgedruckten Aufsatz von *Alfred Schedl* (93–119) werden die verschiedenen Unterstützungen und Stiftungen erläutert. Mit dem Redemptoristenpater Klemens Maria Hofbauer wendet sich *Martin Leitgöb* (121–134) hingegen einer für das geistige und kulturelle Leben im Wien des 19. Jahrhunderts zentralen Gestalt zu und erörtert den diese Person umgebenden „Hofbauer-Kreis“, einem Netzwerk von Intellektuellen und Künstlern. Berührungspunkte zwischen Hofbauer und Maximilian ergeben sich vor allem durch dieses gemeinsame Netzwerk, was bislang allerdings zu wenig beachtet wurde. *Leitgöbs* zweiter Beitrag (135–149) befasst sich noch einmal mit den wichtigsten Stiftungen, wobei der Schwerpunkt auf der Niederlassung Puchheim liegt, was zugleich als „das Herzstück“ (138) seiner zahlreichen Ordensförderungen bezeichnet werden kann. Hinsichtlich seines eigenen Ordens geht *Heinz Noflatscher* (151–188) der Frage der ordensinternen Kommunikation nach, wie sie sich zwischen ihm als fürstlichem Oberhaupt des Deutschen Ordens zu seinen Mitbrüdern und -schwestern gestaltete. Maximilian pflegte „einen fürsorgenden, paternalistischen Stil“ (171), der aufgrund seiner Verpflichtungen für das Erzhaus zwar als „Teilzeit-Hochmeister“ (173) charakterisiert wird. Dennoch korrespondierte er regelmäßig mit dem Orden und sanierte ihn durch seine Reformen. Maßgeblichen Einfluss auf ihn hatte dabei der Ordenspriester Paul Rigler, der zusammen mit ihm die Neuorganisation des Deutschen Ordens durchführte und eine Art „geistliches Alter Ego“ (176) des Erzherzogs war. In dem Beitrag von *Wilhelm Remes* (189–224) geht es ein weiteres Mal um die Ordensförderungen, insbesondere um die der Jesuiten. Maximilian überließ der Gesellschaft Jesu den auf dem Linzer Freinberg als Probeturm erbauten ersten Verteidigungsturm als Ordensniederlassung. Die weiter bestehende besondere Protektion durch den Erzherzog ging sogar so weit, dass dies zuletzt zum Zerwürfnis mit dem hiesigen Bischof Rudigier führte.

Von der Forschung weniger beachtet wurde bislang das künstlerisch-kulturelle Umfeld Maximilians sowie sein eigenes Verhältnis hierzu, was in den folgenden Aufsätzen dezidiert aufgegriffen wird. *Peter Assmann* (225–240) untersucht das Verhältnis zur Kunst, welches er als

disparat beschreibt. Kein Freund großer Repräsentationen und nur mit schlichter Hofführung, spielte die Kunst für den Erzherzog nur eine untergeordnete Rolle. Allenfalls in seiner Funktion als Hochmeister habe er sich aktiver um die Kunst für den Deutschen Orden bemüht. Sein „größtes kunstnahes Projekt“ (233), der Bau der Maximilianskirche, ging jedoch als Schenkung in den Besitz der Freinberger Jesuiten über. Mit Johann Maria Monsorno hatte Maximilian nur einen einzigen Kammermaler, der selbst bei Experten heute nahezu in Vergessenheit geraten ist. *Herfried Thaler* (241–268) bietet zu ihm eine biografische Skizze und eine in dieser Art erstmaligen Werksübersicht mit zahlreichen Abdrucken seiner Lithographien und Aquarelle. *Ikarus Kaiser* (269–279) beschäftigt sich mit Vita und musikalischem Oeuvre des Linzer Dom- und Stadtpfarrorganisten Johann Baptist Schiedermayr. Zuletzt wirft *Thekla Weissengruber* (281–298) einen Blick auf Maximilians Beziehung zur Volkskultur. Sie verweist hierbei auf seine Begeisterung für fremde und eigene Volkskulturen. Er richtete Volksfeste aus und trat als Förderer von Volksmusik auf. Dennoch könne Maximilian keineswegs als Sonderling gelten, sondern er reihe sich vielmehr in die Riege herrschaftlicher Eliten ein, die um 1800 demonstrativ ihre Vorliebe zur Volkskultur in Szene setzte.

Das Jahr des 150. Todestags Maximilians wies mit der Errichtung der Linzer Ordenskommende vor 300 Jahren aber noch einen weiteren Jahrestag auf, weshalb dem Band diesbezüglich weitere Aufsätze beigelegt wurden: *Johannes M. Mühllechner* (299–324) eröffnet mit der Geschichte des Deutschen Ordens in Oberösterreich mit einem Schwerpunkt auf den ersten Komtur, Johann Joseph Philipp Graf Harrach. Er war der Bauherr der von seinem Bruder gestifteten ehemaligen Deutschordens- und heutigen Priesterseminarkirche, die Gegenstand des Beitrags von *Peter Assmann* (325–350) ist. Dieses mittlerweile etwas prominenter als „barocke[s] Juwel“ in Erscheinung getretene Bauwerk erfährt eine eingehende kunsthistorische Beschreibung und Würdigung. Das direkt an die Kirche anschließende Priesterseminar wird in seiner historischen Entwicklung von *Johann Hintermaier* (351–368) skizziert. Welche Bedeutung der Mantel mit Kreuz im Deutschen Orden einnimmt, erläutert *Ewald Volgger* (369–374) mit Blick auf die historischen Ursprünge, während die spirituelle Seite des biblischen

Motivs des Mantels in dem zweiten Beitrag von *Hintermaier* (375–386) erläutert wird. Ein eigener, ausführlicher Teil (389–464), der die verschiedenen Festivitäten der Jubiläen dokumentiert, beschließt den Band.

Erzherzog Maximilian Joseph errichtete Schulen und Krankenanstalten und hat als Förderer von Gemeinschaften die oberösterreichische Ordenslandschaft des 19. Jahrhunderts maßgeblich geprägt und hinterließ nachhaltige bis heute sichtbare Spuren. Wer mehr über diesen Erzherzog erfahren möchte, der bislang nur den Linzern vorwiegend als „Turmbauer“ bekannt war, dem sei der reich bebilderte Sammelband empfohlen, der in einer umfassenden, wenngleich auch etwas redundanten Darstellung nicht nur die Früchte des Betätigungsdranges eines nicht müde werdenden Wohltäters beschreibt, sondern darüber hinaus interessante Einblicke in das ihn umgebende geistig-kulturelle Milieu bietet.

Linz

Christian Wiesner

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.

Mit dem im LIT-Verlag erschienenen, vom katholischen Kirchenrechtler *Wilhelm Rees* herausgegebenen, Sammelband findet die *Kirchenrechtliche Bibliothek*, als von *Liberio Gerosa* und *Ludger Müller* herausgegebene und in der Kanonistik etablierte fachwissenschaftliche Reihe, mit dem 13. Band ihre Fortsetzung.

Der Band stellt die Dokumentation der Kirchenrechtlichen Fachtagung dar, welche vom 13. bis 15. Februar 2012 unter dem Titel *„Ökumene – Begegnungen von Angehörigen verschiedener christlicher Traditionen und Bekenntnisse“* an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck stattfand. Die Arbeit am Thema unter ausgewählten kirchenrechtlichen und theologischen Perspektiven, aus dem Blickwinkel des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen sowie aus der Sicht ökumenischer Praktiker, zeichnet der Band in 28 Beiträgen aus der Feder von 32 Vortragenden nach. Hierbei wurden sowohl die *Grußworte der universitären Vertreter* (13–18) als auch

die *Statements der kirchlichen VertreterInnen* (21–43) ebenso in die Publikation aufgenommen wie die vier *Hauptvorträge* (47–138), die *Impulsreferate der Arbeitskreise* (141–231) und der *Podiumsdiskussion* (233–265). Abgerundet wird der Sammelband durch ein *Vorwort des Verfassers* (9f.), ein die Arbeit mit dem Band erleichterndes *Namens- und Quellenregister* (267–273), ein *Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter* (275f.) sowie eine *Auflistung der Förderer der Tagung* (277).

Anstatt im Folgenden alle Beiträge der Tagungsdokumentation einlässlich zur Sprache zu bringen, sei es dem Rezensenten erlaubt, sich aufgrund der Fülle von Beiträgen exemplarisch die Dokumentation der vier Hauptvorträge herauszugreifen, um den weiten Bogen aufzuzeigen, welcher im Rahmen der Fachtagung in Fragen der Ökumene gespannt wurde.

Kardinal Kurt Koch, der Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, eröffnete die Reihe der Hauptvorträge, indem er die Tagungsteilnehmer auf eine ‚ökumenische Flugreise‘ (48), so bezeichnete er den rasanten Start des Zweiten Vatikanischen Konzils, mitnahm. Koch geht in seinem Beitrag überblicksartig auf die gegenwärtige Situation der Kirchenspaltungen in Ost und West ein, um mit einem selbstkritischen Blick auf das Jahr 2017 zu neueren Entwicklungen in der Ökumenischen Bewegung zu wechseln. (54) Der *Paradigmenwechsel in der Ökumenischen Theologie*, die Ablösung der sog. ‚Konsens-Ökumene‘ durch eine sog. ‚Differenz-Ökumene‘ wird von Koch hierbei kritisch betrachtet, als „das so genannte Differenz-Modell bisher keine weiterführenden Ergebnisse vorzeigen konnte“ (57). So „ist nicht zu sehen, dass das Modell des differenzierten Konsenses ersetzt werden könnte“ (57). Bemerkenswert sind die Ausführungen Kochs bezüglich *neuer ökumenischer Partner*, als er die zweifellos deutlichste Verschiebung in der ökumenischen Landschaft in der stets wachsenden Bedeutung der Freikirchen verortet. (60) Gerade die pfingstlerischen Gemeinschaften stellen „für die Römisch-katholische Kirche eine ernsthafte Herausforderung dar, zumal vorwiegend in lateinamerikanischen Ländern Katholiken von den pfingstlerischen Gemeinschaften massenweise abgeworben werden.“ (61) Hierbei müsse, Koch zufolge, die Katholische Kirche „selbstkritisch nach den Gründen fragen, warum so viele Katholiken zu diesen Bewegungen übertreten, und darf dabei

nicht der Versuchung erliegen, deren teilweise problematische Evangelisierungsmethoden zu übernehmen.“ (61)

Heribert Hallermann bietet in seinem Beitrag einen Überblick über offizielle Texte und Verlautbarungen bezüglich des ökumenischen Miteinanders und beleuchtet somit katholischerseits die ‚rechtlich relevanten theologischen Grundlagen des Ökumenismus‘ (69), indem er – ausgehend von den Bestimmungen des CIC/1917 – zentrale theologische Konzepte wie die *communio*-Struktur der ‚Kirche Jesu Christi‘ vor dem Hintergrund ihrer rechtlichen Normierung analysiert und Bögen zwischen den Normierungen des CIC/1983, des Konzilsdekrets ‚*Unitatis redintegratio*‘ sowie der nachkonziliaren Enzyklika ‚*Ut unum sint*‘ spannt. (78 ff.) Einlässlich widmet sich Hallermann den Promulgationsbullen der beiden kirchlichen Gesetzbücher ‚*Sacrae disciplinae leges*‘ und ‚*Sacri Canoness*‘ aus den Jahren 1983 und 1990 (83–87) sowie der darauffolgenden authentischen ökumenischen Auslegung der beiden Codices durch das *Ökumenische Direktorium* (91–97), um abschließend im Bereich des interrituellen Verkehrsrechts zwischenkirchliche Vereinbarungen über die Feier der Sakramente als Ausdruck wachsender Kirchengemeinschaft zu analysieren. (97–102) Hierbei hält Hallermann fest, dass mit dem Ökumenischen Direktorium nachdrücklich formuliert wurde, dass der kirchliche Gesetzgeber eine ökumenische Applikation und Interpretation des kanonischen Rechts intendiert, als auch der CIC/1983 die Förderung der Einheit der Christen als eine im *ius divinum* gründende Verpflichtung qualifiziert.

Christoph Ohly widmet sich in seinen Überlegungen mit den Rechtsinstituten der *Personaladministration* sowie des *Personalordinariats* zwei Strukturen teilkirchlicher Zirkumskription, welche „nicht nur unter ekklesiologischem und verfassungsrechtlichem Blickwinkel, sondern zugleich für den ökumenischen Fortschritt bedeutsam sind“ (106), und analysiert diese hinsichtlich der jeweiligen Entstehungsgeschichte, ihres kirchenrechtlichen Status sowie ihrer ekklesiologisch-verfassungsrechtlichen Verortung (108–117). Hieran schließen sich jeweils, vor dem Hintergrund des Grundgedankens der *Mehrstufigkeit* im Rechtssystem der Katholischen Kirche, Streiflichter auf die sich durch die Rechtsinstitute der *Personaladministration* sowie des *Personalordinariats*

bietenden Möglichkeiten hinsichtlich eines zu entwickelnden ‚Ökumenischen Kirchenrechts‘ an. (118–120)

Im abschließenden vierten Hauptbeitrag des Tagungsbandes entwickelt *Roman Siebenrock* aus der Perspektive der Systematik nach einer Prinzipienlehre über die Grundlagen des Ökumenismus und einigen Hinweisen zur katholischen Amtsfrage und Ekklesiologie seine These, derzufolge die Kirchen dem verhängnisvollen ‚Fahrwasser des Konfessionalismus‘ (121) nur durch einen Ökumenismus entfliehen können, dessen Wesen von der Überzeugung bestimmt ist, dass christlich-konfessionelle ‚Identität‘ sich ‚vom anderen her‘, d. h. von den anderen Konfessionen her, „als beschenkt erfährt und im Dienst der Stärken und Gaben der anderen sich vollzieht.“ (122)

Zusammenfassend ist der von Wilhelm Rees herausgegebene Tagungsband als wertvoller Beitrag zur wissenschaftlichen Reflexion über das Feld des Ökumenismus zu bezeichnen. Mit großer theologischer Breite wird in den Hauptvorträgen das gestellte Thema aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet, um dann in den Dokumentationen der Arbeitskreise vielschichtig vertieft zu werden. Gerade die mit starkem Praxisbezug verfassten Beiträge aus den Arbeitskreisen und der abschließenden Podiumsdiskussion machen den Sammelband zu einem wertvollen Fundus unterschiedlicher Zugänge zu Problemfeldern und sich auftuenden Möglichkeiten in den überkonfessionellen sowie innerkirchlichen Bestrebungen in der Ökumene, welcher sicherlich nicht nur für KanonistInnen von hohem Wert sein kann.

Salzburg

Andreas E. Graßmann

KUNSTWISSENSCHAFT

♦ 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.

Die einleitenden Hinweise von Gustav Schörghofer erinnern an eine der wesentlichen Kernaussagen von Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“: Der Autor macht auf eine gut verständliche Weise deutlich, dass Erkenntnis nichts ist, das uns wiederfährt, gewissermaßen passiv ist. Es handelt sich hierbei vielmehr um

einen Prozess, bei dem der Mensch aktiv beteiligt ist. Erkenntnis ist aus der Sicht des Autors auch bei der Kunstbetrachtung als Akt, als eine Handlung, als ein Vollzug aufzufassen. Demnach wird das Kunstwerk nicht auf eine Weise erfahren, wie es „an sich“ ist, sondern immer so, wie es „für uns“ erscheint. Erkenntnis ist hier ebenso festgelegt auf Erfahrungserkenntnis. Deshalb könne bei der Kunstbetrachtung im übertragenen Sinne aus der Sicht des Autors immer nur das erkannt werden, was für uns eine Bedeutung hat und, so der Autor wörtlich, „mit den eigenen Erfahrungen in Verbindung“ gebracht werden könne. Darüber hinausgehend werde nicht gesehen, was an sich sichtbar ist, sondern „es bedarf einer besonderen Wahrnehmung, um zu sehen, was augenscheinlich ist“. Die Wahrnehmung des Wesentlichen müsse zudem „als Öffnung, als Weg in ein Inneres und als Zugang zu etwas Neuem“ verstanden werden und könne auch nur durch die eigene Erfahrung erschlossen werden.

In der vorliegenden Publikation führt der Autor auf eine gut verständliche Weise darauf hin, dass dem Glauben und dem eigenen tiefen Bedürfnis nach Sinnerleben bei der Kunstbetrachtung eine besondere Bedeutung beigemessen werden müsse. Die Erfahrung des Glaubens und die Erfahrung der Kunst haben den Autor zu zwei Einsichten geführt. Kunstwerke erlangen, wenn sie mit den „Augen des Glaubens“ betrachtet werden, eine tiefere Bedeutung. Zudem trägt die Begegnung mit Kunstwerken sehr wesentlich dazu bei, den Glauben, die Liebe und die Hoffnung zu erhalten. Die Ansicht, dass Kunst und Glaube etwa unvereinbar wären, wird aufgehoben. Zudem wird durch die Inhalte des Buches das religiöse Reflexionsvermögen bei der Kunstbetrachtung gefördert.

In mehreren Kapiteln macht der Autor anhand zahlreicher Beispiele aus unterschiedlichen Epochen der Kunstgeschichte deutlich, dass die Kunst der Gegenwart und die des 20. Jahrhunderts wesentlich mit den Kernaussagen der Bibel zu tun habe, die den Weg Gottes als Menschwerdung, als Durchgang durch Wunden und Leid, aber auch als Weg zu einem neuen Anfang beschreibe, zumal sich die Kunst selbst auf diesen Weg gemacht habe, dies jedoch auf eine völlig andere Weise: bei der Kunst wird nicht mehr abgebildet, sondern es werden Zeichen gesetzt, die bei der Kunstbetrachtung nur dann verstanden werden können, wenn die Distanz beim Betrachten der Kunst auf-

gehoben wird. „Nur wer die Erfahrung des eigenen Lebens begreift, wird den Sinn dieser Kunst erkennen“, so Schörghofer. In diesem Zusammenhang führt der Autor auf eine gut mitvollziehbare Weise darauf hin, dass die Kunst des 20. Jahrhunderts, bei der das Element des Verwundbaren, des Verwundeten sowie der Wunde selbst besonders prägend seien, keine Belehrungen mehr anbietet, und demnach als eine Herausforderung an den Glaubenden zu verstehen sei bei der Kunstbetrachtung das Wesentliche für sich erkennen zu können.

Auf den oftmals formulierten Anspruch, dass die Kunst doch edel, schön und erhaben sein solle, entgegnet der Autor, dass in unserer Konsumgesellschaft die Kunst auch das Unansehnliche und das an sich Unbrauchbare oftmals zum Gegenstand der Kunst erhebt. Hier wird eine Parallele zu Gott gebildet, indem der Autor meint, dass auch Gott die Schönheit und Würde dort entdeckte, „wo andere nur Niedrigkeit sehen“.

Mit zahlreichen Abbildungen und einem Beitrag von Julian Schutting, der sich der Frage „Wie sieht Gott aus?“ zuwendet, darf die vorliegende Publikation als ein sehr wertvoller Beitrag zum Verständnis des Zusammenhanges von Kunst und Religion aufgefasst werden.

Linz

Hans Peter Dirngraber

MISSIONSWISSENSCHAFT

◆ Bürkle, Horst: Erkennen und Bekennen. Schriften zum missionarischen Dialog. EOS Verlag, St. Ottilien 2010. (XV, 716) Geb. Euro 69,80 (D) / Euro 71,80 (A) / CHF 95,00. ISBN 978-3-8306-7405-4.

Die vorliegende Sammlung missionstheologischer Beiträge (der noch zwei weitere Bände folgen) kann als Summe eines außergewöhnlich vielfältigen und engagierten Lebens im Dienst der Mission und der Theologie gesehen werden. Der Verfasser, Jahrgang 1925, studierte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs (unter anderem bei Paul Tillich) Theologie und war nach seiner Habilitation von 1965 bis 1968 Gastdozent an der Universität in Kampala/Uganda. Auch nach seiner Lehrtätigkeit in Ostafrika, der er eine reiche Kenntnis der kulturellen, politischen und religiösen Verhältnisse in dieser Region verdankt, war der Verfasser immer wieder in Lateinamerika und Asien als Lehrbeauf-

tragter und Forscher unterwegs. Sein Übertritt zur katholischen Kirche im Jahr 1987 bedeutete unter anderem, dass er die missionstheologischen und -praktischen Erfahrungen der evangelischen Kirchen mit vielen ähnlichen, aber in manchem anders gelagerten Diskursen und Praxen katholischer Mission verbinden konnte und dadurch über mehr als eine (konfessionelle) Perspektive verfügt, was die Auseinandersetzung mit dem globalen Christentum betrifft.

In 52 Beiträgen, die in den Jahren 1965 bis 2007 veröffentlicht wurden (den ältesten Beitrag bildet seine Antrittsvorlesung in Hamburg 1964), behandelt der Verfasser religionswissenschaftliche Fragen aus dem Bereich Afrika und Asien, Themen kontextueller Theologie, religionstheologische Problemstellungen, vor allem aber missionstheologische Herausforderungen – und diese gerade in einer Zeit, in der in Europa die Plausibilität für die klassische Missionsarbeit am Schwinden war. Man merkt den Texten das Ringen mit der „Missionskrise“ an, aber ebenso das Bemühen um eine eigenständige Position zu einer Theologie der Mission. Der Titel „Erkennen und Bekennen“ darf in diesem Zusammenhang als fundamentaltheologisches Motiv eines Dialogs gesehen werden, der sich „zwischen dem im Sohn in die Geschichte eingetretenen Wort Gottes und den Worten, welche die Menschen in ihren Religionen und deren Kulturen für dieses noch unentdeckte Geheimnis gefunden haben“ (Vorwort, VIII), abspielt. Von daher versteht der Verfasser Mission als einen Prozess der „Unterscheidung der Geister“, der nicht nur die Kontextualisierung des christlichen Glaubens, sondern auch die Kritik kultureller und religiöser Traditionen fordert und Dialog immer auch als „Diakrisis“ (ebd.) versteht.

Die vorliegenden Texte decken einen großen missions-, religions- und kulturtheologischen Bereich ab und formulieren interessante, pointierte Thesen, so etwa die Überzeugung, dass die „gemeinsame Sprache der Religionen“ (9) in den existenziellen Fragen der Menschen besteht, wie dies *Nostra aetate* 1 formulierte, nicht aber in einer „gemeinsamen Religion“. In diesem Sinn lehnt der Verfasser auch die These ab, dass sich in der Erfahrung von „Mystik“ eine Art Einheit der Religionen finden lasse (vgl. 4 f., 89); das (vermeintlich) „Absolute“ in den Religionen erwies sich letztlich als „eine bestimmte religiöse Erfahrung und Praxis, die hier in den Rang der Allgemeingültigkeit

erhoben wurde“ (413). Eine der eindrucklichsten Formulierungen des Bandes ist die Charakterisierung von Mission als Geburtshilfe: „Missionarischer Dienst ist von Grund auf ‚mäeutischer Hilfsdienst‘ am Evangelium“ (515). Bemerkenswert ist auch die Position des Verfassers, dass die missionarische Dynamik nicht mit der Ausbreitung westlicher Zivilisation gleichgesetzt werden darf; Kirche ist nicht mit „einer bestimmten westeuropäischen Erscheinungsform“ zu identifizieren, denn es geht „um die wahre Katholizität der Kirche, die sich nicht in bestimmten geschichtlichen Etappen erschöpft“ (522). Nicht zuletzt ist auch die These, dass „Missionswissenschaft eine Dimension jeder theologischen Arbeit ist“ (518), zu unterstreichen.

Diese mutigen und theologisch zukunftsweisenden Überlegungen werden allerdings von einer eher kulturpessimistischen und reservierten Grundhaltung des Verfassers konterkariert, was aktuelle theologische Entwicklungen betrifft. An einer Stelle wird diese Skepsis gegenüber der Moderne biografisch greifbar: „Wer ein halbes Jahrhundert ‚Theologie unterwegs‘ in ihren jeweiligen aktuellen Neuorientierungen, mit ihren Verwerfungen der Meinungen von gestern und ihren alsbald selbst wieder überholten Neusetzungen miterlebt hat, wird etwas gelassener im Blick auf theologische Postulate des nunmehr ‚Gültigen‘. Wie sehr sind sie doch alle Kinder ihrer jeweiligen Zeit, gerade auch dann, wenn sie wider Erwarten nachträglich noch eine ‚Wende‘ vollzogen haben“ (408). Gewiss trifft der Verfasser hier mit seiner Kritik Tendenzen in Theologie und Kirche, die frag- und verbesserungswürdig sein mögen; aber war nicht gerade die Missionstheologie immer ein offenes Pionierprojekt, bei dem die Kirche jenseits der Grenzen des „Sicheren“ und Vertrauten neue Wege erkundete? Man muss deshalb nicht die pluralistische Religionstheologie übernehmen (deren – paradoxen – Nicht-Pluralismus der Verfasser zu Recht kritisiert, vgl. 411), wird aber dem existenziellen, institutionellen und intellektuellen Wagnis christlicher Mission nicht gerecht, wenn man zum Beispiel Befreiungstheologien (vgl. 487), neue religiöse Bewegungen (vgl. 510), das Engagement für Entwicklungspolitik (vgl. 513), ja den Dialog mit säkularen Zeitgenossen überhaupt (vgl. 509) als nebensächlich, als mit der „eigentlichen“ kirchlichen Mission unvereinbar ansieht. An manchen Stellen entsteht der Eindruck, als

würde der Verfasser jene kreativen Impulse, die er entwickelt, durch seine eigene theologische Position wieder zurücknehmen. Wenn er etwa – fast in wortwörtlicher Anlehnung an eine zentrale Passage bei Gustavo Gutiérrez – sagt, Mission bedeute „die Aufdeckung des inneren Zusammenhanges von gegenwärtiger Geschichte und kommendem Reich“, folgert er daraus: „Gerade das aber verwehrt es, den Auftrag zur Mission im Sinne einer bloß zu verbessernden Welt- und Lebenssituation misszuverstehen“ (558) – anstatt dieses „Weltengagement“ als Konkretisierung des Kommens des Reiches Gottes zu sehen (ohne deshalb beides zu identifizieren).

Kurzum: Der vorliegende erste Teil der „Schriften zum missionarischen Dialog“ ist eine Fundgrube für die missionstheologische und -geschichtliche Auseinandersetzung mit vielfältigen Problemstellungen, was christliche Mission in der modernen Welt betrifft. Die Erfahrung und Kompetenz des Verfassers sind beeindruckend; sein theologischer Habitus gibt dem *Bekennen* mehr Gewicht als dem *Erkennen*, was an der reservierten Einstellung des Verfassers gegenüber der Moderne in Kirche und Gesellschaft liegen dürfte. Diese Position ist legitim und durchaus bedenkenswert, sollte allerdings – gerade auch im interkulturellen und interreligiösen Dialog – nicht übersehen, dass die „Unterscheidung der Geister“ ein durchaus *modernes* Projekt darstellt, das den Dialog nicht zugunsten einer „Diakrisis“ benachteiligt.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

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.

Kein anderes Sakrament hat in den letzten Jahrzehnten einen derart dramatischen Einbruch erlebt wie das Sakrament der Versöhnung. Das gilt mit Blick auf die Zahl der abgelegten Beichten ebenso wie mit Blick auf die Zahl der Gläubigen, die beichten. Wenn selbst Gläubige, die regelmäßig jeden Sonntag an der Eucharistie teilnehmen und sich in hohem Maß ehrenamtlich in der Kirche engagieren, seit Jahrzehnten nicht mehr gebeichtet haben, dann liegt das nicht nur an deren mangelndem Sündenbewusstsein,

Das Wesen des Christentums



KARL-HEINZ MENKE

Das unterscheidend Christliche

Beiträge zur Bestimmung seiner Singularität

Wesen und Fundament des Christentums. Im Kontext von Pluralistischer Religions- theologie und Komparativer Theologie erklärt der renommierte Theologe Karl- Heinz Menke, worin die Einzigkeit des Christentums besteht.

592 S., geb. mit SU, ISBN 978-3-7917-2663-2
€ (D) 39,95 / € (A) 41,10 / auch als eBook

JULIA KNOP / MAGNUS LERCH /
BERND J. CLARET (HG.)

Die Wahrheit ist Person

Brennpunkte einer christologisch
gewendeten Dogmatik

Im Dialog mit Karl-Heinz Menke!
Die Beiträge des Bandes folgen Menkes
theologischen Weichen- und Problem-
stellungen und würdigen sein wissen-
schaftliches Opus im konstruktiven
Diskurs.

440 S., geb. mit SU, ISBN 978-3-7917-2664-9
€ (D) 34,95 / € (A) 35,40



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

sondern an hausgemachten Problemen: Was Jahrhunderte lang als Sakrament der Buße angeboten wurde, erfüllte ganz offenkundig nicht (mehr) die Ansprüche derer, für die es gedacht ist. Es funktionierte durch Zwang und Kontrolle, überzeugt aber nicht als freies Angebot.

Die dunkle Geschichte der Beichte versucht das neue Buch von John Cornwell nachzuzeichnen. Cornwell ist vielfach preisgekrönter Journalist und besitzt einen Lehrauftrag für Mediensoziologie am Centre for Advanced Religious and Theological Studies des Jesus College in Cambridge. Mit 18 Jahren war er ins Priesterseminar eingetreten, schlug aber nach einigen Jahren einen anderen Weg ein. Doch der katholischen Kirche blieb er bis heute kritisch und aufrichtig verbunden. Sein scharfer und schonungsloser Blick auf kirchliche Fehlentwicklungen ist ein Ausdruck seiner Leidenschaft für die Kirche.

In großen Zügen zeichnet Cornwell die Geschichte des Bußsakraments durch zwei Jahrtausende nach, die er geprägt sieht von seinem Missbrauch als Instrument der Angst und Kontrolle. Fast lehrbuchmäßig skizziert er die einmalige öffentliche Versöhnung, wie sie die frühe Kirche feierte. Er zeigt auf, wie das Bußsakrament im Kontext der geistlichen Begleitung durch Ordensmänner und zunächst auch -frauen bis zum Ende des 1. Jahrtausends in die private Ohrenbeichte transformiert wurde. Die „große Stunde“ (48) der Beichte sieht er gekommen, als 1215 auf dem IV. Laterankonzil die jährliche Beichte zur Pflicht erhoben wird – auch wenn jemand keine schweren Sünden begangen hat. Er beschreibt, wie das Konzil von Trient mit seinen Reformbemühungen dafür sorgt, dass die Beichte für die gesamte christliche Moral strukturgebend wird. Durch die Etablierung des Beichtstuhls mit einer vergitterten Zwischenwand unter Kardinal Karl Borromäus in Mailand kommt das Thema des sexuellen Missbrauchs in den Blick, der durch die Zwischenwand verhindert werden soll und doch immer wieder geschieht. Schließlich thematisiert Cornwell ausführlich die Absenkung des Beichtalters von 14 auf 7 Jahre durch Papst Pius X. und die Praxis wöchentlicher oder wenigstens monatlicher Beichten, wie sie die Folge der ebenfalls von Pius X. initiierten häufigen Kommunion aller Gläubigen ist.

Zwei Themen ziehen sich dabei wie ein roter Faden durch das Buch: Erstens der Missbrauch der Beichte als Instrument der Angst

und Einschüchterung, das verstärkt durch ausgiebige Höllenpredigten in vielen Menschen traumatische Erfahrungen hinterlässt. Und zweitens die Beichte als wichtiger Katalysator für sexuellen Missbrauch, im 20. Jh. besonders an Kindern, die nunmehr in das Beichtregime einbezogen sind.

Zurecht weist Cornwell darauf hin, dass die Verbindungslinien zwischen Beichte und sexuellem Missbrauch durch Priester bisher wenig erforscht sind (222; 226): Selbst der renommierte John-Jay-Report über die US-amerikanische Kirche frage nur nach dem Tatort des Missbrauchs und bekomme den Zusammenhang daher nur in den Fällen in den Blick, in denen der Missbrauch direkt im Beichtstuhl oder Beichtzimmer erfolgt ist. Aus eigenen Interviews von Missbrauchsopfern und aus Interviews in etwa 30 neueren Studien erschließt Cornwell aber eine weit differenziertere Sicht auf die Frage: Die Beichte animiert zum Missbrauch, weil der Priester ausgiebig mit sexuellen Verfehlungen anderer Menschen konfrontiert ist und zudem durch Nachfragen austesten kann, welcher Pönitent einen eventuellen Missbrauch zulassen und verschweigen wird (225). Die Beichte ist aber zugleich für den schuldig gewordenen Priester eine einzigartige Möglichkeit, sich vor Gott billig und hochwirksam zu entschuldigen (247). Das klassische Vokabular der Beichte bietet nämlich zahlreiche Finten, die Tat zu verharmlosen (249): Der Priester geht anonym beichten und gibt sich als unverheirateter Mann aus, der einen „unreinen Akt mit einer anderen Person“ bekennt (250). Ohne zu lügen hat er damit die Dramatik seiner Tat bis zur Unkenntlichkeit vertuscht. Und selbst wenn er den Missbrauch offen zugibt, kann er darauf vertrauen, dass der Priester ihm wahrscheinlich keine schwere Buße auferlegt (250).

Diese strukturellen Defizite des Bußsakraments im Blick auf den sexuellen Missbrauch durch Priester aufzuarbeiten ist das eine Anliegen Cornwells. Das zweite ist die Wiedergewinnung einer Beichtpraxis, die den Menschen hilft, ihre Schuld zu bewältigen und den Weg innerer und äußerer Erneuerung zu gehen. Das II. Vatikanische Konzil sieht er in dieser Linie als positiven Anstoß, der aber nach seiner Sicht bisher kaum weiter verfolgt und fruchtbar gemacht wurde.

Das Buch ist eine manchmal etwas reißerische, in jedem Fall aber eindringliche und von Sympathie getragene Mahnung, das Bußsakra-

ment zu erneuern. Wenngleich es sich nicht um ein wissenschaftliches Fachbuch handelt, merkt man ihm eine gründliche Auseinandersetzung mit einschlägiger theologischer Fachliteratur an. Formal ist es bedauerlich, dass Belege der Quellentexte meist fehlen, die stattdessen aus der Sekundärliteratur zitiert werden, aus der sie entnommen sind, z. B. Texte von Tertullian und Hieronymus S. 38, von Tertullian S. 39, aus den Konzilsakten von Trient S. 68 und 70 u. a. m. Ebenfalls in formaler Hinsicht störend und ermüdend sind Abschweifungen vom Thema zugunsten netter, aber nichts beiträgender Geschichtchen, z. B. wenn S. 75 Karl Borromäus als „überaus schlank und mit hervorspringender Adlernase“ charakterisiert wird.

Substanzieller sind einige inhaltliche Thesen, die Fragen hervorrufen:

- Auf S. 120 wird behauptet, das Dekret „Sacra Tridentina Synodus“ aus dem Jahr 1905 habe zur wöchentlichen bzw. wenigstens monatlichen Beichte angehalten. Mir ist nicht ersichtlich, auf welche Formulierung des Dekrets sich diese Behauptung bezieht. Vielmehr steht dort ausdrücklich in Nr. 3 und Nr. 5, dass die Beichte nur bei schweren Sünden Pflicht ist – und dass die Priester von den Gläubigen nicht mehr als das fordern dürfen.

- Auf den S. 133–137 beschreibt Cornwell die Priestergemeinschaft „Sodalitium Pianum“. Diese in ihrer „Blütezeit“ aus weltweit rund 50 Priestern bestehende und bereits 1921 wieder aufgelöste Gemeinschaft wird als eine höchst gefährliche Geheimorganisation dargestellt und damit völlig überschätzt. Zudem erweckt Cornwell den Eindruck, Papst Pius X. habe ihre Gründung aktiv betrieben und gefördert, während er sie wohl eher nur erlaubt hat.

- Im Rahmen der Diskussion über die Kinderbeichte beruft sich Cornwell S. 286 auf die einschlägigen Studien von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg zur moralischen Entwicklung des Kindes. Mit Berufung auf sie lehnt er richtigerweise die Angstmake durch Verweis auf einen strafenden Gott ab. Er verpasst es aber, die beiden Entwicklungspsychologen über die sittliche Urteilsfähigkeit von Kindern zu befragen. Dann hätte er womöglich zugeben müssen, dass eine pädagogisch gut vorbereitete und verantwortlich gestaltete Kinderbeichte keineswegs per se ein Irrweg ist.

- Insgesamt werden die negativen Entwicklungen der Beichtpraxis intensiv, aber korrekt besprochen. Im Vergleich dazu bleiben

aber positive Bemühungen, die es auch gab, nahezu unerwähnt. Um nur die Neuzeit in den Blick zu nehmen, hätte man die Handbücher für Beichtväter z. B. von Alfons von Liguori, Karl Borromäus, Franz von Sales und insbesondere von Jean Joseph Gaume analysieren können. Sie offenbaren eine menschenfreundliche und zugleich hoch differenzierte Beichtpastoral und wären auch für die heutige Ausbildung von Beichtpriestern eine wertvolle Hilfe. Dass Cornwell sie übersieht, mag daran liegen, dass diese Werke in den neueren Darstellungen zum Beichtsakrament von den weniger gelungenen neuscholastischen Handbüchern ins Abseits gedrängt wurden. Um die Geschichte des Bußsakraments vollständig zu schreiben, müsste man sie aber vor den Vorhang holen.

Bei allen Mängeln, die ein nicht streng wissenschaftliches Werk hat, bleibt das Anliegen Cornwells unbestritten und richtig. Und so lohnt sich die Lektüre seines Buches für alle, denen der kirchliche Dienst der Versöhnung am Herzen liegt.

Corrigenda: 30 Z. 2 „Sünden“ statt „Süden“, 43 Z. 30 „acht Kapitallaster“ statt „sieben Todsünden“, 51 Z. 7 „Seelen“ statt „Seele“, 69 Z. 21 „Credo“ statt „Kredo“, 71 Z. 18 „die Seele“ statt „Seele“, ebd. Z. 22 „Attritio“ statt „Attrition“, 83 Z. 2 „Jonathan“ statt „Johathan“, 97 Z. 7–8: „bis zum Ersten Vatikanischen Konzil im Jahr 1870“ statt „bis zum Konzil von Trient im 16. Jahrhundert“, 222 Z. 14–15 „Andreas Zimmer“ statt „Andreas Zimmermann“, 241 Z. 30 – 242 Z. 1 „Mönch des Stiftes Götweig der Benediktiner“ statt „Abt des Stiftes Heiligenkreuz der Zisterzienser“, 268 Z. 30 „apostolisches Schreiben“ statt „apostolische Mahnung“.

Linz

Michael Rosenberger

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.

Richard Hartmann, Professor für Pastoraltheologie und Homiletik in Fulda, beschreibt in seiner Veröffentlichung Veränderungen in Kirche und Gesellschaft sowie Umsetzungsschritte für notwendige Veränderungen in der Ausrichtung der Pastoral.

Wie andere AutorInnen auch stellt er das Ende der sog. Volkskirche fest, idealisiert die Vergangenheit aber nicht, sondern möchte mit großer Gelassenheit Ausblicke in die Zukunft gewähren. Nach einer Aufzählung unterschiedlicher Problemfelder der pfarrlichen Pastoral – z. B. die Orientierung am Bild der „Pfarrfamilie“, das Paradigma der „Mitmachgemeinde“ oder die Sehnsucht der pastoral Handelnden, die ganze Gesellschaft mit dem christlichen Milieu zu durchdringen – nimmt er die kirchlich hauptamtlichen MitarbeiterInnen als „Lotsen“ auf dem Weg in die Zukunft in den Blick. Er zeichnet u. a. folgende notwendige Veränderungen nach: vom korrekten Feiern der Rituale zur Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit der Liturgien, von der Autorität und Leitung des Pfarrers zur Frage nach der Person hinter der Funktion, von der Anreicherung der Leitungsfunktion durch notwendige Integrations- und Moderationsfunktion. „Nicht mehr die Pfarrei und deren Leben werden im Mittelpunkt der Kirchenentwicklung stehen, sondern die Sendung, dass das Reich Gottes allen Menschen dieser Zeit erfahrbar wird. Nicht der Pfarrer wird dabei die Schlüsselrollen übernehmen, sondern alle Christgläubigen sind aufgrund von Taufe und Firmung in der Verantwortung.“ (26) Im nächsten Schritt werden diese beiden Eckpfeiler konkretisiert:

Unter dem Titel „Ortsbesichtigungen“ (vgl. 29–46) differenziert der Autor verschiedene Kirchorte: Zentrale Eucharistiekirchen als Pfarrkirchen und andere Kirchengebäude, die für unterschiedliche Gebetsformen, Spiritualitäten oder Sakramentenfeiern bedeutsam sein werden. Weiters gibt er anderen kirchlichen Orten/Gebäuden eine Bedeutung als „öffentliche Orte“, eine andere Art von Orten benennt er mit Biografieorte als private Orte der Religiosität oder des Glaubens. Auch die Verwaltungsorte der Kirche bekommen ihren Platz, indem sie vor allem über ansprechbare Personen Brücken zu Menschen bauen. Das veränderte Zeitgefühl, die verschiedenen Gottesdienstzeiten, das Feiern des Kirchenjahres sowie der Bereich der Sakramentenspendung und -vorbereitung bilden weitere Aspekte in Hartmanns Situationsbeschreibung. (vgl. 47–68)

Soll diesen Veränderungen Rechnung getragen werden, dann hat das weitreichende Konsequenzen, u. a. für die Funktion und Rolle der hauptamtlichen MitarbeiterInnen. (69–90): „Dies erfordert von allen Christgläubigen Be-

reitschaft und Leidenschaft, ihrer Sendung zu folgen, und von den hauptberuflich Tätigen und Klerikern ein offene Kultur der Begleitung und Ermöglichung.“ (70) Die Aufgaben der kirchlichen Berufe würden sich z. B. nicht mehr mehrheitlich von Weihe und Ausbildung her bestimmen lassen, sondern wären abhängig von Absprachen untereinander, Neigungen und Interessen, die durchaus in Spannung zueinander geraten können. Hartmann betont im Kapitel über die Leitungsfrage mit Berufung auf das II. Vat. Konzil zuerst das gemeinsame Priestertum aller und differenziert dann die verschiedenen Verantwortungsbereiche und Zuständigkeiten. Dazu unterscheidet er drei Gruppen: die geweihten Amtsträger, die Hauptberuflichen mit ihrer theologischen bzw. katechetischen und religionspädagogischen Kompetenz und die ehrenamtlichen MandatsträgerInnen, bestehend aus Pfarrgemeinderäten, kleinen Gruppen mit Leitungsverantwortung, Projektteams oder InteressensvertreterInnen.

Am Schluss fasst der Autor sein Grundverständnis und Anliegen noch einmal zusammen (vgl. 91–95): Die radikale Orientierung am Bild des unterwegs seienden Volkes Gottes und das Bewusstsein, „Gott gibt uns (so) frei und geht mit uns.“ (94) bestärkt, eine Pastoral „in einem Raum der Freiheit“ zu entwerfen.

Dieses Buch verschafft einen guten Überblick. Thesenartig verfolgt der Autor alle gängigen und wichtigen Themen der Veränderung der territorialen Pastoral, verschweigt aber auch die sog. „schwierigen“ Fragen nicht, wie z. B. Sakramentenpastoral, Eucharistiefeyer, kirchliche Gebäude, Budgetkürzungen. Wie diese Themen im Rahmen aufgrund der vorfindbaren Bedingungen bearbeitet werden können, wird dargestellt, was Orientierung bieten kann. Mithilfe von zusammenfassenden Fragen in jedem Kapitel wird die Leserin / der Leser zur Reflexion der eigenen pastoralen Praxis angeregt.

Linz

Monika Heilmann

RELIGIONSIALOG

◆ 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.

Mit der vorliegenden Studie legt Andreas Renz anlässlich des nahenden 50. Jahrestags der Verabschiedung von „Nostra aetate“ eine ausführliche Untersuchung vor, die sich in vier Kapiteln der Vorgeschichte, dem Konzilsereignis, der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte sowie gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen des interreligiösen Dialogs widmet und in eine „Tugendlehre des interreligiösen Dialogs“ mündet. Angesichts der bisherigen Akzentsetzungen der Forschungen zu „Nostra aetate“ besteht ein großes Verdienst der Studie neben der Zusammenschau der diskutierten Aspekte darin, auch ausführlich auf die traditionellen und ostasiatischen Religionen einzugehen.

Hinsichtlich der Vorgeschichte schlägt Renz einen großen Bogen von der biblischen Sicht auf andere Religionen über die Positionen in der alten Kirche, im Mittelalter und der Neuzeit bis zum Vorabend des Konzils, stellt dabei die unterschiedlichen Haltungen gegenüber Juden und Muslimen dar und weist auf die religionstheologischen Neuansätze katholischer Theologen vor dem Konzil hin. Auf diese Weise kann er deutlich machen, wie groß die Leistung des II. Vatikanums hinsichtlich einer positiven Würdigung anderer Religionen einzuschätzen ist. Ferner stellt er unterschiedliche Wegbereiter der Konzilerklärung bzw. des Dialogs mit dem Judentum, dem Islam und den ostasiatischen Religionen vor, wodurch die Vorbehalte mancher Konzilsväter, denen solche Dialogerfahrungen gefehlt haben, nachvollziehbar(er) werden.

Im zweiten Kapitel wendet sich Renz der Konzilerklärung selber zu, indem er zunächst knapp allgemeine Informationen über das II. Vatikanum (einschließlich des pastoralen Charakters des Lehramtes) anführt und anschließend ausführlich die Textgeschichte entlang der vier Sitzungsperioden vorstellt, wobei er immer wieder auch die politischen Konfliktlinien berücksichtigt. Sodann bespricht er eingehend die einzelnen Abschnitte des endgültigen Textes und ordnet abschließend „Nostra aetate“ in das Gesamtkonzil hermeneutisch ein. Schon durch den Kapitteltitel „Das Ereignis des Konzils“ positioniert er sich in der gegenwärtigen Diskussion über die Konzilshermeneutik in der Nähe der sogenannten „Bologneser“ Forschungsrichtung (nach Guiseppe Alberigo), was sich auch in seiner Bewertung der Erklärung niederschlägt: „Es war eine spirituelle Umkehr, der Beginn eines neuen Weges einer lernenden, hörenden, suchenden, empfangenden, dienenden Kirche.“ (157)

Diesen wegweisenden Charakter von „Nostra aetate“ stellt Renz auch im folgenden, der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte gewidmeten, Kapitel heraus, wobei er schon zu Beginn die Differenz zwischen der schwierigen Entstehungsgeschichte und der intensiven Rezeption betont. Nachdem er auf die Reaktionen von Vertretern anderer Religionen und Konfessionen eingegangen ist, legt Renz dar, wie der interreligiöse Dialog in der Römisch-Katholischen Kirche auf internationaler wie nationaler Ebene institutionell verankert wurde und ist. Des Weiteren erörtert er anhand nachkonziliarer kirchlicher Dokumente und Äußerungen, wie Dialog und Mission nun verstanden werden, bevor er ausführlich auf die nachkonziliare Lehrentwicklung und die Dialogbemühungen mit dem Judentum, dem Islam und anderen Religionen (vor allem Buddhismus) eingeht. Als Fazit hält er das große Engagement Johannes Pauls II. fest, der Verbindendes in den Vordergrund gestellt habe, ohne die Differenzen zu verschweigen, weist auf die stärkere Betonung der Unterschied unter Benedikt XVI. hin und vermutet eine Fortführung des Wegs des Konzils unter Franziskus.

Die im letzten Kapitel besprochenen Herausforderungen des interreligiösen Dialogs differenziert Renz nach einer Kontextualisierung für Mitteleuropa entsprechend der unterschiedlichen Religionen: So sei im katholisch-jüdischen Verhältnis neben nach wie vor oder wieder virulenten Themen wie Judenmission oder Israelverwiesenheit der Kirche u. a. auch der derzeitige Generationenwechsel oder die Rolle der Kirche während der Schoa relevant. Besondere Herausforderungen im Dialog mit dem Islam stellen z. B. die Rolle Muhammads oder das christliche trinitarische Gottesverständnis dar, während im Dialog mit dem Hinduismus oder Buddhismus insbesondere die spirituelle Praxis sowie theologische Fragen (u. a. hinsichtlich Erlösung bzw. der Heilsrolle von Buddha oder Jesus) zu diskutieren sind.

Als Abschluss der Studie wird zunächst „Nostra aetate“ als unabdingbarer Kompass für die Kirche in einer religionspluralen Welt erläutert, insofern sich darin die Reformfähigkeit der Kirche gezeigt habe, indem eine neue theologische Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen durch eine „offene, hör- und lernbereite, wertschätzende Haltung einzelner Christen und der ganzen Konzilsversammlung gegenüber Menschen anderen Glaubens“ (222 f.) er-

möglichst wurde. Renz betont auch – und hier ist ihm nachdrücklich zuzustimmen – die Bedeutung des christlich-jüdischen Gesprächs für alle anderen Dialoge und Beziehungen und somit die geschichtliche, geistliche und systematisch-theologische Besonderheit des Verhältnisses der Kirche zum Judentum. Schließlich formuliert er skizzenhaft eine „Tugendlehre des interreligiösen Dialogs“ entsprechend der vier Kardinaltugenden sowie der drei theologischen Tugenden.

Renz gelingt es, in dieser sehr lesenswerten Studie nicht nur die historische Bedeutung von „*Nostra aetate*“ angesichts der Entwicklung der Haltung der Kirche zu anderen Religionen herauszustellen, sondern auch zu zeigen, wie auf dieser Linie den gegenwärtigen und künftigen Herausforderungen in den verschiedenen interreligiösen Dialogen begegnet werden kann. Dabei ist sein Plädoyer für eine wechselseitige Ergänzung von Konsens- und Differenzhermeneutik (vgl. bes. 208) hilfreich, wenngleich die Begriffe u. U. etwas missverständlich gebraucht werden, da eine Differenzhermeneutik nicht notwendig zu einer stärkeren Abgrenzung führen muss, sondern dazu führen kann, Differenzen in ihrem produktiven Wert wahrzunehmen.

Jerusalem

Thomas Fornet-Ponse

SOZIALETHIK

♦ Kirchschräger, Peter G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (*ReligionsRecht im Dialog* 15). Lit Verlag, Berlin u. a. 2013. (VII, 415) Pb. Euro 64,90 (D). ISBN 978-3-643-80142-5.

Die Studie von Peter G. Kirchschräger setzt sich mit der Frage nach der Begründung der Menschenrechte auseinander und sucht nach einem Ansatz, der sowohl für religiöse als auch für säkulare Menschenrechtskonzeptionen annehmbar ist.

Der Autor gliedert sein Werk in sechs Abschnitte. Im einleitenden Kapitel qualifiziert er die Menschenrechte als komplexe Rechte, die sowohl rechtliche als auch moralische, politische und historische Dimensionen umfassen. Die Frage nach dem Schutz der Menschenwürde bildet den Schlüssel für die unterschiedlichen Begründungsversuche.

Die Position der Menschenrechte in der christlichen Tradition basiert auf einer wechselvollen Geschichte. Mit dem Verweis auf die Forschungen von Ingeborg Gabriel kommt der Autor zur Erkenntnis, dass die Menschenrechte als Freiheitsrechte gegen die großen Kirchen politisch durchgesetzt und erkämpft werden mussten, ihre Entstehung aber ohne die Grundlage des Christentums nicht denkbar wäre. Er geht in diesem Abschnitt auch auf die Position der Orthodoxie zu den Menschenrechten ein, die er als eine Haltung der prinzipiellen Zustimmung, aber mit Vorbehalten und Hinzufügungen charakterisiert. Mit der Menschenwürde verbindet die Orthodoxie die Verantwortung, ein Leben zu führen, das dieser Würde angemessen ist. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Grundlage der Menschenwürde gilt als Potenzial, nicht als Tatsache.

Die katholische Kirche hat sich für eine Reflexion der Menschenrechte und eine Wiedergabe in ihrer eigenen Sprache entschieden (*Pacem in terris, Dignitatis humanae, Gaudium et spes*), aber auf eine formelle Übernahme verzichtet.

Die Forschungsfrage des vierten Kapitels „Brauchen die Menschenrechte eine moralische Begründung?“ beantwortet der Autor im Hinblick auf die Mehrdimensionalität der Menschenrechte positiv. Sowohl ein rein rechtliches Verständnis als auch eine politisch-pragmatische Begründung der Menschenrechte lehnt Peter G. Kirchschräger als reduktionistisch ab. Eine moralische Begründung ermöglicht eine Gewährleistung kultureller Differenz und das Hineinwirken der Menschenrechte in die Kulturen.

Seinen Anspruch, einen Begründungsansatz zu präsentieren, der sowohl für religiöse als auch für säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähig ist, löst der Autor im fünften Abschnitt ein. Er entfaltet auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit einen Begründungsversuch der Menschenrechte. Aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit ist der Mensch bereit, sich selbst und alle Menschen in ihrer Verletzbarkeit durch Menschenrechte zu schützen. Der Mensch ist Träger von Menschenrechten, weil er sich mit seiner Verletzbarkeit auseinandersetzt und diese reflektiert. Das Prinzip der Verletzbarkeit schützt ein Kernelement der Menschenrechte – den Schutz aller Menschen vor Übergriffen durch Mächtige. Es entspricht dem Kern der christlichen Botschaft und ist eine Bezugsgröße der Option für die Armen.

Die Untersuchung von Peter G. Kirchschläger will einen fundierten und umfassenden Beitrag zur Akzeptanz der Menschenrechte vorlegen. Dieser Anspruch wird vom Autor bestens eingelöst. Für den wissenschaftlichen Diskurs um die unterschiedlichen Begründungsansätze der Menschenrechte stellt die Studie eine große Bereicherung dar. Dem Werk ist eine weite Verbreitung und eine geneigte Leserschaft zu wünschen.

Salzburg

Gerlinde Katzinger

SPIRITUALITÄT

♦ Johannes XXIII.: Das Herz muss voll Liebe sein. Gedanken für jeden Tag. Mit einem Beitrag von Herbert Vorgrimler (topos taschenbücher 836). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (173) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0836-4.

Was hätte Papst Johannes XXIII. wohl zu seiner Heiligsprechung gesagt? Vielleicht hätte er sich etwas verwundert gezeigt, aber mit Geduld und Herzensgüte alles ertragen. Die vorliegende Publikation stellt Auszüge aus seinen Reden, Texten und Tagebüchern zusammen. Papst Johannes gilt als der Papst, der „unbeirrbar die Notwendigkeit einer Öffnung der Kirche zur Welt sah“ (7). Die ausführliche Einführung von Herbert Vorgrimler ist exzellent. Er sagt: „Angelo Giuseppe Roncalli besaß als wichtigste Mitgift für sein ganzes Leben ein mitfühlendes, mitleidendes Herz“ (9), insbesondere für die Armen und die Benachteiligten. In der Skizze seines Lebenslaufes werden bezeichnenderweise zwei Institutionen genannt, über die sich Papst Johannes sehr kritisch äußerte: das Militär und die römische Kurie. Zum Militär sagte er, es „sei eine Quelle, aus der Fäulnis aufsteigt, um die Städte zu überschwemmen. Ich habe nicht geglaubt, dass sich vernünftige Menschen so erniedrigen können“ (14). Fünf der Brüder von Angelo Roncalli zählten zu den Gefallenen des Ersten Weltkriegs. Über die Kurie sagte er: „Ich muss sagen, dass ich gern aus Rom weggegangen bin. Es verdross mich, dort die vielen kleinen menschlichen Erbärmlichkeiten mit ansehen zu müssen. Jeder sucht einen Posten zu erhalten und Karriere zu machen und ist mit dem Geschwätz darüber beschäftigt.“ (19) Wo immer er in einem kirchlichen Dienst ein-

gesetzt war, schied er als Freund. Bei allem, was er tat, zeigte er „ein unendliches Gottvertrauen und ein gutes Herz“ (34). Zu seinen wichtigsten Entscheidungen als Papst zählt die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausführlich wird seine Eröffnungsansprache zum Konzil vom 11. Oktober 1962 zitiert, in der er von der Kirche „einen Sprung nach vorwärts“ fordert (50). In lebendiger Erinnerung bleiben seine „großen“ Enzykliken (56) „Mater et Magistra“, die einen Wandel der Sozialverkündigung der Kirche von abstrakten Prinzipien zu konkreten gesellschaftsbezogenen Analysen darstellt und seine Enzyklika „Pacem in terris“, die sich von den Fiktionen sogenannter „gerechter“ Kriege verabschiedet. Bei der Zusammenstellung der wichtigsten Literatur sollte die ausgezeichnete Biografie des Engländers Peter Hebblethwaite angeführt werden.

Unverändert wurde von einer früheren Ausgabe des Jahres 1972 eine Sammlung von Texten und Sprüchen des Papstes übernommen. Sie sind auf die Tage und Monate eines Jahres aufgeteilt. Ganz vermag diese Präsentation in kleinen, mundgerechten Häppchen nicht zu überzeugen. Mehr vom jeweiligen Anlass und Kontext eines Textes zu erfahren, erschiene sachgerechter. Doch dessen ungeachtet finden sich in der Sammlung wunderschöne Gedanken, wenn man sich von dem konventionellen Rahmen einer traditionellen Spiritualität und Sprache nicht abschrecken lässt. So sagte Johannes: „Das Herz des Priesters muss voll heiliger Liebe zur Kirche und zu den Seelen sein, vor allem zu denen, die seiner Sorge und seiner Verantwortung anvertraut sind.“ (90) Dem Verlag sei gedankt, dass er so engagiert den großen Papst Johannes XXIII. in Erinnerung ruft.

Linz

Hanjo Sauer

THEOLOGIE

♦ Müller, Klaus: Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln. Aschendorff Verlag, Münster 2010. (283) Geb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-402-12835-0.

Die Publikation des Münsteraner Philosophen und Theologen geht auf Vorträge und Fastenpredigten zurück, die für eine Zuhörerschaft entstanden sind, „die ihre Entscheidung für den Glauben mit dem Gebot intellektueller Redlich-

keit“ zu verbinden suchen. „Im Längsschnitt gesehen, könnten die zehn Kapitel als eine Einführung ins Christliche unter den Bedingungen der Spätmoderne gelesen werden.“ (9) Mit dieser Einführung wird deutlich, dass trotz der zahlreichen Fußnoten nicht an ein Fachbuch, sondern an spirituelle Reflexionen im besten Sinne des Wortes gedacht ist. Tatsächlich traut der Verfasser dem Rezeptionsvermögen seiner Leser einiges zu, denn die Überlegungen bewegen sich auf einem höchst anspruchsvollen Niveau. Die Referenzautoren und -autorinnen belegen, dass der Anspruch, den christlichen Glauben „unter den Bedingungen der Spätmoderne“ zu reflektieren, zu Recht besteht. Der lose geknüpfte Gedankengang der zehn Kapitel greift zentrale Themen auf, wie: die Inkarnation, das Glaubensbekenntnis, den Zusammenhang von Glauben und Denken, das Problem des Atheismus, die Wahrheitsfrage, das Thema der Werte und die „Kunst christlicher Subjektivierung“ (215). Als zentrales Motto könnte ein Zitat stehen. „Nach Gott zu fragen, sei es in der Weise der Theologie, sei es mit dem Blick auf das Religiöse in der säkularen Welt, ist ein Exerzium ... Wer es ausschlägt, nimmt Schaden – der Gläubige an seiner Seele, der Ungläubige an seinem Intellekt.“ (247) Dem Verfasser geht es dabei vornehmlich um die existenzielle Dimension. Sein Anliegen ist es, von einem Gott zu reden „der dann persönlich ist, dass er uns in allem, was uns berührt und zualtertiefst in uns selbst im Geheimnis unseres Ichseins sozusagen erstpörsönlich entgegenkommt“. (151) Wie zu erwarten, kommt dem Kapitel über „Glauben und Denken“ (81–124) besonderes Gewicht zu. Sehr prägnant werden die beiden Grundoptionen der christlichen Tradition herausgearbeitet: die mit Paulus einsetzende Weise theologischer Grundlagenreflexion und das „tertullianische Crash-Programm“ (86), nach dem Jerusalem mit Athen nichts zu schaffen habe. Sehr differenziert und ungemein informativ geschieht die Auseinandersetzung mit Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und seinem Lebensthema „Vernunft und Glaube“. Kritisch wird angemerkt, dass Ratzinger niemals „ein wirklich positives und schöpferisches Verhältnis zum modernen Denken entwickelt hat“ (116 f.); unterstützt wird uneingeschränkt das Grundanliegen, dass Gott und Vernunft untrennbar zusammengehören (121). Die Gottesfrage ist das innerste Movens kritischer Vernunft, so dass der Verfasser bündig sagen kann: „Das beharrliche

Gottsuchen nämlich hält die geistigen Quellen offen, aus denen Menschen im Kleinen ihres individuellen Lebens Glück und Not zusammenhalten können wie in den großen Dimensionen gesellschaftlichen Zusammenlebens die Überlebensfragen von Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität und Friede“ (196 f.). Bedeutsam ist der Grundgedanke, dass sich die Entdeckung des Subjekts der Gottesbeziehung Israels verdankt. Auf Vieles wäre im Einzelnen aufmerksam zu machen. Die Lektüre wird zur Erfahrung, eine wahre Fundgrube geistigen Lebens entdeckt zu haben. So sei das Buch allen, die ihren Glauben intellektuell vertreten wollen, mit Nachdruck empfohlen.

Linz

Hanjo Sauer

♦ Steiof, Dorothee: Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbré 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.

Doxologische Erfahrungsorte im Alten Testament und im Lebenszeugnis von Madeleine Delbré miteinander ins Gespräch zu bringen ist Zielsetzung dieser bei Ottmar Fuchs verfassten Dissertation. Die in der Stabstelle für Caritas-theologie in der Diözese Rottenburg-Stuttgart tätige Theologin Dorothee Steiof forscht in der Dynamik von doxologisch orientierter Gottesbeziehung und pastoralem Handeln nach Akzenten, die für das Verhältnis von Spiritualität und Pastoral bedeutsam sind und vielleicht auch Kriterium für das Profil kirchlich-caritativen Handelns sein könnten.

Im ersten Hauptteil stellt die Autorin doxologische Fundorte im Alten Testament vor und referiert exegetische Positionen dazu. Nach Überblicksdarstellungen zur *kabod*-Tradition im AT und zur doxologischen Spiritualität des Psalters wählt Steiof die Doxologie der Seraphen in Jes 6,3, den Lobpreis des Jeremia in Jer 17,14, die Exoduserzählung in Ex 14 P und Psalm 103 als fokussierende Texte. Vornehmlich anhand der Einheitsübersetzung legt sie die entgrenzende Dynamik von Lobpreis und die paradoxen Erfahrungsstrukturen von Doxologie frei: Gott wird in einer menschliche Erfahrungsmöglichkeiten übersteigenden Weise erfahren. Das fordert die Weitung des Gottesbildes heraus.

Im zweiten Hauptteil widmet sich die Autorin gezählten 15 „doxologischen Gestalten“ im Lebenszeugnis der französischen Sozialarbeiterin Madeleine Delbr l (1904–1964). Steiof versteht sie primär als Mystikerin und pastoral Erfahrene. „Von ihr kann gelernt werden, was Doxologie für eine christliche Existenzgestaltung konkret bedeutet.“ (205) Delbr l hat ihre Laienspiritualit t im säkularisierten Umfeld des kommunistisch regierten Ivry gelebt. „Gott als Lebendigen erfahren und anerkennen“ und „Glaubensverkündigung um Gottes selber willen“ sind wie das „Handeln im Auftrag der Welt – wegen Gott“ oder „Liebe über die Grenzen des Glaubens hinaus“ einige der von Steiof erhobenen doxologischen Gestalten. Derartige christliche Existenz ist „für Gottes Herrlichkeit – gekettet an die Welt“. In diesem Teil des Bandes führt (und beschw rt) Steiof auch sechs „Dialoge“, in denen sie die alttestamentlichen Zugänge zu Doxologie mit denjenigen Delbr ls zu vermitteln sucht.

Am Schluss resümiert Steiof, dass sich doxologische Spiritualität vielfach als Ressource für doxologische Pastoral erweist, etwa für eine „Nächstenliebe auf Augenhöhe“, „für die Entlastung vom Druck des Perfektionismus und der Reinheit für kirchliche Akteure“ oder „für eine Hoffnung über das Menschenmögliche hinaus“. Im Anhang macht sie dann noch einige unveröffentlichte Texte aus dem Archiv Madeleine Delbr l zugänglich.

Es befremdet, dass die Autorin das Gespräch zwischen Madeleine Delbr l und alttestamentlichen Texten zum einen groß anlegt und zum anderen weitgehend unbeachtet lässt, wie Delbr l selbst in biblischen Schriften las. Alttestamentliche Bezugspunkte in Texten Delbr ls werden bei Steiof einzig in wenigen Halbs tzen oder Fußnoten erwähnt und unterscheiden sich ausnahmslos von den von Steiof gewählten. Eine Erklärung dafür fehlt.

Nichtsdestoweniger handelt es sich bei der Arbeit um Forschung im besten Wortsinn, denn am Ende sind mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet. Wie lässt sich Doxologie und „Verherrlichung Gottes“ heute theologisch möglichst unmissverständlich übersetzen? (Vielleicht muss auch nicht mehr Pius XII. als Gewährsmann beansprucht werden, 318.) Und wie ist das Verhältnis von doxologischer Spiritualität und Pastoral je zu charakterisieren, damit es nicht unterbestimmt bleibt?

Graz

Elisabeth Pernkopf

◆ 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.

„Gott ist Liebe“ – diese Glaubensaussage dürfte theologisch und pastoral ein Grundkonsens der Gegenwart sein. Umso beachtenswerter ist es, wenn diesem oft schon gedankenlos wiederholten Bekenntnis ein Fragezeichen nachgestellt wird. Die „Gebildeten unter den Ver chern der Religion“ (F. Schleiermacher) führen nämlich seit langem schon zwei Hauptargumente gegen diese Behauptung ins Feld: Zum einen die Spur der (semantischen) Gewalt in der Bibel im Namen Gottes und zum anderen die Spur des unschuldigen Leidens der Geschöpfe. Der em. Freiburger Fundamentaltheologe hat in seiner Studie diese biblisch und traditionsgeschichtlich leicht zu bestätigenden Vorwürfe zum Anlass genommen, eine andere Spurensuche zu unternehmen, nämlich Belege dafür zu finden, dass Gott tatsächlich ein Gott der Liebe ist.

Verweyens Spurensuche nach dem Gott der Liebe in Schrift und Tradition (die Schrift nimmt allerdings bei weitem den Vorrang ein) ist ein langer, aber spannend dargestellter Gang durch die biblischen Schriften. Der dreigliedrige Inhalt durchleuchtet zunächst die Glaubenszeugnisse Israels bis zur Apokalyptik, untersucht dann im zweiten Teil die apokalyptische Literatur (insb. das Buch Daniel) mit ihrem „verheerenden Einfluss“ (14) auf das Christentum und bündelt im dritten Teil am Beispiel des Propheten Hosea und der S hnedeutung des Todes Jesu nochmals Anhaltspunkte für einen Glauben an die Liebe Gottes.

Dem Autor ist mit dieser in systematisch-theologischer Absicht durchgeführten Rückfrage eine überzeugende bibeltheologische Darstellung gelungen. Seine Analysen der priesterlichen Gestalt der Urgeschichte, die Ausfaltung der unglaublichen, aber wenig gewürdigten Vorstellung der Liebe Gottes in Hosea 1–3 und seine gründliche Bearbeitung der S hnedeutung des Todes Jesu sind herausragende Brennpunkte des Buches. Für Verweyen ist jener Ort, wo sich Gott als ein Gott der Liebe am klarsten, aber auch am paradoxesten erwiesen hat, die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz – die Folge seines bedingungslosen Zeugnisses der Liebe Gottes gegenüber dem Menschen: „Nie zuvor, nicht einmal in den Pro-

pheten Israels, hatte Gott sich den Menschen so zeigen können, wie er ist [...] Erst Jesus lässt sein menschliches Sein restlos in das durch unsere Lieblosigkeit geschundene Antlitz Gottes umschmelzen. Weil auch ihm auf dem Wege bis zur letzten Konsequenz seiner Sendung dieser Gott noch nicht in seiner ganzen Tiefe bekannt war, musste er sich in seinem Sterben von Gott verlassen fühlen.“ (187)

Ein kurzes Nachwort zum Problem einer ewigen Hölle schließt die Untersuchung ab. Wer Verweyens Spurensuche nach dem Gott der Liebe, so wie ihn die Bibel entdeckt, nachgeht, wird mit einem vertieften differenzierten Wissen belohnt. Dem Autor gelingt es eindrucksvoll, die schwierige Spannung zwischen dem Gott der Gewalt und dem Gott der Liebe nicht einseitig aufzulösen. Die Zumutung jedoch, die Ambiguität der Zeugnisse auszuhalten, kann freilich nur mit einem hohen hermeneutischen Problembewusstsein gelingen. In einer Zeit der einfachen binären Lösungsstrategien: Ja oder Nein?, ist Verweyens Lösung theologisch vorbildlich: Sie nimmt die Kritik an einer maßlos geschönten Gottesrede restlos ernst, aber ebenso die stillen gleichwohl mächtigen Spuren des Glaubens, dass Gott Liebe ist.

Linz

Franz Gruber

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Bonhoeffer, Dietrich: Die Finkenwalder Rundbriefe. Briefe und Texte von Dietrich Bonhoeffer und seinen Predigtseminaristen 1935–1946. Gesammelt von Eberhard Bethge. Zum Druck vorbereitet durch Otto Berendts. Herausgegeben von Ilse Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke. Ergänzungsband). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013. (709) Geb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 89,00. ISBN 978-3-579-01903-1.

Zu den bedeutendsten Gesamtausgaben der Werke evangelischer Theologen des 20. Jahrhunderts gehört die 17-bändige Ausgabe der Schriften von Dietrich Bonhoeffer. Nun liegt ein Ergänzungsband vor: Die Finkenwalder Rundbriefe der Jahre 1935–1946. Zwar hatten bereits die Bände 14 und 15 der Gesamtausgabe „Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937“ (Band 14) und Sammelvikariate 1937–1940 (Band 15) diese wichtige Phase in Bonhoeffers Leben dokumentiert, doch die He-

rausgeberin erläutert in den Vorbemerkungen die genauen Umstände des Zusammenkommens dieses neuen, bisher noch nicht berücksichtigten Materials: „Otto Berendts, Pfarramtskandidat aus Berlin, damals 25 Jahre alt, war vom Bruderrat der Bekennenden Kirche 1936 in diese Gemeinschaft entsandt worden. Er blieb ein wenig außerhalb, wie es ihm schien. Und doch muss die Finkenwalder Art gemeinsamen Lebens auf ihn, wie auf andere, stark gewirkt haben. Beim Aufschreiben von Lebenserinnerungen erwachte sein Interesse an Finkenwalde neu.“ (15) Berendts stellte Briefe und Texte dieser Zeit, die er mit Bonhoeffer erlebt hatte, zusammen. Der vorliegende Band umfasst nunmehr 24, zum Teil umfangreiche Rundbriefe mit Beilagen (45–397), sowie 18 persönliche Briefe Bonhoeffers (399–499), einen in einer Kladde zirkulierenden Rundbrief der Sammelvikariateilnehmer (501–532), sowie abschließend (533–594) den aus kritischer Distanz geschriebenen Bericht eines Zeitzeugen (Otto Berendts). Bonhoeffers Grundintention seiner Ausbildung in Finkenwalde war es gewesen, gegen einen individualistischen „Gesellschaftsatomismus“ (16, Anm. 2) die Kirche in ihrer gemeinschaftsstiftenden Kraft neu zu entdecken. So heißt es in einer Predigt-Meditation: „Die Kirche ist in einer steten Krise. Nur wenn sie *allezeit* erneut glaubt, ist sie Kirche, nur dann. So hat die Kirche der Zukunft entgegenzublicken.“ (355) In einem Rundbrief mahnt er: „Wie haltet ihr es durch mit der Meditation, der Fürbitte, dem Bibellesen und dem Besuchen? Laßt euch doch bitten und ermahnen, hierin nicht matt zu werden!“ (121) An anderer Stelle schreibt er: „Beharren heißt es jetzt. Das ist mühselig. Aber es hat eine große Verheißung, auch für unsere Gemeinschaft.“ (166) Nahezu prophetisch nimmt er in einem Brief vom Advent 1942 eine Tröstung vorweg, aus dessen Kraft er später selbst lebte: „Voller Freude dürfen wir es glauben, dass einer da war, da ist, dem kein menschliches Leid und keine menschliche Sünde fremd ist und [der] in tiefster Liebe unsere Erlösung vollbracht hat. Nur in solcher Freude an Christus, dem Erlöser, werden wir allein davor bewahrt werden abzustumpfen, wo uns menschliches Leid begegnet, aber auch [davor] unter der Erfahrung des Leides zu resignieren. Nur so viel wir an Christus glauben, so viel wir uns an Christus“ [Hier bricht das Manuskript ab.] (499).

Man kann sich fragen, welchen Sinn es macht, auf über 700 Seiten in den Finkenwalder

Rundbriefen bis ins Detail von Wäschelisten und verloren gegangenen Büchern das Leben einer kleinen kirchlichen Gemeinschaft zu dokumentieren, von der kaum jemand mehr am Leben ist? Ich denke, der vorliegende Band ist ein hervorragendes Zeitzeugnis eines in schwerer Zeit gelebten christlichen Glaubens. Mit unglaublichem Fleiß wurde dazu ein Anhang mit Zeittafel, Teilnehmerliste der Kurse, den Bibelstellen, auf die Bezug genommen wird, und einer umfangreichen Personenliste (634–683) erstellt. Wenn erst einmal das Interesse an dieser Keimzelle eines ursprünglich evangelischen Glaubens geweckt ist, wird die Faszination nicht ausbleiben.

Linz

Hanjo Sauer

♦ Hubert, Rudolf: Im Geheimnis leben. Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen. Echter Verlag, Würzburg 2013. (549) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 65,90. ISBN 978-3-429-03602-7.

Theologie ist nicht Selbstzweck. Sie erwächst aus dem Glauben und sie steht im Dienst am Glauben. Dass dies nicht nur ein theoretisches Axiom ist, zeigt Rudolf Hubert – er ist Geschäftsführer eines Caritas-Kreisverbandes – in sehr persönlicher Weise am Beispiel Karl Rahners auf, der für ihn „stets ein stiller, unaufdringlicher, verlässlicher und unbestechlicher Weggefährte“ war und ist und dessen Texte auch Teilnehmer an Gemeindeveranstaltungen und Bildungstagen (17) besonders ansprechen. Ihren konkreten Ort haben diese Erfahrungen in der katholischen Diaspora Nordostdeutschlands unter dem DDR-Regime und nach der „Wende“ bis hin zur Gegenwart.

Gemeinsam sind diesen auf den ersten Blick höchst unterschiedlichen äußeren Gegebenheiten das „Austreiben“ oder Wegschieben der großen Lebensfragen: „Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was muss ich tun?“ (18 f.) und in ihrer Konsequenz der Kampf gegen Kirche und Religion bzw. ihre absichtliche oder nicht einmal mehr bewusste Ignoranz. Christen sind in dieser Situation herausgefordert, ihren Glauben vor sich selbst und gegenüber ihren Mitmenschen intellektuell redlich zu verantworten und ein zugleich sympathisches und entschiedenes Zeugnis für ihre Hoffnung zu geben.

In formaler Anlehnung an Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“ thematisiert Hu-

bert in acht gleich strukturierten Gängen die gegenwärtigen Gefährdungen des Menschseins, den Menschen als „Hörer des Wortes“, den Menschen im Licht der Heils- und Offenbarungsgeschichte, Jesus Christus, den dreifaltigen Gott als konkreten Monotheismus, die Kirche in der Welt von heute, die christliche Hoffnung im Kontext des Pluralismus der Weltanschauungen und die christliche Lebenskultur. Auf einen „Durchblick“ durch den jeweiligen Gang folgen Texte Rahners aus seinen geistlichen und theologischen Schriften. Diese werden jeweils kurz interpretiert und sodann – häufig anhand eigener Erlebnisse und Beobachtungen – auf „heutige Erfahrung hin“ entfaltet und schließlich danach befragt, zu welcher Bekehrung Rahner mit seinen Aussagen bewegen möchte. Konkret sind dies z. B. das Offenhalten der Frage nach dem Menschen (78), das gründliche Hinterfragen der Heilsbringer aller Art (173) und das Ablegen des „religiösen Minderwertigkeitskomplexes“ (227), aber ebenso das Ernst- und Annehmen der Menschen in Not und Leid (125), eine dialogisch-missionarische Grundhaltung, die auf einer gründlichen Kenntnis der Tradition der Kirche aufruhrt (182) und das Wirken des Geistes Gottes auch in der Welt wahrnimmt (235), oder die untrennbare Einheit von Leben, Glaube und Gebet (339).

Die Darstellung Rahners als Mystagoge runden ein Aufsatz von Siebenrock zu Person, Werk und Bedeutung und ein Beitrag von Hubert zur Kirchlichkeit seines Denkens ab. Letzterer verfolgt das Ziel, durch Bezugnahme auf das Zeugnis theologischer Autoritäten und anerkannter Studien über Rahner jenen Kritikern entgegenzutreten, die ihn „der Häresie bezichtigten und der Zerstörung des kirchlichen Glaubens“ (461). Auch hier bleibt zu beachten, dass Hubert kein wissenschaftliches Werk vorlegen will. Schwachpunkt der Arbeit ist das Literaturverzeichnis. Für seine Erstellung wäre fachkundige Unterstützung notwendig gewesen.

Huberts Buch zeigt die bleibende Aktualität Rahners für ein verantwortetes und dialogfähiges Christsein und Wege der Auseinandersetzung mit seinem Denken im Bereich der Erwachsenenbildung auf. Seine positiven Erfahrungen sollten dazu ermutigen, in Verkündigung und Fortbildung die Beschäftigung mit den großen theologischen und geistlichen Texten unseres Glaubens neu zu wagen.

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

Bucher, Rainer (Hg.): Nach der Macht. Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich (Theologie im kulturellen Dialog 30). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (322; 3 farb. Grafiken) Klappbroschur. Euro 27,00 (D, A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-7022-3393-8.

Hilpert, Konrad/Laux, Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie (Theologie kontrovers. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. (311) Pb. Euro 16,99 (D)/Euro 17,50 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-451-34192-2.

Hoff, Gregor Maria: Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott? (topos taschenbücher 1020). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (175) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-38367-1020-6.

BIBELWISSENSCHAFT

Fischer, Georg: Jeremia. Prophet über Völker und Königreiche (Biblische Gestalten 29). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015. (303) Pb. Euro 18,80 (D) / Euro 19,40 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-374-04026-1.

Lehnert, Christian: Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus. Suhrkamp Verlag, Berlin 2013. (282) Geb. Euro 22,95 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-518-42369-1.

BIOGRAFIEN

Brockman, James R.: Oskar Romero. Anwalt der Armen. Eine Biografie. Aus dem Amerikanischen von Maria-Antonia Fonseca-Visscher van Gaasbeek (topos premium). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (439)

Klappbrosch. Euro 26,95 (D) / Euro 27,70 (A) / CHF 37,70. ISBN 978-3-8367-0007-8.

Feldmann, Christian: Träume beginnen zu leben. Große Christen des 20. Jahrhunderts (topos premium). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (334) Klappbroschur. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-8367-0004-7.

DOGMATIK

Schultheis, Dominik: Die Katholizität der Kirche. Versuch einer Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Systematischen Theologie seit dem Zweiten Vatikanum (Bonner dogmatische Studien 55). Echter Verlag, Würzburg 2015. (624) Geb. Euro 64,00 (D) / Euro 65,80 (A) / CHF 82,40. ISBN 978-3-429-03774-1.

ETHIK

Maier, Hans: Menschenrechte. Eine Einführung in ihr Verständnis (topos taschenbücher 887). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (176) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0887-6.

Müller, Stephan E.: Bausteine zur theologischen Ethik. Band 1: Menschenbild – Lebensschutz – Sexualität und Ehe (Eichstätter Studien – Neue Folge 74). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015. (320) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-7917-2668-7.

Müller, Stephan E.: Bausteine zur theologischen Ethik. Band 2: Moralpsychologie (Eichstätter Studien – Neue Folge 75). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015. (278) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-7917-2669-4.

KIRCHENGESCHICHTE

Lehner, Ulrich L.: Mönche und Nonnen im Klosterkerker. Ein verdrängtes Kapitel Kirchengeschichte (topos taschenbücher 1004). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (174) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-1004-6.

KIRCHENRECHT

Müller, Ludger / Rees, Wilhelm / Krutzler, Martin (Hg.): Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung. Schöningh Verlag, Paderborn 2015. (242) Pb. Euro 34,90 (D)/Euro 35,90 (A)/CHF 45,80. ISBN 978-3-506-77971-7.

LITERATUR

Betz, Otto: Weiter als die letzte Ferne. Mit Rainer Maria Rilke die Welt meditieren (topos taschenbücher 1014). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (232) Pb. Euro 11,95 (D)/Euro 12,30 (A)/CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-1014-5.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Keplinger, Josef: Der Vorstehersitz. Studie über die Verortung liturgischer Vorstehung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur (Pius Parsch Studien 11). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015. (431) Geb. Euro 40,00 (D)/Euro 41,20 (A)/CHF 53,90. ISBN 978-3-451-31585-5.

ÖKUMENE

Dehn, Ulrich: Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung. EB Verlag, Berlin 2013. (221) Pb. Euro 19,80 (D)/Euro 20,40 (A)/CHF 28,50. ISBN 978-3-86893-135-8.

PASTORAL

Hamaimbo, Keith: Wer bin ich? Das Enneagramm in der seelsorglichen Begleitung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 92). Echter Verlag, Würzburg 2015. (368) Pb. Euro 36,00 (D)/Euro 37,10 (A)/CHF 46,80. ISBN 978-3-429-03775-8.

Kromer, Ingrid / Hajsan, Michaela: Jungschar-Studie 2014. Kinderpastoral in Österreichs Pfarren. Empirische Befunde und Analysen. Herausgegeben von der Katholischen Jungschar Österreichs. Katholische Jungschar Ver-

lag, Wien 2015. (169) Pb. Euro 12,00 (A). ISBN 3-901430-55-5.

Nauer, Doris: Spiritual Care statt Seelsorge? W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2015. (240) Pb. Euro 24,99 (D)/Euro 25,70 (A)/CHF 28,70. ISBN 978-3-17-028905-5.

PASTORALTHEOLOGIE

Laumer, August: Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015. (232) Kart. Euro 19,95 (D)/Euro 20,60 (A)/CHF. ISBN 978-3-7917-2662-5.

RELIGIONSIALOG

Dehn, Ulrich: Annäherungen an Religion. Religionswissenschaftliche Erwägungen und interreligiöser Dialog. EB Verlag, Berlin 2014. (189) Pb. Euro 19,80 (D)/Euro 20,40 (A)/CHF 28,50. ISBN 978-3-86893-172-3.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Klutz, Philipp: Religionsunterricht vor den Herausforderungen religiöser Pluralität. Eine qualitativ-empirische Studie in Wien (Religious Diversity and Education in Europe 28). Waxmann Verlag, Münster 2015. (292) Pb. Euro 34,90 (D)/Euro 35,90 (A)/CHF 46,90. ISBN 978-3-8309-3234-5.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Karl, Katharina: Religiöse Erfahrung und Entscheidungsfindung. Eine empirisch-pastoraltheologische Studie zur Biografie junger Menschen in Orden und geistlichen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 93). Echter Verlag, Würzburg 2015. (286) Pb. Euro 30,00 (D)/Euro 30,90 (A)/CHF 40,10. ISBN 978-3-429-03808-3.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Ziebertz, Hans-Georg (Hg.): Religionsfreiheit. Positionen – Konflikte – Herausforderungen

(Würzburger Theologie 12). Echter Verlag, Würzburg 2015. (237) Pb. Euro 19,90 (D)/Euro 20,50 (A)/CHF 27,90. ISBN 978-3-429-03810-6.

SPIRITUALITÄT

Abeln, Reinhard: Petrus und Paulus. Die Apostelfürsten (topos taschenbücher 1008). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (128) Pb. Euro 8,95 (D)/Euro 9,20 (A)/CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-1008-4.

Gerte, Daniel: Authentische Spiritualität in den Gefängnisbriefen Dietrich Bonhoeffers. Kriterien für Geistliche Begleitung heute (Pastoralpsychologie und Spiritualität 19). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. u. a. 2013. (247, 2 s/w Abb.) Geb. Euro 49,95 (D)/Euro 51,40 (A)/CHF 57,00. ISBN 978-3-631-64659-5.

Meister Eckhart: Vom Trost Gottes. Mit einer Einführung von Leonardo Boff (topos taschenbücher 1010). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (120) Pb. Euro 8,95 (D)/Euro 9,20 (A)/CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-1010-7.

Schellenberger, Bernardin: Ein anderes Leben. Was ein Mönch erfährt. Mit einem Nachwort von Erich Kock (topos taschenbücher 1003). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (112) Pb. Euro 8,95 (D)/Euro 9,20 (A)/CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-1003-9.

Schellenberger, Bernardin: Spirituelle Wendezeit. Grundlinien einer neuen Lebenskultur (topos taschenbücher 902). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (108) Pb. Euro 8,95

(D)/Euro 9,20 (A)/CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0902-6.

Tamcke, Martin: Achtsamkeit in jedem Atemzug. Einführung in die ostkirchliche Spiritualität (topos taschenbücher 616). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (124) Pb. Euro 8,95 (D)/Euro 9,20 (A)/CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0616-2.

THEOLOGIE

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Gesamtausgabe (Band 1–3). Herausgegeben von Gunther Wenz. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015. (1850, Schubert) Geb. Euro 79,99 (D)/Euro 82,30 (A)/CHF 97,60. ISBN 978-3-525-52203-5.

Pieper, Josef: Überlieferung. Begriff und Anspruch (topos taschenbücher 889). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (91) Pb. Euro 8,95 (D)/Euro 9,20 (A)/CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0889-0.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Wrogemann, Henning: Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 3). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015. (480, 8 Farbtafeln) Pb. Euro 39,99 (D)/Euro 41,20 (A)/CHF 49,50. ISBN 978-3-579-08143-4.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Beziehungsweisen
Sabine Demel	Gott und die Liebe – die Kirche regelt's!
Eberhard Schockenhoff	Liebe auf Abwegen? Sexualität und Liebe in intimen Beziehungen
Dorothea Sattler	Die Ehe in römisch-katholischer Perspektive
Ulrich H. J. Körtner	Die Ehe nach evangelischem Verständnis

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

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.thpq.at>Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos

Herstellung: Friedrich Pustet 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:

Kulturen des Sterbens Heft 2/2015

Heller, *Sorgekulturen des Sterbens* ♦ Schockenhoff, *Den eigenen Tod annehmen* ♦ Schweiggel SJ, *Im Sterben spirituell begleiten* ♦ Siebenrock, *Die christliche Theologie des Martyriums* ♦ Wörther, *Inszenierungen des Lebensendes im Film* ♦ Heller, *Interreligiöse und interkulturelle Perspektiven auf das Sterben* ♦ Rosenberger, *Spirituelles und ethisches Verständnis des (kirchen-)amtlichen Gehorsams* ♦ Raberger, „Lohengrin“ und „Parsifal“ aus theologischer Perspektive

Phänomen Franziskus Heft 1/2015

Margit Eckholt, *Ein Papst des Volkes – die lateinamerikanische Prägung* ♦ Michael Sievernich SJ, *Das theologische Profil von Pater Jorge Mario Bergoglio SJ* ♦ Franz Gruber, *Franziskus' Kirchenbild und Kirchenreform* ♦ Friedhelm Hengsbach SJ, *Die „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus* ♦ Kerstin Radde-Antweiler, *Medienphänomen Franziskus* ♦ Ursula Baatz, *Dalai Lama und Papst Franziskus* ♦ Thomas Schulte-Umberg, *Papst – Ortskirchen – KatholikInnen. Kirchenhistorische Erinnerungen* ♦ Kirchschläger, *Aggiornamento nach dem Konzil*

Kinder, Kinder Heft 4/2014

Bühler-Niederberger, *Kindheit heute – soziologisch* ♦ Langenhorst, *Wege religiöser Erziehung* ♦ Habringer-Hagleitner, *Spiritualität von Kindern* ♦ Fernández de la Hoz / Holztrattner, *Kinderarmut und katholische Soziallehre* ♦ von Stosch, *Gott wird Kind* ♦ Kunz-Lübcke, *Kindheitskonzepte der Bibel* ♦ Schupp, *Frühe Lehrentwicklung in Christentum und Islam* ♦ Schmitt, *Hans Küng und Sterben im »Aktivmodus«*

Religion in Osteuropa Heft 3/2014

Wir bitten zu Tisch Heft 2/2014

Wenn der Glaube Worte findet Heft 1/2014

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: www.thpq.at

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Neuerscheinungen



ANDREAS WOLLBOLD

Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen –

**gordischer Knoten oder ungeahnte
Möglichkeiten?**

Zur Bischofssynode im Oktober 2015!
Biblische, geschichtliche, dogmatische,
moraltheologische, kirchenrechtliche und
pastorale Aspekte sowie neue Lösungsvorschläge zur Erneuerung der Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen.

*»Andreas Wollbold legt einen exzellenten
Überblick vor.« DIE TAGESPOST*

272 S., kart., ISBN 978-3-7917-2661-8
€ (D) 22,- / € (A) 22,70 / auch als eBook

AUGUST LAUMER

Pastoraltheologie

**Eine Einführung in
ihre Grundlagen**

Was ist Pastoraltheologie? Was sind die wesentlichen Grundfragen? Welche geschichtliche Entwicklung hat diese theologische Disziplin genommen und was sind die Hauptströmungen ihrer gegenwärtigen Konzeption? Was sind ihre Grundbegriffe? Für Studierende und in der Pastoral Tätige!

208 S., kart., ISBN 978-3-7917-2662-5
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Beziehungsweisen



Eberhard Schockenhoff · Liebe auf Abwegen?

Dorothea Sattler · Ulrich H.J. Körtner · Ioan Moga
Die Ehe – ein interkonfessioneller Vergleich

Sabine Demel · Gott und die Liebe – die Kirche regelt's

Mirja Kutzer · Gottesliebe – Menschenliebe

Ines Weber · Eheliche Beziehungsweisen
in den 1960er-Jahren

Janosch Schobin · Freundschaft und Intimkommunikation



Johannes Rauchenberger · Sakralarchitektur –
Räume zur Feier des Glaubens



Literatur:

K. Hilpert/B. Laux: Leitbild am Ende?

Der Streit um Ehe und Familie (G. Winkler)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografie, Geschichte,
Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Missionswissenschaft, Ökumene,
Pastoral, Pastoraltheologie, Religionsdialog, Sozialethik, Spiritualität,
Theologie, Theologische Autoren

4

2015
163. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2015

Schwerpunktthema: Beziehungsweisen

Ansgar Kreutzer:	Editorial	337
Eberhard Schockenhoff:	Liebe auf Abwegen? Zum Verhältnis von Sexualität und Liebe in intimen Beziehungen	339
Dorothea Sattler:	Die Ehe. Theologische Anliegen in römisch-katholischer Perspektive	347
Ulrich H. J. Körtner:	„Ein weltlich Ding.“ Ehe nach evangelischem Verständnis	351
Ioan Moga:	„Verbinde sie in Eintracht, kröne sie zu einem Fleische ...“ Aspekte eines orthodoxen Eheverständnisses	356
Sabine Demel:	Gott und die Liebe – die Kirche regelt's! Die gottgewollte Ordnung der Liebe und die Regelungsmacht des kirchlichen Gesetzgebers	361
Mirja Kutzer:	Gottesliebe – Menschenliebe. Zum Zusammenhang von Theologie und Anthropologie	368
Ines Weber:	„Geht Vaters Karriere immer vor?“ Eheliche Beziehungsweisen in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts	379
Janosch Schobin:	Freundschaft und Intimkommunikation. Überlegungen zur Genealogie und Bedeutung einer individualisierten Praxis	390

Abhandlungen:

Johannes Rauchenberger:	Sakralarchitektur – Räume zur Feier des Glaubens	399
-------------------------	--	-----

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch	
Georg Winkler:	Hilpert, Konrad / Laux, Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie (Theologie kontrovers)
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (410), Bibelwissenschaft (413), Biografie (414), Geschichte (416), Kirchengeschichte (417), Kirchen- recht (420), Missionswissenschaft (423), Ökumene (425), Pastoral (426), Pastoraltheologie (427), Religionsdialog (430), Sozialethik (430), Spiritualität (432), Theologie (435), Theologische Autoren (437)
	Eingesandte Schriften
	Universitätsnachrichten
	Register
	Impressum

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax: -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Anschriften der Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Sabine Demel, Universitätsstraße 31, D 93053 Regensburg
Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr.DDr.h.c. Ulrich H. J. Körtner, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
PDⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Mirja Kutzer, Klosterstr. 79 e, D 50931 Köln
Univ.-Ass. Dr. Ioan Moga, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Dr. Johannes Rauchenberger, Mariahilferplatz 3, A 8020 Graz
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Dorothea Sattler, Hüfferstraße 27, D 48149 Münster
Dr. Janosch Schobin, Mönchebergstraße 19, D 34109 Kassel
Univ.-Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Platz der Universität 3,
D 79098 Freiburg i. Br.
PDⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ines Weber, Liebermeisterstraße 12, D 72076 Tübingen
Univ.-Ass. Mag. Georg Winkler, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

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

ISSN 0040-5663

Liebe LeserIn, lieber Leser!

„Ein Paar ist ein Paar, wenn zwei Personen sich zusammen eine Waschmaschine kaufen.“ So hat der französische Alltagssoziologe Jean-Claude Kaufmann einmal definiert. Er zeigt damit eine diagnostische Verlegenheit an: Beziehungswirklichkeiten befinden sich im Umbruch, sind in Auflösung und in Neuentstehung begriffen; die dazugehörigen Begriffe Paar, Partnerschaft, Beziehungen, Lebensgefährten oder – zum Teil ins Ironische gewendet – Lebensabschnittsgefährten können den Entwicklungen kaum folgen. Die Vielfalt von Beziehungsweisen bedeutet freilich nicht, dass die etablierten Institutionen – die Ehe und die Familie – zu Auslaufmodellen geworden sind. Sie haben nur ihren Monopolcharakter, ihre Bedeutung als Leitbilder für alle verloren. Gesellschaftliche Triebfeder dieser Prozesse ist die Individualisierung. Generell werden die Menschen in modernen Gesellschaften von institutionellen und traditionellen Vorgaben entbunden, aus sozialen Kontrollen entlassen und von gesellschaftlichen Zwängen befreit. Menschen unserer Tage verstehen sich – am Leitwert der Selbstbestimmung orientiert – immer stärker als Autorinnen und Autoren ihrer eigenen Lebens-, Arbeits- und Liebesgeschichte. Individualisierung bedeutet jedoch keineswegs Bindungslosigkeit. Im Gegenteil: Die sozial entkoppelten und nach Selbstbestimmung strebenden Individuen sind umso anlehnungsbedürftiger. Sie befinden sich auf der anstrengenden Suche nach (neuer) Geborgenheit, Nähe und Gemeinschaft. Je brüchiger Beziehung erfahren wird, umso mehr steigert sich die Sehnsucht nach Verlässlichkeit. Diese Spannung durchzieht auch die Beiträge unseres Schwerpunktheftes. Sie bieten ein Panorama von theologischen und humanwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Liebe, Partnerschaft und Ehe in unserer Zeit.

Unsere ersten drei Beiträge fokussieren auf das christliche Verständnis von

Ehe: Der Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* führt das christliche Eheverständnis aus einem moralistischen (Miss-)Verständnis eines heteronomen Zwanges heraus. Die in der Ehe institutionalisierte Vorstellung einer lebenslangen Entschiedenheit füreinander hängt mit dem Wesen von Liebe selbst zusammen: der Sehnsucht nach bedingungsloser Annahme in allen Aspekten des Personseins. Insofern gebührt Beziehungsweisen moralische Anerkennung, in denen Werte wie Freundschaft, Verlässlichkeit, Treue und füreinander-Einstehen gelebt werden. Der folgende Vergleich des Eheverständnisses aus katholischer, evangelischer und orthodoxer Sicht erweist sich als instruktiv. Unsere jeweils in einer konfessionellen Tradition beheimateten AutorInnen, *Dorothea Sattler*, *Ulrich H. J. Körtner* und *Ioan Moga*, zeigen in ihren Beiträgen die zentrale Bedeutung auf, die Ehe in den drei konfessionellen Theologien und Kulturen besitzt. Zugleich wird deutlich, wie die christlichen Kirchen Beziehungswirklichkeiten unterschiedlich theologisch deuten, werten und pastoral begleiten. Einmal mehr erweist sich die konfessionelle Vielfalt als ökumenische Herausforderung und wechselseitige Bereicherung. Die Kirchenrechtlerin *Sabine Demel* geht von einem kanonistischen Widerspruch aus: Einerseits ist aus Sicht katholischer Theologie jede Ehe unauflöslich; andererseits kennt das kanonische Recht Eheauflösungsverfahren. Aus diesem Dilemma bietet Demel eine pastoral weiterführende Lösung an. Die Ehe bleibt zwar aus theologischen Gründen unauflöslich; entsprechend der Rechtsvollmacht der Kirche können die Rechtsfolgen jedoch aufgehoben werden. Eine zweite Eheschließung könnte so als Ausnahme sowie unter bestimmten Bedingungen und Auflagen gewährt werden.

Unsere weiteren Beiträge lassen sich als Weitung und Vertiefung der Thema-

tik verstehen: *Mirja Kutzer* (Systematische Theologin) denkt über das grundsätzliche Verhältnis von Gottesliebe und Menschenliebe nach. An der lange Zeit kirchlich dominierenden augustinisch-neuplatonischen Tradition kritisiert sie eine zumindest implizite Abwertung menschlicher Liebe. Dagegen setzt sie eine psychoanalytisch wie theologisch geschulte Lesart zwischenmenschlicher Liebe, die diese nicht in Konkurrenz zur Gottesliebe interpretiert, sondern im ekstatischen Moment der Liebe „einen Geschmack des Göttlichen“ (Benedikt XVI.) wahrnimmt. Zur Frage des Geschlechterverhältnisses gehört die ethisch virulente Frage nach der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Die Kirchenhistorikerin *Ines Weber* analysiert eine Schlüsselzeit der Emanzipationsbewegung, die 1960er-Jahre, und kommt zu einem erstaunlichen Befund: Im Spiegel der untersuchten pastoraltheologischen Literatur und katholischen Publizistik lässt sich ein beachtlicher Beitrag der Theologie zum Übergang von einem patriarchalen zu einem gleichberechtigten Eheverständnis, zur Emanzipation der Frau und zu einem neuen Rollenverständnis und -verhältnis ausmachen. Der eingangs beschriebene Prozess der Individualisierung wirkt sich nicht nur auf die erotische Liebe aus, sondern auch auf andere Beziehungsweisen. Der Soziologe *Janosch Schobin* verweist auf die wachsende Bedeutung von Freundschaft als zentralem Ort von Intimkommunikationen. In ethnologisch-historischer Herleitung sieht Schobin die entscheidende Bindekraft, die Freundschaften zusammenhält, im Teilen von „Geheimnissen“, von intim-vertraulichen und existenziellen Dingen. Er macht damit deutlich, dass die in der individualisierten Gesell-

schaft ersehnte persönliche Nähe nicht nur im Rahmen von Intimpartnerschaften gesucht und gefunden werden kann.

Der thematisch freie Beitrag von *Johannes Rauchenberger* widmet sich einem adäquaten Verständnis von Sakralräumen und schneidet damit eine aktuelle Frage an. Die Besprechung des Buches „Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie“ von *Georg Winkler* knüpft an das Schwerpunktthema des Heftes an und eröffnet den Rezensionsteil.

Liebe Leserinnen, liebe Leser, unsere Beschäftigung mit der Vielfalt von Beziehungsweisen heute hat einen kirchlichen Kontext: Zeitlich parallel zum Erscheinen des Heftes, im Oktober dieses Jahres, findet in Rom die Weltbischofssynode zur „Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt“ statt. Die vorliegende Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift versteht sich durchaus als Hintergrundlektüre zu diesem kirchenpolitisch zentralen Ereignis: Unsere Artikel dokumentieren das konstruktive Eingehen auf heutige Beziehungswirklichkeiten in Theologie und Kirche; sie reflektieren die theologischen Grundlagen von Ehe, Partnerschaft und Beziehung, die hinter rechtlichen Regelungen und institutionellen Ableitungen stehen. Nicht zuletzt lassen sie Interpretations- und Entwicklungsmöglichkeiten kirchlicher Lehre erkennen, die nicht im Gegensatz, sondern in Kontinuität zu einer lebendigen Tradition des christlichen Glaubens stehen. Sie bieten also genug Stoff für eine anregende Lektüre, die ich Ihnen im Namen der Redaktion herzlich wünsche.

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter, Bube und Friedrich Pustet bei.

Redaktion:

Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Ansgar Kreutzer; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* em. 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.

Eberhard Schockenhoff

Liebe auf Abwegen?

Zum Verhältnis von Sexualität und Liebe in intimen Beziehungen

◆ Angesichts der hohen Scheidungsraten und der schnell wechselnden Lebenslagen stellen sich viele Paare die Frage, ob das Versprechen einer lebenslangen Treue noch sinnvoll bzw. durchhaltbar ist. Die Anforderungen der pluralen Lebenswelt, das Schwinden der traditionellen Rollenbilder und die Erfahrung, dass die erotische Anziehung im Alltagsleben abnimmt, das Lebensalter jedoch steigt, schaffen Probleme, die nicht leicht zu meistern sind. Ebenso können, wie die Erfahrung vielfach zeigt, Beziehungen durchaus scheitern. Darum ist die katholische Ehelehre herausgefordert, diesen Gegebenheiten in angemessener Weise Rechnung zu tragen. Der Autor, katholischer Moralthologe an der Universität Freiburg i. Br., setzt in seiner Antwort bei einer modernen Beziehungsethik an, in welcher das Zusammenspiel von Liebe und Sexualität eine wesentliche Rolle spielt. (Redaktion)

Viele Menschen bezweifeln heute, ob sie tatsächlich zu einer unwiderruflichen Entscheidung fähig sind, wie sie das christliche Leitbild einer unauflöslichen Ehe voraussetzt. Sie begründen ihre Zweifel durch die Ansicht, wir Menschen könnten einander Liebe und Treue immer nur für die Gegenwart oder einen überschaubaren Zeitraum, nicht aber für unsere gesamte noch ausstehende Lebenszeit versprechen. Manche Brautpaare stellen deshalb im Ehevorbereitungsgespräch die Frage, ob sie das von der Liturgie der Kirche vorgesehene Eheversprechen nicht abwandeln könnten. An die Stelle des „solange ich lebe“ und „bis der Tod uns scheidet“ soll etwa die Formel treten: „Ich will mich immer für das Gelingen unserer Beziehung einsetzen und jederzeit das Beste aus ihr machen.“ Zwar ist es ein existenzieller Selbstwiderspruch, in dem Augenblick, in dem man sich wirkliche Liebe und Treue verspricht, bereits

einem möglichen Scheitern der Beziehung ins Auge zu sehen. Doch schrecken sie vor dem Anspruch einer lebenslangen Bindung zurück, den sie als eine gegenseitige Überforderung empfinden.

1 Die Vergänglichkeit der Gefühle

Hinter derartigen Zweifeln verbirgt sich weniger das Rechnen mit einem individuellen Unvermögen von der Art, dass die Eheleute sich selbst etwas nicht zutrauen, das sie an sich für eine grundsätzliche Möglichkeit des Menschseins halten. Die Skepsis, die sich in der alternativen Versprechensformel äußert, sitzt tiefer. Das verbreitete Lebensgefühl der Postmoderne rät dazu, angesichts der Komplexität gegenwärtiger Lebenslagen auch in gemeinsamen Partnerschaftsprojekten auf Sichtweite zu fahren und nur den nächsten, überschaubaren

Lebensabschnitt ins Auge zu fassen. Wenn die Beziehung für immer andauert, ist es gut; dann erfüllt sich das Eheversprechen so, wie die Partner es sich erhoffen: Sie machen tatsächlich das Beste aus ihrer Ehe. Gelangen sie eines Tages zu der schmerzlichen Gewissheit, dass ihre Beziehung gescheitert ist, so können sie sich damit trösten, dass sie sich wenigstens nach Kräften für ihr Gelingen eingesetzt haben.

Eine solche Einstellung, die sich vor einer Selbstüberforderung durch zu hohe Erwartungen an das eigene Leben durch vorsorgliche Beschränkungen schützen möchte, kann als pragmatische Antwort auf tiefgreifende Umbrüche der gegenwärtigen Lebenswelt verstanden werden. Die einschneidenden Veränderungen, die der gesellschaftliche Transformationsprozess für das Leben in Partnerschaft, Ehe und Familie hervorgebracht hat, lassen sich mit zwei sozialwissenschaftlichen Deutungskategorien beschreiben: Unser Leben ist durch eine immer stärkere Pluralisierung der Lebensformen geprägt, die eine Segmentierung individueller Lebensläufe nach sich zieht. Die soziale Einbindung des Lebens und das Vertrauen in die Verlässlichkeit gesellschaftlicher Institutionen sind brüchiger geworden; die gegenläufigen Anforderungen an die Lebensführung, denen man in der Risiko- und Erlebnisgesellschaft genügen muss, verlangen in den Augen vieler Menschen ein flexibleres Reaktionsvermögen, um in wechselnden Lebenslagen bestehen zu können.

Ein charakteristischer Zug der modernen Lebenswelt ist ihre Komplexität und Unübersichtlichkeit. Die steigende Lebenserwartung stellt vor die ungewohnte Herausforderung, ein längeres Leben sinnvoll zu planen, wobei die Langzeitfolgen gegenwärtiger Entscheidungen nur schwer abschätzbar sind.¹ An die Stelle klarer Rollenaufteilungen für das Leben in Ehe, Familie und Beruf tritt heute die Anforderung, Erwerbstätigkeit und Familienarbeit zu koordinieren, eine Aufgabe, die durch die Mobilitätsanforderungen des Berufslebens und versetzte Arbeitszeiten der Partner zusätzlich erschwert wird. Zugleich verändert sich die Erwartungshaltung an das eigene Leben. Das Schwinden einer asketischen Kultur, die auch über längere Zeiträume hinweg um eingegangener Pflichten willen zu Verzicht und Einschränkung bereit ist, führt zu einer geänderten Grundeinstellung zur eigenen Biografie, die sich das Lebensglück in kleiner Münze auszahlen lassen möchte. Darüber schwindet die Fähigkeit, auch ein Leben als ein glückliches ansehen zu können, das unter einem hohem Anspruch steht, der es lohnt, Belastungen zu ertragen.

2 Die Entschiedenheit der Liebe

Schließlich verändert sich nicht erst in unserer Zeit, sondern schon seit der Epoche der bürgerlichen Romantik das moderne Liebesideal in eine Richtung, die das Fest-

¹ Die gestiegene Lebenserwartung und der Rückgang der Kinderzahl sind von erheblicher Bedeutung für das eheliche Zusammensein. Anfangs des 20. Jahrhunderts betrug die Zeit, die Ehegatten ohne ihre Kinder zusammen waren, nur wenige Jahre; heute dauert die so genannte „Alters-ehe“ oder „Gattenphase“, die sich an die Familienphase anschließt, oft 25–30 Jahre und länger. Da früher viele Frauen im Kindbett starben, und die Männer schon wegen der Kinder wieder heiraten mussten, waren Zweitehen weit verbreitet. Von der gegenwärtigen partnerbezogenen Ehe gilt daher: „Wenn wir [...] heute von der ‚lebenslangen Ehe‘ sprechen, so haben wir es mit einer Institution zu tun, die es in dieser Form bislang in der Geschichte noch nicht gegeben hat“

halten an der Unauflöslichkeit der Ehe als utopisch erscheinen lässt. Der Psychoanalytiker *Erich Fromm* führt die wachsende Unfähigkeit vieler Menschen zu echter Liebe darauf zurück, dass sie Liebe mit bloßen Gefühlen füreinander verwechseln und auf einer unreifen Entwicklungsstufe stehenbleiben, die ihre Liebesfähigkeit blockiert: „Man weigert sich, in der erotischen Liebe einen wichtigen Faktor zu sehen, nämlich den des Willens. Einen anderen zu lieben ist nicht nur ein starkes Gefühl – es ist eine Entscheidung, ein Urteil, ein Versprechen. Wäre die Liebe nur ein Gefühl, gäbe es keine Basis für das Versprechen, einander für immer zu lieben.“² Auch der Philosoph *Theodor W. Adorno* diagnostiziert die Selbsttäuschung, durch die sich die Menschen vor den Entfremdungszwängen der modernen Welt in die „friedliche Enklave“ ihrer privaten Gefühle glauben zurückziehen zu können. „Überall besteht die bürgerliche Gesellschaft auf der Anstrengung des Willens; nur die Liebe soll unwillkürlich sein, reine Unmittelbarkeit der Gefühle.“³ Dieser Versuch, das wahre Leben inmitten einer Gesellschaft der Unwahrheit und Lüge, der Ausbeutung des anderen für die eigenen Interessen, ohne den „bewussten Widerstand“ einer fortgesetzten Anstrengung des Willens aufzurichten, ist jedoch zum Scheitern verurteilt. Wahres Leben, wie es die Liebe verspricht, kann nur aus einer Transzendenz der Gefühle erwachsen: „Nur der liebt, der die Kraft hat, an der Liebe festzuhalten. Es ist die Probe aufs Gefühl, ob es übers Ge-

fühl hinaus geht durch Dauer, wäre es auch Obsession.“⁴

Während sozialwissenschaftliche Analysen nach den empirisch überprüfbaren Gründen für die wachsende äußere und innere Instabilität von Partnerschaftsbeziehungen forschen, finden sich in der Literatur der Gegenwart zahlreiche Versuche, das Zerbrechen von Beziehungen aus der individuellen Perspektive der jeweiligen Paarbeziehung nachzuzeichnen. Romanfiguren stehen nur unter dem Anspruch, ihr subjektives Erleben und Empfinden authentisch widerzuspiegeln; sie müssen nicht ausgewogen sein, sie dürfen mit gedanklichen Tabuverletzungen experimentieren, Lebensbrüche ausloten, Spannungen überdehnen, und vor allem: sie dürfen mit existenzieller Ernsthaftigkeit oder auch nur probeweise alles in Frage stellen, worauf wir bisher gebaut haben. In seinem Roman „Paarungen“ legt *Peter Schneider* seiner Hauptfigur Theo die Worte in den Mund: „Die Institutionen der Liebe befinden sich in offener Auflösung, weil die ihnen zugrunde liegenden sozialen und kulturellen Zwänge verschwinden.“ Mit dieser kaum bestreitbaren Feststellung verbindet er eine provozierende Frage, deren mögliche Antwort er jedoch in der Schwebe lässt: „Warum nicht eigentlich von der gegenteiligen Annahme ausgehen, nämlich von der Untreue als Regel, von der Zwangsläufigkeit der Trennung, von der Endlichkeit jeder Liebe? [...] Warum beklagen wir uns, warum sind wir immer wieder enttäuscht, warum erklären wir uns

(*Ingrid Jost*, Ehe als Lebensentscheidung im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen und persönlicher Entwicklung, in: Th. Schneider (Hg.), *Geschieden - wiederverheiratet - abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg i. Br. 1995, 143-153, hier: 144).

² *Erich Fromm*, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt a. M. 1956, 81 f.

³ *Theodor W. Adorno*, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1973, 223.

⁴ Ebd., 224.

nicht einverstanden mit der Erfahrung, dass die Vergänglichkeit der Normalfall der Liebe ist?“⁵

Diese bohrenden Fragen lassen eine doppelte Antwort zu: Sie können als Aufforderung verstanden werden, Abschied von zu großen Hoffnungen zu nehmen, die sich mit den Worten Treue, Verlässlichkeit, Liebe und Geborgenheit verbinden. Wenn man mit nüchternen, realitätserprobten Erwartungen in die Zukunft des eigenen Lebens vorausblickt, ist man weniger enttäuscht, wenn das Unvermeidliche tatsächlich eintritt. Theos Fragen können aber auch im entgegengesetzten Sinn gelesen werden; sie haben einen Bedeutungsüberschuss, der dazu anleitet, die Folgen einer in spielerisch-unernster Manier dahingesagten Antwort zu bedenken. So verstanden, sind diese Fragen eine Aufforderung, eine oberflächliche Betrachtungsweise des Lebens zu überwinden und den Dingen auf den Grund zu gehen. Was würde es für das menschliche Selbstverständnis, für die Vorstellung einer durch uns gestalteten Biografie tatsächlich bedeuten, wenn der Normalfall der Liebe ihre Vergänglichkeit wäre? Was hätte dies für Konsequenzen für unseren Anspruch, in unserer Würde geachtet und nicht nur als Bezugspunkt fremder Wünsche und Selbstverwirklichungsprojekte behandelt zu werden?

Zunächst gilt es anzuerkennen, dass die Liebe tatsächlich vergehen *kann*. Wenn zwei Menschen die unwiderrufliche Entscheidung für ein gemeinsames Lebensprojekt treffen, indem sie sich für immer aneinander binden, heißt dies nicht, dass sie ihre Entschiedenheit füreinander nicht

wieder revidieren könnten. Jede Lebensentscheidung hat nicht nur eine Vorgeschichte, die der Selbstprüfung und der Abklärung von Sehnsüchten und Erwartungen dient, sondern auch eine Nachgeschichte, von der letztlich ihr Gelingen abhängt. Im strikten Sinn unwiderruflich ist nur das Vergangene, das auch Gott nicht mehr auslöschen kann.

Vielmehr ist die Unwiderruflichkeit der Lebenswahl, die Mann und Frau durch ihren Entschluss zur Ehe treffen, von normativ-intentionaler Art. Sie ist in dem begründet, was Liebe eigentlich will und worauf sie ein Leben lang aus ist, wenn sie sich selbst treu bleiben möchte. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist keine normative Erwartung, die von außen an diese herangetragen würde; sie ist vielmehr eine Forderung, welche die Ehepartner, indem sie ihrer Liebe vertrauen, an sich selbst stellen. Eine solche Lebensentscheidung impliziert die freie und definitive Selbstbestimmung beider Partner zu dem gemeinsamen Willen, dem Wachsenkönnen ihrer Liebe keine Grenzen zu setzen. Der eigentliche Grund, warum die Ehe eine auf das Ganze des Lebens angelegte, ihrem Wesen nach unauflösliche Gemeinschaft ist, die eine unwiderrufliche Entschiedenheit der Partner füreinander verlangt, liegt darin, dass sie Ausdruck der personalen Wahrheit zweier Menschen ist, die sich gegenseitig in ihrem Personsein achten und anerkennen wollen. „Die Unauflöslichkeit der Ehe ist [...] ebenso wie ihre Einheit begründet in der Unbedingtheit der wechselseitigen Annahme und Bejahung der Ehepartner.“⁶ Die wesentlichen Merkmale der Ehe, näm-

⁵ Vgl. *Peter Schneider*, *Paarungen*, Berlin 1992, 59 f. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meinem Kollegen Rainer Marquard, Freiburg.

⁶ *Markus Knapp*, *Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*, Würzburg 1999, 152.

lich ihre Ausschließlichkeit (Monogamie), ihre Vorbehaltlosigkeit und die unbegrenzte Bereitschaft zur gemeinsamen Zukunft ergeben sich aus dem, was mit sozialwissenschaftlichen Kategorien die „Inklusion der Vollperson“ genannt wird (Niklas Luhmann). Es geht nicht wie in anderen Formen menschlicher Vergesellschaftung um eine temporäre Kooperation in Teilbereichen des Lebens, sondern um die bedingungslose Annahme von Mann und Frau in allen Aspekten ihres Personseins. Sozialwissenschaftliche Analysen sprechen von der Sehnsucht, in einer funk-

tional differenzierten Gesellschaft einen Ort zu finden, an dem die Menschen nicht nur in einer besonderen Rolle, sondern komplett, in allen Aspekten ihres Personseins angenommen werden. Es ist das Verlangen nach „Komplettzugehörigkeit“ und „Höchstrelevanz“ des eigenen Daseins, das in der Liebe eine Erfüllung sucht, deren Vehikel die Sexualität ist.⁷

3 Das Ethos sexueller Kommunikation

Das Junktum zwischen Sexualität und Liebe ist nicht als ein äußerer Ausgleich zu denken, wie es die alte Lehre von den Ehegütern versuchte, die in der partnerschaftlichen Treue und im Kind einen Ausgleich für das Übel der Lust sah.⁸ Der entscheidende Grund, warum das sexuelle Erleben nur im Binnenraum einer zur dauerhaften Treue entschlossenen partnerschaftlichen Beziehung gut ist, liegt vielmehr darin, dass wir es im sexuellen Erleben mit einem anderen Menschen zu tun haben, den wir auch im intimen Zusammensein nicht als Objekt „gebrauchen“ dürfen. Wir sollen uns vielmehr auch im lustbetonten sexuellen Zusammensein an der Gegenwart des anderen „erfreuen“, wie es seiner Würde als Person allein angemessen ist. Die existenzielle Bedeutung des Sexualtriebes liegt gerade darin, dass er

Weiterführende Literatur:

Isolde Karle, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014.

David Schnarch, *Die Psychologie sexueller Leidenschaft*. Mit einem Vorwort von Jürg Willi, Stuttgart 1997.

Margaret A. Farley, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York–London 2006 (deutsche Übersetzung: *Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral*. Aus dem amerikanischen Engl. von Christiane Trabant, Darmstadt 2014).

Todd A. Salzman / Michael G. Lawler, *The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Washington D.C. 2008.

⁷ Vgl. Sven Lewandowski, *Sexualität in Zeiten funktionaler Differenzierung. Eine systemtheoretische Analyse*, Bielefeld 2004, 30–108.

⁸ Vgl. Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram IX*, 7; *De bono coniugali VII*, 6–7. Vgl. Eugenio Scalco, „Sacramentum connubii“ et institution nuptiale. Une lecture du „De bono coniugali“ et du „De sancta virginitate“ de S. Augustin, in: *EThL* 69 (1993), 27–47. Die Theologen der Frühscholastik und der extreme Augustinismus sahen in jeder geschlechtlichen Lustempfindung eine schwere Sünde, die durch die drei Ehegüter (*fides*, *proles* und *sacramentum*) in eine lässliche Sünde verwandelt wird. Vgl. Hans-Günter Gruber, *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers*, Regensburg 1989, 129 ff.

sich auf eine konkrete Person des anderen Geschlechtes richtet und eben dadurch zur Grundlage einer dauerhaften Beziehung werden kann. In dieser existenziell bedeutsamen Ausrichtung auf ein „Objekt“ (um es in Freuds Sprache auszudrücken), das zugleich Person ist, unterscheidet sich der Sexualtrieb wesentlich vom Nahrungstrieb, zu dessen Befriedigung der Mensch auf unterpersonale Güter zurückgreifen kann.

Eine hermeneutische Begründung einzelner sexualethischer Verhaltensnormen muss daher deren Zusammenhang mit der Einsicht aufzeigen, dass Sexualität nicht in Analogie zu Hunger und Durst, sondern nach dem Modell von Sprache und Mitteilung zu verstehen ist. Sie steht unter dem Grundgebot der Wahrhaftigkeit, weil sie die intensivste Form menschlicher Kommunikation ist, in der Frau und Mann in leib-seelischer Einheit ihre Zuneigung zueinander ausdrücken. Sexualität ist so auch als begehrende Liebe und in der Form des sexuellen Verlangens immer ein Verhältnis zwischen Personen, die einander in ihrem ganzheitlichen Sein zugewandt sein sollen. Sie dient der Erfüllung eines menschlichen Grundbedürfnisses, nämlich dem Aufbau eines Schutzraumes von Intimität und Verlässlichkeit und vermittelt dabei existenzielle Grunderfahrungen wie Geborgenheit, Selbstsicherheit und die Fähigkeit zur Verantwortung und Hingabe an den anderen. Sie hilft dem Menschen, seinen konkreten Ort als Frau oder Mann in der Welt zu entdecken, an dem beide ihre Lebensaufgabe finden und die Bestimmungen des Selbst-Seins und des In-der-Welt-Seins zur Deckung bringen können.

Dennoch ist der Sexualtrieb von seinem Wesen her begehrende Liebe, die aus einem triebhaft-affektiven Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung im anderen sucht. Diese Erfahrung des Mangels, der durch das Erlangen eines bestimmten Gutes behoben werden kann, hat das sexuelle Begehren mit Hunger und Durst, Frieren und Müdigkeit oder anderen Mangelsituationen des Organismus gemeinsam. Darin, dass die begehrende Liebe aus einem Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung in dem sucht, was ihr fehlt, ist sie menschliche Liebe. Dass die Frau für den Mann und der Mann für die Frau zum Gegenstand des sexuellen Verlangens werden, bedeutet aber noch nicht, dass sie zum Objekt eines Gebrauchs werden, das ihre Würde als Person zerstört. Der geliebte Partner selbst verlangt ja danach, vom anderen begehrt zu werden; er will nicht, dass dieser ihm gleichgültig bleibt und ihm nur desinteressiert mit achtungsvollem Wohlwollen begegnet. Vielmehr gehört das Erleben der eigenen Attraktivität für den Partner zu der Selbstachtung hinzu, die Frau und Mann als sexuell geprägte Personen empfinden. Sie wollen, dass der Partner sie für begehrenswert hält und in der Sprache des sexuellen Verlangens zu ihnen spricht: „Ich will dich, denn es ist gut für mich, dass du da bist“.⁹

Dieses gegenseitige Begehren impliziert, dass die Partner einer sexuellen Beziehung einander nützlich sind. Doch meint Einander-Nützlichsein nicht das Gleiche wie Objekt-des-Gebrauchs-Seins. Es ist ein Unterschied, ob ich einen Sexualpartner liebe, der in dieser Funktion jederzeit durch einen anderen ersetzbar ist und

⁹ Vgl. Josef Pieper, Über die Liebe, in: *ders., Werke* (hg. von B. Wald), Bd. 4: Schritte zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996, 351 f.

dadurch zum Objekt wird, dass ich ihn nur so lange brauche, wie ich keinen besseren gefunden habe, oder ob ich einen anderen Menschen ohne allen Vorbehalt liebe, in dem und mit dem ich zugleich die Erfüllung meines sexuellen Begehrens erlebe. Im ersten Fall lautet die Frage, welche die Beziehung zwischen beiden Partnern bestimmt: „Hast du Lust auf Sex?“ Der Einklang der Interessen, der sich dadurch einstellt, dass sie aneinander Spaß haben und durch ein wechselseitiges Lustempfinden verbunden sind, bedeutet nicht, dass sie *einander* begehren; ihr Verlangen zielt vielmehr auf die Lust, die jeder für sich am anderen findet. Ist das sexuelle Begehren dagegen in eine personale, zu Dauer und Treue entschlossene Beziehung eingebettet, kehrt sich die Fragerichtung um: Sie lautet nun: „Begehrt du mich?“ und hat in der wechselseitigen Bejahung der Partner durch die Liebe eine definitive Antwort gefunden.¹⁰ Durch die Liebe verändert sich somit die Struktur des Habens im sexuellen Erleben: Ich besitze den Partner nicht für mich, sondern der andere wird als derjenige begehrt, dem ich mich hingeben darf und dessen Hingabe ich empfangen. Der protestantische Theologe *Eberhard Jüngel* hat diese von jedem objekthaften Besitz unterschiedene Weise des Sich-Füreinander-Begehrens auf die einprägsame Formel gebracht: „In der Liebe gibt es kein Haben, das nicht der Hingabe entspringt.“¹¹ Verbindet sich das sexuelle Begehren des anderen mit der Liebe, so

fällt das Außer-sich-Sein, das der ekstatischen Struktur des Begehrens entspricht, mit dem Beim-anderen-Sein zusammen, welches das Verlangen der Liebe prägt.¹²

4 Liebe und sexuelle Orientierung

Gilt das aufgezeigte Verhältnis von Sexualität und Liebe, nach dem das sexuelle Erleben als Ausdruck einer verlässlichen personalen Beziehung zwischen den Partnern an deren moralischer Wertqualität teilhat, auch für die in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften gelebte Sexualität? Die traditionelle Sexualmoral bewertete derartige Handlungen als in sich ungeordnet und innerlich schlecht, da sie den Naturzweck der Sexualität, die Zeugung von Nachkommenschaft, nicht verwirklichen könne. Doch vermag diese naturrechtliche Betrachtungsweise nicht zu erklären, warum die Nichtrealisierung der prokreativen Dimension menschlicher Sexualität die anderen Sinndimensionen entwertet, die ebenso wie die Fortpflanzung zur Bedeutungsfülle menschlicher Sexualität gehören. Im Licht heutiger humanwissenschaftlicher Erkenntnisse muss die Annahme eines einzigen oder doch primären Naturzwecks der Sexualität erweitert werden. Die Reflexion der Grundthese von der mehrdimensionalen Sinnhaftigkeit menschlicher Sexualität führt in der gegenwärtigen theologischen Ethik zur Abkehr von einer objektivistischen

¹⁰ Vgl. *David Schnarch*, Die Psychologie sexueller Leidenschaft (orig.: *Passionate Marriage. Love, Sex and Intimacy in Emotionally Committed Relationships*), Stuttgart 2006.

¹¹ *Eberhard Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 437.

¹² Vgl. *Regina Ammicht Quinn*, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999, 344, die allerdings stärker den problematisch-utopischen Charakter des Einklangs von Sexualität und Liebe betont, der nicht zum normativen Bezugspunkt der moralischen Bewertung sexueller Verhaltensweisen gemacht werden dürfe (vgl. ebd., 244 f.).

Aktmoral, die den sittlichen Wert sexueller Einzelhandlungen von ihrer Übereinstimmung mit ihrer biologischen Ausrichtung auf die Fortpflanzung her beurteilt. Stattdessen bewertet eine theologische Beziehungsethik das sittliche Verhalten einer Person im Rahmen einer Haltungsethik, die von den Grundeinstellungen der Person her denkt, die sich in ihren sexuellen Handlungen verleblichen.

Dieser Wechsel in der Argumentationsweise wird häufig unter dem Stichwort „Beziehungsethik“ oder „Ethik der Lebensformen“ ausgedrückt, die an die Stelle der traditionellen Sexualmoral als einer Sondermoral mit eigenen naturrechtlichen Prinzipien für den Bereich des Sexuellen tritt. Der Ausgangspunkt der neuen Beziehungsethik bei der Annahme einer mehrdimensionalen Sinnhaftigkeit menschlicher Sexualität (Lustfunktion, Beziehungsfunktion, Fortpflanzungsfunktion, identitätsverbürgende Funktion im Sinne der existenziellen Erfahrung von Intimität und Geborgenheit) ermöglicht einen geänderten Blick auf gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und die in ihnen gelebte Sexualität: Wo immer Werte wie Freundschaft, Verlässlichkeit, Treue, füreinander-Einstehen und Verantwortung gelebt werden, verdient dies moralische Anerkennung, unabhängig davon, unter dem Vorzeichen welcher sexuellen Orientierung dies geschieht. Diese moralische Anerkennung gilt nicht nur

den beiden Partnern als Individuen oder Privatleuten, sondern auch der öffentlichen Lebensform (eingetragene Lebenspartnerschaft), die sie gewählt haben, um ihrem Zusammensein rechtliche Verbindlichkeit und institutionellen Schutz zu geben. Analog zur Wertschätzung der in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft realisierten Grundhaltung gilt auch die Umkehrung: Wo immer Promiskuität, Mehrfachbeziehungen, sexuelle Untreue und offene Beziehungsverhältnisse gelebt werden, erscheint dies moralisch problematisch, gleich unter dem Vorzeichen welcher sexuellen Orientierung dies geschieht. Eine solche Doppelaussage wird dem anthropologischen Umstand gerecht, dass wir Menschen sexuelle Wesen sind und dass die in festen Beziehungen gelebte sexuelle Praxis nichts anderes als die körperliche Ausdrucksgestalt dieser personalen Gemeinschaft ist, in heterosexuellen Partnerschaften nicht anders als in gleichgeschlechtlichen Beziehungen.

Der Autor: Geb. in Stuttgart 1953, Studium der Katholischen Theologie in Tübingen und Rom, Professor für Moralthologie in Regensburg und Freiburg, Publikationen: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i.Br. 2014; *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg i.Br. 2014; *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg i.Br. 2014.

Die Ehe – ein interkonfessioneller Vergleich

◆ Es war das Anliegen der Redaktion, die Eheverständnisse der katholischen, der evangelischen und der orthodoxen Kirche in einem interkonfessionellen Vergleich nebeneinander zu stellen. Unseren drei in je ihrer Konfession beheimateten AutorInnen gelingt es, die jeweilige Theologie und die pastoralen Herausforderung von Ehe heute kompakt zusammenzufassen sowie „Lehre“ und „Leben“ in ein wechselseitiges Verhältnis zu setzen. Unsere Synopse macht konfessionelle Eigenheiten deutlich und zeigt zugleich, wie sich die Eheverständnisse – in ökumenischer Absicht – gegenseitig herausfordern, inspirieren und bereichern. (Redaktion)

Dorothea Sattler

Die Ehe

Theologische Anliegen in römisch-katholischer Perspektive

1 Biblische Grundlegung

Die theologische Sicht der Ehe ist (auch) in der römisch-katholischen Theologie am Maßstab der biblischen Überlieferung zu orientieren. Die kirchliche Lehrtradition möchte bewahren, was Gott selbst offenbart hat. In diesem Zusammenhang sind zwei Gedanken von besonderer Bedeutung: erstens die sakramentale Würde der Beziehung zwischen Frau und Mann sowie zweitens die Deutung der Weisungen Gottes als Wege zu sozialer Verantwortung.

Die Sakramentalität der Ehe ist aus römisch-katholischer Sicht schöpfungstheologisch begründet. Die alttestamentlichen Schriften thematisieren die vom Schöpfer gewollte Suche von Mann und Frau nach lebendiger, fruchtbarer, dauerhafter und versöhnter Beziehung vielfach. Grundlegende theologische Aussagen finden sich in beiden Schöpfungserzählungen, die sich in ihrer hohen Wertschätzung der zwei-

geschlechtlichen Partnerschaft deutlich von zeitgenössischen Schöpfungsmythen unterscheiden. Die ältere jahwistische Schöpfungserzählung lässt die Erschaffung des Menschen (im Hebräischen *adam*) erst an ihr Ziel gelangen, als dem Mann (*isch*) nicht nur Tiere, sondern eine Frau (*ischah*) als Gefährtin zur Seite gestellt wird (vgl. Gen 2,7.19–23; 3,20). Die jüngere priesterschriftliche Erzählung beschreibt den Menschen als Zielgestalt der Geschöpfe und bringt dessen Zweigeschlechtlichkeit mit seiner Gottebenbildlichkeit in Verbindung (vgl. Gen 1,27). Verantwortung für die gesamte Schöpfung und Fruchtbarkeit sind die gemeinsamen Aufgaben von Mann und Frau. Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen bleibt in den Erzählungen von den Erzv Vätern und den Erzmüttern von hoher Bedeutung. Gottes Handeln in der Welt wird im Lebensgeschick von Paaren sichtbar (Adam und Eva, Abraham und Sara, Isaak und Rebek-

ka, Jakob und Rahel). Reich und vielfältig sind die biblisch überlieferten Dramen um die Brautwerbung, die Not der Kinderlosigkeit, das unerwartete Glück der späten Nachkommenschaft, die Beziehungskonstellationen mit Haupt- und Nebenfrauen, Ehebruch, Abschied und Tod.

Die Propheten – vor allem Hosea (vgl. Hos 1–3; Jer 2–3; Ez 16; 23) – wählen das Bild der ehelichen Gemeinschaft zwischen Braut und Bräutigam als ein anschauliches, der Erfahrung nahes Sinnbild für Gottes Beziehung zu Israel. Hier hat die theologische Idee von der Sakramentalität der Ehe ihren Ursprung: Gott zahlt selbst den Brautpreis für seinen Ehebund: Gerechtigkeit und Recht, Liebe und Erbarmen. Gott wird eifersüchtig wie ein betrogener Ehemann, wenn Israel untreu wird und fremde Götter verehrt. Gott ist bereit, Israel auch nach dem Bruch des Bundes mit ihm wieder voller Barmherzigkeit anzunehmen. In dieser theologischen Tradition bleibt auch das Neue Testament, wenn die Paulusschule im Epheserbrief die Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche mit dem Geheimnis der Ehe vergleicht. Die beständige Bereitschaft zur Versöhnung ist Gottes Wunsch und Wille, den Jesus Christus in Zeit und Geschichte gelebt hat. So sollen auch die Menschen sein – immerzu einander zugewandt trotz aller Anfeindung. In sakramententheologischer Perspektive erwies sich Eph 5,21–33 als besonders wirkkräftig. Die dortige Rede vom „tiefen Geheimnis“ (*mysterion*), das die Gemeinschaft von Mann und Frau präge, ließ sich auch auf das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche beziehen und sakramental deuten (Eph 5,32).

In der neutestamentlichen Überlieferung wird die schöpfungstheologisch begründete zwischengeschlechtliche Gemeinschaft an keiner Stelle in Frage gestellt. Die von Paulus wertgeschätzte Ehelosigkeit (vgl. 1 Kor 7) ist im Zusammenhang seiner Er-

wartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft des auferweckten Christus Jesus zu verstehen; angesichts dieser Hoffnung müssen aus seiner Sicht Belastungen im Beziehungskontext in den Hintergrund treten. In den Briefen des Paulus finden sich deutliche Worte zur Gleichheit der Würde von Mann und Frau (Gal 3,28) und zur personal-diakonalen Gestaltung der ehelichen Gemeinschaft (1 Thess 4,1–8). Diese Sicht der Ehe nimmt Anliegen Jesu auf. Offenkundig hat Jesus die Ehe im Sinne der alttestamentlichen Schriften mit hoher Wertschätzung betrachtet. Dabei lag ihm insbesondere an einer gerechten Beziehung zwischen Mann

Weiterführende Literatur:

Eva-Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt ²2009, 176–192: Konzentrierte Gesamtdarstellung der römisch-katholischen Ehe-theologie in ökumenischer Offenheit und pastoraler Sensibilität; Belege für die Argumentation in Schrift und Tradition.

Urs Baumann, Die Ehe. Ein Sakrament?, Zürich 1988: Ausführliche Darlegung der Geschichte der Ehe-theologie; Votum für ein Verständnis der Sakramentalität der Ehe, in dem der Aspekt des Ehelebens (nicht nur des Eheschlusses) besondere Beachtung findet.

Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (Bd. 1): Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen 4), Freiburg i. Br.–Göttingen 1986, 141–156: Darstellung der evangelisch / römisch-katholischen ökumenischen Kontroversen im Verständnis der Ehe (Sakramentalität der Ehe; Unauflöslichkeit des Ehebundes; Ehelosigkeit als geistlicher Stand) sowie der erreichten theologischen Annäherungen.

und Frau. Auch der Mann darf die Frau nicht aus nichtigen Gründen aus der Ehe entlassen (vgl. Mk 10,2–9; Lk 16,18; Mt 5,22; 19,9). Nach Markus gilt das ausnahmslos, nach Matthäus sind Zugeständnisse beim Tatbestand des Ehebruchs möglich.

Im Mittelpunkt der ethischen Weisungen im Dekalog und auch bei Jesus steht die soziale Verantwortung, die Menschen füreinander übernommen haben. Wie die alten Eltern nicht ihrer Not hilflos überlassen werden dürfen, so wird auch der Ehebruch als eine Gefahr für Leib und Leben der Mitgeschöpfe betrachtet. Jesus achtet im Sinne der Weisungen Gottes auf die Wahrung von sozialer Gerechtigkeit. Jede menschliche Beziehung ist im Sinne der Bibel als Ort der von Gott eingeforderten sozialen Treue zu deuten. Die Freude an sexuellen Beziehungen ist in Gottes Schöpfung immer erwünscht – nur sind diese einzubinden in verlässliche Formen der Lebensführung, bei der die übernommene Verantwortung füreinander Vorrang bei der ethischen Urteilsbildung hat. Im Generationenzusammenhang betrifft diese soziale Sorge gewiss auch die Nachkommenschaft, die Kinder.

2 Traditionsgeschichtliche Entwicklungen

Von früher Zeit an musste die Ehe als ein schöpfungstheologisches Gut gegenüber laxistischen und liberalen Strömungen auf der einen sowie leibfeindlichen, dualistischen und asketischen Gruppierungen auf der anderen Seite verteidigt werden. Augustinus bestimmte das dreifache Gut der Ehe so: Sie dient der Zeugung von Nachkommen (*proles*), sie lässt im Glauben sowie in der gegenseitigen Treue zueinander erstarken (*fides*), und sie ist offen für eine tiefere Deutung im Blick auf die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen (*sacramentum*).

Im Mittelalter standen weniger inhaltliche Themen als vielmehr Fragen zur rechtlich angemessenen Form der Eheschließung im Mittelpunkt.

Die wenigen lehramtlichen Äußerungen zum Sakrament der Ehe sind um die Verteidigung der schöpfungsgemäßen Güte der geschlechtlichen Gemeinschaft von Mann und Frau gegenüber dualistisch-asketischen Strömungen der Katharer und Waldenser bemüht (so erstmals beim Zweiten Laterankonzil 1139: vgl. Denzinger-Hünemann [DH] 718). Ausführlich nimmt das Armenierdekret des Konzils von Florenz 1439 Stellung (vgl. DH 1327): Das siebte Sakrament wird im Anschluss an Eph 5,32 christologisch und ekklesiologisch begründet; als Wirkursache wird das gegenseitige Eheversprechen bestimmt; das dreifache Ehegut besteht im Empfang und der Erziehung von Nachkommen, in der wechselseitigen Treue sowie in der Unauflöslichkeit, welche selbst beim Ehebruch fortbesteht; in diesem Fall ist eine Trennung des Zusammenlebens erlaubt, nicht jedoch eine neue Eheschließung (vgl. DH 1327). Das Trienter Konzil verteidigt die Sakramentalität und die Unauflöslichkeit der Ehe, die Praxis der „Trennung von Tisch und Bett“ im Falle des Ehebruchs eines Partners sowie die freiwillige Übernahme der Ehelosigkeit durch Ordensleute und Kleriker (vgl. DH 1797–1812). Ausführlich befasst sich Papst Pius XI. in der Enzyklika „*Casti connubii*“ (1930) mit der Ehethematik (vgl. DH 3700–3724). Er betont die göttliche Gründung der Ehe und würdigt zugleich die menschliche Freiheit bei der Gestaltung der Ehewirklichkeit. Im Anschluss an Augustinus erläutert die Enzyklika die Lehre von den drei Gütern der Ehe (Nachkommenschaft, personale Treue und Unauflöslichkeit aufgrund der Sakramentalität). Außerdem warnt die Enzyklika vor zeitgenössischen Gefahren des Missbrauchs (Ehe auf Probe; spezi-

fische Formen der Empfängnisverhütung; Tötung der Ungeborenen; Sterilisierung). Das 2. Vatikanische Konzil geht in ekklesiologischen (vgl. *Lumen Gentium* 11) und pastoralen Zusammenhängen (vgl. *Gaudium et Spes* 47–52) auf die Ehe thematik ein und setzt neue Akzente: Die Ehe wird als „Hauskirche“ bezeichnet; die personalen Beziehungen zwischen den Eheleuten und in der gesamten Familie erfahren hohe Aufmerksamkeit; die drei Güter der Ehe bleiben unbestritten, sie entziehen sich aber einer Rangordnung; vorherrschend ist die Ausrichtung auf die dauerhafte personale Beziehung der Partner; die christl. Ehe hat gesellschaftliche Bedeutung; sie trägt zum Schutz der Personenwürde bei und ist ein Raum, in dem sich soziales Handeln zeigt; Formen der Geburtenregelung müssen der Schöpfungsordnung entsprechen, und es wird der Schutz des ungeborenen Lebens gefordert. In der Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil stehen pastorale Herausforderungen im Blick auf das Eheleben im Mittelpunkt der päpstlichen Sozialverkündigung (Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* 1968: vgl. DH 4470–4479; Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* 1981: vgl. DH 4700–4716). Gegenüber Bestrebungen im weltlichen Recht, die zivile Ehe der kirchlichen Eheschließung gleichzustellen, beharrt die römisch-katholische Tradition auf der Eigenbedeutung der kirchlich-sakramentalen Eheschließung. Sie kann notfalls auch getrennt von staatlichen Ordnungsformen erfolgen und geistlich wirksam sein.

3 Systematisch-theologische Überlegungen heute

Auf der Grundlage der Ehe theologie des 2. Vatikanischen Konzils sind seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum zahlreiche sys-

tematisch-theologische Entwürfe zum Sakrament der Ehe erschienen, in denen eine bibeltheologisch fundierte, personale Begründung der Ehe als Gottes Schöpfungsgut gegeben wird. Gemeinsam ist diesen Bemühungen, mit der pastoralen Herausforderung umzugehen, dass Menschen zwar eine lebenslange Bindung an einen Partner wünschen, sie aber aus unterschiedlichen Gründen nicht leben können. Differenzierungen in der moralischen Einschätzung spezifischer Lebenssituationen wurden angemahnt. Grundlegend stellt sich die Frage, ob die Konsens theorie bei der Begründung der Sakramentalität der Ehe nicht zu einseitig den Beginn einer Ehe (die Eheschließung) betont, aber den Prozess des Ehelebens dabei außer Acht lässt. Ist dieses sakramentale Modell der Ehe, das die göttliche Treue und sein Erbarmen zum Leitbild hat, von Menschen zu leben? In der Ehe theologie gibt es zwei Optionen: Die einen berufen sich auf das gegebene Versprechen, auf die personal, freiheitlich begründete Verheißung bei der Eheschließung zu Beginn der Ehe; die anderen verweisen auf die Sakramentalität des gesamten Ehelebens. Kann eine Ehe, in der Gewalt gelebt wird, in der Misstrauen herrscht, in der Verletzungen tiefe Wunden hinterlassen haben – kann eine solche Ehe noch Bild für Gottes Beziehungswilligkeit und Bundestreue sein?

Vielfach eingefordert wird eine kirchliche Begleitung der Eheleute nicht nur vor der Eheschließung, sondern auch danach. In Rückbindung an die dogmatische Lehrtradition sowie die kirchenrechtlichen Bestimmungen ergeben sich angesichts der hohen Zahl von Ehescheidungen insbesondere in folgenden Bereichen pastorale Herausforderungen: Einfühlsame Begleitung der Eheleute in Krisenzeiten; Bereitschaft zur differenzierten Betrachtung ihrer Lebensgeschichte; Anerkennung neuer Verantwortlichkeiten durch neue Bezie-

hungen; Wahrnehmung des gesamten Ehelebens mit seinen Wechselwirkungen. Wie kaum in einem anderen Bereich ist die Dogmatik im Blick auf das Sakrament der Ehe gefordert, das Gespräch mit anderen theologischen und nicht-theologischen Disziplinen – vorab den Humanwissenschaften – zu suchen, um lebensferne Urteile zu vermeiden.

Die Autorin: Dorothea Sattler, geb. 1961, Studium der Theologie und Romanistik in Freiburg i.Br. und Mainz; 1992 Promotion und 1996 Habilitation für Dogmatik und Ökumenische Theologie; nach universitären

Lehrtätigkeiten in Berlin und Wuppertal seit WS 2000/01 Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik in Münster/Westfalen. Wissenschaftliche Leiterin des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen; Delegierte der Deutschen Bischofskonferenz in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland; Sprecherin des Arbeitskreises „Pastorale Grundfragen“ im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken; Publikationen: Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2011; Kirche(n), Paderborn 2013; Einführung in die Ökumenische Theologie, Darmstadt 2008 (zusammen mit Friderike Nüssel).

Ulrich H.J. Körtner

„Ein weltlich Ding.“

Ehe nach evangelischem Verständnis

Ehe und Familie haben in der evangelischen Kirche einen hohen Stellenwert. Zu den Schlüsselszenen der Reformation gehört die Eheschließung des ehemaligen Augustinermönches Martin Luther mit der ehemaligen Zisterziensernonne Katharina von Bora im Jahr 1525. Schon zuvor hatte Luther in seinen Schriften das mittelalterliche Mönchtum scharf kritisiert, den Zölibat als unbiblische Forderung verworfen und den Ehestand als gute Ordnung Gottes gerühmt. Das Ehepaar Luther hatte sechs Kinder und führte einen großen Haushalt. Er wurde zum Vorbild des evangelischen Pfarrhauses, das bis in die Gegenwart eine prägende Kraft auf das evangelische Leben, aber auch auf die Kultur im Allgemeinen ausübt. Viele berühmte Persönlichkeiten aus Kunst, Politik und Wissenschaft waren Pfarrerskinder.

Wie das evangelische Pfarrhaus sind aber auch Ehe und Familie seit Jahrzehnten starken Umbrüchen ausgesetzt. Traditionelle Familienbilder und Geschlechterrollen haben sich überlebt. Dennoch bleiben Ehe und Familie nach evangelischem Verständnis eine gute Gabe und Lebensordnung Gottes. Menschen, insbesondere Kinder, brauchen verlässliche Beziehungen, die auf Liebe und Vertrauen sowie auf wechselseitiger Achtung und Partnerschaft beruhen. Die Aufgabe besteht heute darin, auf biblischer Grundlage ein zeitgemäßes Leitbild von Ehe und Familie zu entwickeln, das Menschen in der modernen Lebenswelt eine Orientierungshilfe bietet. Familie kann konkret aber in sehr unterschiedlichen Formen gelebt werden.

Im Unterschied zur katholischen und orthodoxen Tradition betrachten die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen die Ehe nicht als Sakrament.¹ Die klassische Aussage Luthers lautet, die Ehe sei ein „äußerlich weltlich Ding“². Als Sakramente gelten nur jene rituellen Handlungen, deren Stiftung auf Jesus Christus zurückgeführt werden und als sichtbare Zeichen des Zuspruchs des Heils zu verstehen sind, wie sie das Evangelium bezeugt. Luther und die reformatorische Tradition erkennen in der Ehe gleichwohl eine besondere Schöpfungsordnung, auf der Gottes Segen liegt. Sie dient aber nicht der Heilsvermittlung, sondern steht vielmehr unter dem eschatologischen Vorbehalt, zu jener Ordnung der Welt zu gehören, die mit dem Kommen des Reiches Gottes und Christi Wiederkunft vergeht (vgl. 1 Kor 7,25–38). Als weltliche Ordnung nach dem Sündenfall gilt sie nach reformatorischer Auffassung gleichermaßen für Nichtchristen wie für Christen. Eine praktische Konsequenz besteht darin, dass sich in den evangelischen Kirchen kein eigenständiges Eherecht entwickelt hat.³ Die Ehe ist vielmehr der jeweiligen staatlichen Ordnung unterworfen. Die kirchliche Trauung begründet nicht die Ehe, sondern es handelt sich bei ihr um einen Segensgottesdienst aus Anlass der Eheschließung, bei dem die bereits Verheirateten ihr wechselseitiges Versprechen zu lebenslanger Gemeinschaft vor Gott und der Gemeinde abgeben und Gottes Segen erbitten.

Auch wird die Möglichkeit der Scheidung nicht grundsätzlich ausgeschlossen.

Zwar gilt das Scheidungsverbot Jesu – das bekanntlich in unterschiedlichen Versionen überliefert ist – auch nach evangelischem Verständnis ohne Abstriche. Doch erkennt die evangelische Ethik an, dass Menschen in ihrem Bemühen um lebenslange Treue und Gemeinschaft scheitern können. Auch wenn dies eine Folge menschlicher Schuld ist, gilt der Zuspruch der Rechtfertigung allein aus Gnaden und allein durch den Glauben auch den Geschiedenen. Die Trennung kann im konkreten Einzelfall das geringere Übel und vielleicht sogar ein Akt der Barmherzigkeit sein. So ist auch die Wiederverheiratung Geschiedener nach evangelischem Verständnis zulässig.

Eine einlinige Begründung der Ehe ist in der evangelischen Tradition nicht zu finden. Neben der lutherischen Auffassung von der Ehe als weltlich Ding findet man im Reformiertentum eine bundestheologische und christologische Argumentation, die dem römisch-katholischen Eheverständnis durchaus nahekommt. Schon Eph 5,22 ff. deutet die Ehe als Bund zwischen Mann und Frau und interpretiert diesen als Abbild des Bundes Gottes mit Israel wie auch des Bundes Christi mit seiner Gemeinde. Karl Barth sieht in der durch Liebe und wechselseitige Verantwortung getragenen Gemeinschaft von Mann und Frau eine Analogie zur trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist.⁴ Gegenüber der personalen Seite der Ehe tritt bei Barth ihre rechtlich-institutionelle in den Hintergrund, ohne jedoch völlig preis-

¹ Vgl. dazu *Hartmut Kreyß*, Art. Ehe. VI. Systematisch-theologisch, 1. Evangelische, in: RGG⁴ II (1999), 1078–1080.

² WA 30/III, 205, 12 ff.

³ Vgl. *Dietrich Pirson*, Art. Ehe. VII. Rechtlich, 2. Kirchliches Recht, b) Evangelisch, in: RGG⁴ II (1999), 1084–1085.

⁴ Vgl. *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon-Zürich 1947, 206–210.

gegeben zu werden. Wie im Luthertum wird jedoch die Sakramentalität der Ehe auch in der reformierten Tradition als unbiblisch bestritten. So ist das griechische *mysterion* in Eph 5,32 mit „Geheimnis“ und nicht mit „Sakrament“ zu übersetzen. Man könne die Ehe, so Calvin, durchaus als ein *Gleichnis* für den Bund Christi mit seiner Kirche deuten, doch müsse zwischen Gleichnis und Sakrament klar unterschieden werden.⁵ „Gewiß, der Ehestand ist eine gute und heilige Ordnung Gottes; aber auch der Ackerbau, das Häuserbauen, das Schuster- und Barbierhandwerk sind *rechtmäßige Ordnung Gottes und trotzdem keine Sakramente*.“⁶

Der Gedanke, dass es sich bei der Ehe um eine Schöpfungsordnung handelt, wird herkömmlicherweise mit dem Verweis auf Gen 2,24 in Verbindung mit Gen 1,27 f. gesehen. Nach synoptischer Überlieferung bekräftigt dies Jesus mit den Worten: „So sind sie nun nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden“ (Mt 19,6; vgl. Mk 10,8 f.)⁷. Der Begriff Schöpfungs- bzw. Schöpferordnung taucht allerdings erst in der theologischen Literatur des 19. Jahrhunderts auf. In der heutigen Exegese herrscht Übereinstimmung darin, dass es sich bei Gen 2,18–25 nicht um eine Ätiologie der Institution der Ehe

handelt, sondern um die Beschreibung der unwiderstehlichen Macht des Eros.⁸

„Es ist vielmehr hervorzuheben, daß in der Institution der Ehe (ob nun Ein- oder Mehrehe), wie sie uns im AT begegnet, dieser Drang der Geschlechter zueinander gerade nicht das einzige, meist nicht einmal das ausschlaggebende Element ist; im allgemeinen sind familiäre, soziale, wirtschaftliche Elemente bei dem Eheschließen bestimmend.“⁹ Allerdings lässt sich theologisch argumentieren, dass nicht nur der sexuelle Drang der Geschlechter und personale Liebe, sondern indirekt auch die Institutionalisierung des Zusammenlebens von Mann und Frau nach biblischer Tradition dem Willen Gottes entspricht, insofern das Verbot des Ehebruchs¹⁰, die alttestamentlichen ehe- und familienrechtlichen Bestimmungen¹¹ sowie das von Jesus unter Berufung auf Gen 2,24 eingeschärfte Scheidungsverbot¹² den Rechtscharakter einer förmlich eingegangenen Ehe voraussetzen und diese für besonders schutzwürdig erachten.

Gegenüber der traditionellen Lehre von den Ehe Zwecken, zu welchen vor allem die Weitergabe des Lebens gerechnet wurde, hat die evangelische Sozialethik der letzten Jahrzehnte die These von der Ehe als Selbstzweck gestellt.¹³ Diese These trägt nicht nur der Entwicklung auf dem

⁵ Vgl. Johannes Calvin, Inst. IV,19,34.

⁶ Johannes Calvin, Inst. IV,19,34 (deutsche Übersetzung: Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis, übers. u. bearb. von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn³1984, 1029 f.).

⁷ Vgl. auch 1 Kor 7,13 und 1 Kor 6,6.

⁸ Vgl. Hld 8,6 f.

⁹ Claus Westermann, Genesis, 1. Teilband: Genesis 1–11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn²1976, 317 f.

¹⁰ Z. B. Ex 20,14; Lev 20,10; vgl. Mt 5,27–32.

¹¹ Vgl. Ex 22,15 f.; Lev 20,11–21; Dtn 22,13–30.

¹² Mk 10,7–12; vgl. 1 Kor 7,13, aber auch 1 Kor 6,6.

¹³ Vgl. z. B. Bernd Wannenwetsch, Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik (Evangelium und Ethik 2), Neukirchen-Vluyn 1993.

Gebiet der Empfängnisverhütung und Familienplanung Rechnung, welche die Selbstzwecklichkeit menschlicher Sexualität fördert. Sie hat auch an der biblischen Überlieferung Anhalt, die davon spricht, dass Mann und Frau in der Liebesgemeinschaft zu einer neuen Einheit verbunden werden, deren Sinn nicht primär in der Fortpflanzung besteht, sondern im Zusammenleben und Füreinanderdasein als solchem (vgl. Gen 2,18.24).

Seit den 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist in den evangelischen Kirchen intensiv und kontrovers darüber diskutiert worden, ob auch eheähnliche Partnerschaften theologisch gutgeheißen

und ob auch gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften anerkannt und wie eine heterosexuelle Ehe öffentlich gesegnet werden können. Viele evangelische Landeskirchen im deutschsprachigen Raum haben inzwischen die Möglichkeit einer Segnung homosexueller Paare geschaffen und damit nicht nur aus den innerkirchlichen theologischen Debatten praktische Schlüsse gezogen, sondern auch auf die Entwicklung des staatlichen Ehe- und Familienrechts reagiert.

Für heftige Kontroversen hat die Familiendenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahr 2013 gesorgt.¹⁴ Die Orientierungshilfe mit dem Titel „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ befasst sich vor allem mit praktischen Fragen der Familienpolitik, sucht aber zugleich nach theologischen Argumenten dafür, die Vielfalt heutiger Lebensformen anzuerkennen und Menschen nicht zu diskriminieren, die nicht nach den Vorstellungen und Normen eines traditionellen christlichen Bildes von Ehe und Familie leben. Der grundlegende Paradigmenwechsel, um nicht zu sagen Bruch, den die Orientierungshilfe gegenüber älteren Denkschriften zu Ehe und Familie vollzieht, besteht darin, dass der Gedanke der Institution praktisch aufgegeben wird zugunsten einer rein qualitativen Bestimmung von Lebensgemeinschaften und familialen Konstellationen. Als Kriterien werden Vertrauen, Verlässlichkeit, Verbindlichkeit, Fürsorglichkeit und Gemeinschaftsgerechtigkeit genannt.

Weiterführende Literatur:

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie, Gütersloh 1997. Siehe auch: <https://www.ekd.de/EKD-Texte/44601.html> [Abruf: 25.08.2015].

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Frankfurt a. Main 2013. Siehe auch: https://www.ekd.de/download/dokumentation_debatte_orientierungshilfe_ehe_familie.pdf [Abruf: 25.08.2015].
Isolde Karle, Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014.

¹⁴ Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2013. Zur Kritik siehe *Ulrich H. J. Körtner*, Hauptsache gerecht. Wie die EKD Familie neu zu denken versucht, in: ZEE 57 (2013), 243–248.

Den Institutionenaspekt derart zu vernachlässigen, wie es die genannte Orientierungshilfe tut, ist nicht nur soziologisch unplausibel – für ihre familienpolitischen Forderungen appelliert die EKD doch an die Institution des umfassenden Rechts- und Sozialstaats –, sondern auch biblisch nicht zu rechtfertigen. Versuche, den Sinn der Ehe unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen von einem romantischen Liebesbegriff aus bestimmen zu wollen, verkennen nicht nur die soziale Funktion der Ehe, sondern führen auch zu einer emotionalen, für die Ehe nicht selten destruktiven Überforderung der Ehepartner.

Nicht nur sozialwissenschaftlich-empirisch, sondern auch theologisch sind Ehe und Familie nicht als die einzig denkbare und akzeptable Form für das Zusammenleben von Mann und Frau, Erwachsenen und Kindern zu bestimmen, wohl aber als dessen exemplarischer Fall. Unter dem Aspekt der Überschneidung von Sexualität und Generationenfolge haben Ehe und Familie die Funktion sozialer Leitbilder. Nach evangelischem Verständnis kann die soziale Institution der Ehe als ausgezeichnete Weise bestimmt werden, in welcher das Zusammenleben von Mann und Frau dem Willen Gottes entspricht. Doch sollten die Kirchen anerkennen, dass sich wichtige Elemente von Ehe und Familie auch in anderen Formen des Zusammenle-

bens ethisch verantwortbar verwirklichen lassen. Sozialethisch beurteilt verdienen auch eheähnliche Lebensgemeinschaften Anerkennung, Achtung und Schutz, sofern sie in eheanaloger Weise ethisch begründet und verantwortlich gelebt werden. Vorauszusetzen sind der Wille zu dauerhaftem Zusammenleben sowie die ganzheitliche personale Zuwendung und Treue. Ein nur unter innerem Vorbehalt eingegangenes Zusammenleben oder eine Beziehung mit wechselnden Sexualpartnern kann dagegen nicht als eheähnliche Partnerschaft gelten.

Theologie und Kirche sollten aber die Möglichkeit anerkennen und würdigen, dass auch homosexuelle Menschen auf ethisch verantwortliche und somit auch aus der Sicht des christlichen Glaubens zu billigende Weise eine dauerhafte gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft eingehen, die sich an den Kriterien der heterosexuellen Einehe orientiert und auf analoge Weise durch Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauerhaftigkeit und Partnerschaftlichkeit bestimmt ist.

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Dr. h. c. Ulrich H. J. Körtner ist Vorstand des Instituts für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; Homepage: <http://www.univie.ac.at/etf/systematik/koertner/koertner.htm>.*

Ioan Moga

„Verbinde sie in Eintracht, kröne sie zu einem Fleische ...“

Aspekte eines orthodoxen Eheverständnisses

1 Vorbemerkung

Der ökumenische Dialog des 20. Jahrhunderts und die damit verbundene Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition aus der Perspektive des Anderen hat auch dazu geführt, dass man das eigene theologische Profil präzisieren und präsentieren musste. Nach wie vor wird bei aktuellen Fragestellungen nach der „orthodoxen“, „römisch-katholischen“ oder „evangelischen“ Sicht gesucht. Wenngleich berechtigt und für das tiefere Kennenlernen notwendig, stößt eine solche Zugangsweise immer an ihre Grenzen. Gerade in dogmatischen Themen sollte das offenbarungstheologisch begründete Gemeinsame und Verbindliche im Vordergrund stehen.

Für den orthodoxen Theologen wirkt eine solche Profilsuche auch deshalb künstlich, da das Wesentliche, das er zu sagen hätte – neben der Heiligen Schrift –, ohnehin aus einer Hermeneutik des theo-

logischen und liturgischen Erbes der Kirche des ersten Jahrtausends stammen würde, dem er sich verpflichtet fühlt: d. h. aus einer Neureflexion der Theologie der Ökumenischen Konzilien und der (meistens griechischen) Kirchenväter¹, sowie aus dem hymnografischen Schatz der byzantinischen Tradition, der nach wie vor im liturgischen Gebrauch ist.

2 Ehe als Weg der Gotteserkenntnis

Dasselbe gilt auch für die Ehe. Eine dogmatisch festgelegte Theologie der Ehe gibt es in der Alten Kirche nicht; somit schaut der orthodoxe Theologe, neben den biblischen Quellen, auf die patristischen Aussagen, auf die kanonische Tradition², auf die alte byzantinische Ordnung des Mysterions (Sakraments) der Krönung³ und schließlich auf die pastorale Praxis. So begegnen uns

¹ „The theology of the Orthodox Church, in the broader sense [...] is an attempt to express in terms of Greek intellectual culture the revelation of God that found its fullest form in the incarnation and to which the canonical scriptures bear witness.“ (Andrew Louth, *The Greek Tradition*, in: *Augustine Casiday* (Hg.), *The Orthodox Christian World*, London–New York 2012, 6).

² Vgl. *Anargyros Anapliotis*, *Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht: Eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter*, Berlin 2010; *ders.*, *Ehescheidung und Oikonomia im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, in: *Markus Graulich / Martin Seidnader* (Hg.), *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts Scheidung und Wiederheirat*, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 127–144.

³ Die Gebetstexte des heute in der Orthodoxen Kirche gefeierten Trauungsgottesdienstes sind zum größten Teil bereits in liturgischen Dokumenten des 8. Jh. (!) wiederzufinden (Codex Barberinus graecus 336), allerdings war damals die Trauung noch in die Feier der Eucharistie integriert, was in der späteren Praxis aufgegeben wurde. Vgl. *Peter Plank*, *Die orthodoxe Trauung. Eine gottesdienstgeschichtliche Skizze*, in: *Orthodoxes Forum* 17 (2003), 47–65.

bei den orthodoxen Autoren des 20. Jahrhunderts, die sich dem Thema widmeten, Leit motive, die alle auf das erste Jahrtausend zurückgehen und als solche nicht konfessionell zu besetzen sind: „Mysterium der Liebe“, „kleine Kirche“⁴, „Krönung des Lebens“, „Beginn eines kleinen Reiches, das ein Abbild des wahren Königreiches werden kann“⁵, „Geheimnis des Gottesreiches“, „Verantwortlichkeit voller Freude“⁶; „hochzeitliches Priestertum“⁷, worin der Heilige Geist Mann und Frau wie in einem Pfingstereignis der Liebe zur vollkommenen Einheit führt und damit die Ehe zur „Ikone Gottes“⁸ beruft. Andere Theologen sprechen wiederum vom „Mysterium der unauflösbaren Einheit zwischen einem Mann und einer Frau, die immer geistiger wird unterwegs zu einer immer tieferen Gemeinschaft ...“⁹, oder von der Ehe als „Erkenntnis Gottes durch den Anderen“¹⁰. Man erkennt in allen diesen Bildern und Definitionen einen starken *Schwerpunkt auf dem theologischen und spirituellen Aspekt der Ehe*; praktische, (sozial)ethische, rechtliche oder psychologische Elemente werden nur am Rande angesprochen. Ohne dies gleich als ein Alleinstellungsmerkmal der orthodoxen Sicht der Ehe zu statuieren, hängt dieser starke theologisch-spirituelle Anspruch sicherlich mit dem orthodoxen Sakramentenverständnis zusammen, wie auch mit der bereits angesprochenen liturgischen Kontinuität der byzantinischen Texte bis in die heutige

Praxis. Mit anderen Worten: die orthodoxe Sicht der Ehe entspricht einer *kontinuitätsbewussten Hermeneutik des christlichen Eheverständnisses der Alten Kirche, vor allem in seiner griechischen Prägung*.

Eine kritische Rückfrage liegt auf der Hand: Finden moderne Fragestellungen hier überhaupt einen Platz? Wie löst die Orthodoxe Kirche die praktischen Herausforderungen der heutigen Ehe- und Familienkrise, wenn etwa auch in orthodox geprägten Ländern die Scheidungen ein Rekordniveau erreichen?

Geht es um ethische oder kirchenrechtliche Themen des Ehelebens, so wird man aus orthodoxer Sicht auf die *Seelsorge* als wichtigste Instanz hinweisen. Außer grundlegenden theologischen Prinzipien, die mit der Sakramentalität der Ehe und ihrem geistig-moralischen Anspruch zusammenhängen (wie etwa ein klares Nein zur Abtreibung), sind konkrete ethische und bioethische Fragen des Ehelebens unter der geistlichen Führung eines Beichtvaters zu behandeln. Das schafft eine gewisse Flexibilität und vor allem würdigt es die Einzigartigkeit jedes Ehepaares. Der Beichtvater ist derjenige, der mit Rücksicht auf den jeweiligen biografischen Kontext und das Beziehungsgefüge Orientierungshilfe in der christlichen Lebensgestaltung leistet. Auch bei Aspekten mit kirchenrechtlicher Relevanz (Scheidung, Wiederheirat) ist die Institution des Seelsorgers entscheidend und im Fall eines Segens durch den Bi-

⁴ Anastasios Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 195–198.

⁵ Alexander Schmemann, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Olten–Freiburg i. Br. 1974, 107–109.

⁶ John Meyendorff, Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau 1992, 66 f.

⁷ Paul Evdokimov, The Sacrement of Love, New York 2001, 41.

⁸ Ebd., 121.

⁹ Dumitru Staniloae, Teologia dogmatica ortodoxa. Bd. 3, Bukarest 1978, 188.

¹⁰ Ebd., 179.

schof für eine zweite Eheschließung nach dem Prinzip der Oikonomia¹¹ unerlässlich. Dass auch hier praktisch-theologische Herausforderungen zu melden sind (etwa bei geschiedenen Ehepaaren, die kein aktives religiöses Leben führen, aber kirchlich wiederheiraten wollen), darf nicht verschwiegen werden.

Bei Fragen, die das theologische Grundverständnis der Ehe betreffen – wie etwa das Thema der gleichgeschlechtlichen Partnerschaften – weiß sich die Orthodoxe Kirche der apostolisch-altkirchlichen Lehrtradition verpflichtet und sieht keine Möglichkeit einer Form des kirchlichen Segens für homosexuelle Paare, betont aber für diese Personen ebenfalls die zentrale Bedeutung der geistlichen Begleitung.¹²

3 Die „Krönung“: hoher spiritueller Anspruch und Lebensfülle

Nach diesen allgemeinen Ausführungen möchte ich mich der Deutung eines Aspektes widmen, der womöglich am

meisten das Bewusstsein der orthodoxen Gläubigen bezüglich der kirchlichen Eheschließung¹³ und ihres Verständnisses prägt, nämlich dem Krönungsritual. Der Priester vollzieht dieses Ritual, indem er mit den Kronen (Kränzen) Bräutigam und Braut im Namen der Hl. Dreieinigkeit segnet (bekreuzt) und dann krönt, indem er dreimal die Formel ausspricht; beim Bräutigam: *„Gekrönt wird der Diener Gottes N.N. für die Dienerin Gottes N.N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“*, und für die Braut: *„Gekrönt wird die Dienerin Gottes N.N. für den Diener Gottes N.N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“*

Die bisherige orthodoxe Deutung der Krönung geht in zwei sich einander ergänzende Richtungen: Die Kronen weisen einerseits auf die *königliche Erhabenheit* des Ehemysteriums hin, was die Ehe als Weg zur Erfahrung des Reiches Gottes im Mysterium der Liebe betont. Nach der Krönung ruft der Priester: *„Herr unser Gott, mit Herrlichkeit und Ehre kröne sie!“* Die christliche Ehe ist somit ein Weg der

¹¹ Vgl. Florian Schuppe, Die pastorale Herausforderung. Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven, Würzburg 2006, 391–406. Akribeia (übers. Genauigkeit) bezieht sich in der kirchenrechtlichen und pastoralen Praxis der Orthodoxen Kirche auf die genaue Beachtung der Vorschriften (Kanones). Wenn es im Einzelfall für das Heil des Betroffenen förderlich ist, kann davon, im Sinne der Barmherzigkeit Gottes, abgewichen werden (das ist dann das sog. Oikonomia-Prinzip). Die zweite oder sogar dritte kirchliche Eheschließung wird in der Orthodoxen Kirche immer nach dem Prinzip der Oikonomia gewährt.

¹² Vgl. dazu Metropolit Arsenios Kardamakis, Liebe und Ehe aus Sicht der Orthodoxen Kirche, in: Orthodoxe Kirchenzeitung 2–4 (2014), 1–4.

¹³ Der orthodoxe Trauungsgottesdienst besteht aus zwei Teilen, der „Verlobung“ und der eigentlichen Hochzeit, auch „Krönung“ genannt. Beide Teile werden in der Regel direkt nacheinander vollzogen. Die Verlobungsfeier besteht aus Fürbitten, Ringwechsel und Segensgebet des Priesters. Der Ablauf der Trauung umfasst Psalm 128, Fürbitten, drei Segensgebete des Priesters, das Ineinanderlegen der Hände, die Krönung, die Lesung von Eph 5,20–33 und Joh 2,1–11, denen weitere Fürbitten, Gebete und das Vaterunser folgen. Dann wird den Brautleuten der gesegnete gemeinsame Kelch gereicht (keine Kommunion). Es folgt ein dreimaliges Umschreiten des in der Mitte der Kirche stehenden Trautisches (als „Tanz des Jesaja“ bezeichnet), dann das Ablegen der Kronen mit weiteren Segensgebeten.

ontologischen Einheit zwischen einem Mann und einer Frau, wobei dieser Weg in seiner Einmaligkeit, Würde und Ausrichtung (Reich Gottes) *königlich* ist. Man müsste den schöpfungstheologischen und anthropologischen Hintergrund dieses Gedankens erläutern – was den Rahmen dieses Aufsatzes sprengt. Das orthodoxe Trauungspaar erlebt diese *Herrlichkeit der Vereinigung* liturgisch-feierlich, empfängt es aber zugleich als Gnadengeschenk wie einen Vorgeschmack der vollendeten Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen.

Die Kronen des orthodoxen Trauungsgottesdienstes sind zugleich auch *Kronen des Martyriums*: Der Weg zur vollkommenen Liebe setzt Opfer und Selbsthingabe voraus. Wörtlich heißt es in einem der Gebete: „*Gedenke ihrer, Herr, unser Gott, wie du Deiner heiligen vierzig Märtyrer gedacht hast, welchen Du Kronen vom Himmel herabgesandt hast.*“ Mit dem Hinweis auf die vierzig Märtyrer von Sebaste (um 321, heutige Türkei), die für das Bekenntnis des christlichen Glaubens den Tod durch Erfrieren erlitten, wird ein anderer Aspekt des Ehelebens betont. Die vierzig Märtyrer sind Sinnbild der Geduld und des Ausharrens *in Gemeinschaft*. Der orthodoxe Liturgiker Alexander Schmemmann schreibt diesbezüglich: „Eine Ehe, welche nicht konstant ihren eigenen Egoismus und Selbstgefäl-

ligkeit kreuzigt, welche nicht ihrer selbst stirbt, um über sich hinaus zu wachsen, ist keine christliche Ehe.“¹⁴

Beide Deutungen der Kronen haben einen zutiefst präsentisch-eschatologischen Charakter. Dabei stellt sich die berechnete Frage, wie der Alltag des Ehelebens diesem starken eschatologischen Anspruch gerecht werden kann. Steht die ganze Ehe im Zeichen einer ernsten, radikalen Christusunachfolge? Ist dieser Anspruch nicht lebensfremd und utopisch?

Die Antwort finden wir wiederum im Text des Ehegottesdienstes selbst. Im Gebet vor der Krönung heißt es: „*Verbinde Sie in Eintracht, kröne sie zu einem Fleisch, schenke Ihnen Frucht des Leibes und die Freude an schönen und gesunden Kindern.*“ Die Krönung bezieht sich auf die gesamt-menschliche Existenz, ist ein Sinnbild dafür, dass die christliche Ehe deshalb ein Vorausbild der Herrlichkeit des Himmelreiches ist, weil es in ihr *keine* Kluft zwischen Fleisch und Geist, zwischen Leiblichem und Spirituellen, zwischen ehelicher Liebe und Familie geben kann. Eros und Liebe sind keine Gegensätze, wenn die Ausrichtung der beiden nicht selbstbezogen ist, sondern für das Mysterium des Lebens offen bleibt.

Was damit angesprochen wird, ist eine anthropologische Vision, die trotz des großen spirituellen Anspruchs leib-bejahend, lebensnah und -froh ist. Deshalb fehlt in der byzantinischen Tradition auch das berühmte Treueversprechen aus der westlichen Tradition „bis dass der Tod euch scheidet“. Der Tod kann nicht das Ende dieses Einheitsmysteriums sein. Die Freude (oder auch das Mitleiden mit dem Anderen) und die Lebensfülle, die in der christlichen Ehe und im Familienleben

Weiterführende Literatur:

John Meyendorff, Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau 1992. – Hierbei handelt es sich um ein Standardwerk, das auch eine deutsche Übersetzung der Ordnung der Krönung, d.h. des Sakraments der Trauung beinhaltet.

¹⁴ Alexander Schmemmann, Aus der Freude leben (s. Anm. 5), 90.

erfahren werden, haben Relevanz und tragende Kraft für das Ewige, denn sie stehen im Zeichen der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen.

Ehe und Familie bieten somit *den Ort* inkarnierter Spiritualität, einer Spiritualität der Lebensfülle, in der das Mysterium der Menschwerdung Christi nicht theoretisch buchstabiert, sondern im ständigen interpersonalen Geschehen entdeckt und erkannt wird.

Jede christliche Ehe schreibt Heilsgeschichte.

Der Autor: Ioan Moga (Jg. 1979) ist orthodoxer Theologe und Priester der Rumänischen Orthodoxen Kirche; Studium der

*orthodoxen Theologie an der Universität München, von 2004 bis 2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für orthodoxe Theologie der Universität München, 2009 Promotion mit einer Arbeit über Hans Urs von Balthasar, seit 2010 Universitätsassistent am Fachbereich für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Letzte Publikationen: zusammen mit Regina Augustin (Hg.), *Wesen und Grenzen der Kirchen. Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen Kolloquiums*, Wien 2015; *Die Orthodoxe Kirche und die orientalisch-orthodoxen Kirchen*, in: J. Oeldemann (Hg.), *Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde*. Bd. 1, Paderborn 2015.*

Sabine Demel

Gott und die Liebe – die Kirche regelt's!

Die gottgewollte Ordnung der Liebe und die Regelungsmacht des kirchlichen Gesetzgebers

♦ Die kirchenrechtliche Fragestellung nach der Unauflöslichkeit der Ehe hat eine enorme pastorale Bedeutung. Diesen Zusammenhang nimmt die Autorin ernst und plädiert für ein entwicklungs- und interpretationsfähiges Kirchenrecht. In ihren Ausführungen weist sie auf Widersprüchlichkeiten hin und entwickelt einen kirchenrechtlich fundierten und pastoral tauglichen Ansatz für den Umgang mit gescheiterten Ehen. Dessen Kernpunkt besteht darin, dass nicht die geschlossene Ehe, wohl aber deren Rechtswirkung beendet werden kann. (Redaktion)

Warum eigentlich nicht? Was spricht eigentlich gegen die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, vorehelichen Zusammenlebens und anderer Formen der Liebe, wenn dabei Treue, Verantwortung, Partnerschaft angezielt sind? Wenn dabei „positive menschliche Werte im Mittelpunkt [stehen]: die gegenseitige Liebe, die erprobte Treue gegenüber dem neuen Partner, die gegenseitige Hilfestellung, die Verantwortung für Kinder und der persönliche Glaube der Betroffenen sowie ihre Teilnahme am kirchlichen Leben“?

Das Lehramt der katholischen Kirche sagt hier meist: Geht nicht! Die Kirche könne nicht ändern, was Gott grundgelegt habe. Auch der Papst, ein ökumenisches Konzil und selbst der Präfekt der Glaubenskongregation könne das nicht. Die Kirche habe keine Vollmacht, die gottgege-

bene Ordnung der Liebe zu ändern, die nun einmal einzig und allein in der Ehe, der geschlechtlichen Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen, der gottgeweihten Jungfräulichkeit und der Keuschheit als eschatologisches Heilszeichen liegt.

Aber so absolut solche Aussagen klingen, sie sind dennoch interpretationsfähig und damit entwicklungsfähig – um das kirchenamtlich verpönte Wort der „Veränderbarkeit“ einer Lehre nicht zu gebrauchen. Ein eindrückliches Beispiel für die Interpretations- und damit Entwicklungsfähigkeit bzw. Veränderbarkeit von absoluten Lehraussagen in der Kirche ist die Unauflöslichkeit der Ehe als verbindliche Liebesgemeinschaft. Sie, die Unauflöslichkeit der Ehe, ist vom Präfekten der Glaubenskongregation, Gerhard Kardinal Müller, sogar als Dogma bezeichnet worden,² also als

¹ Vgl. Eberhard Schockenhoff, Der Auftrag der Versöhnung, in: SKZ 13 (2012), 230–237, hier 237.

² Vgl. dazu das Interview mit Gerhard Kardinal Müller vom 25. Juli 2014 in der italienischen Tageszeitung *Avvenire*, zugänglich auf: <http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/Il-cardinale-Muller-il-matrimonio-sacramentale-se-valido-indissolubile.aspx#>; ders., Kein Spielraum bei wiederverheirateten Geschiedenen, zugänglich auf: <http://www.kath.net/news/46849> [beide Abruf 24.08.2015].

unfehlbare und damit absolut unveränderbare Lehre. Doch wie passt dazu die Praxis der katholischen Kirche, bestimmte Ehen aufzulösen? Ehen, die geschlechtlich nicht vollzogen worden sind, können nämlich unter bestimmten Voraussetzungen aufgelöst werden und ebenso Ehen, die nicht sakramental sind. Ist daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, dass doch nicht jede Ehe unauflösbar ist? Was sind dann aber die Kriterien dafür, welche Ehen als unauflösbar gelten und welche nicht? Und von welcher Qualität sind diese Kriterien? Sind sie ausbaufähig, sozusagen zeitgemäß weiterzuentwickeln? Oder sind es überzeitlich gültige Kriterien? Zugespitzt formuliert: Kann die Kirche vielleicht viel mehr Ehen auflösen, aber sie weiß es noch nicht?³ Oder: Ist die kirchliche Auflösung einiger Ehen in Wahrheit nicht die Zulassung zu einer zweiten Ehe?⁴ Muss es vielleicht gar nicht das Problem der zivil geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen in der katholischen Kirche geben – zumindest nicht in diesem Ausmaß wie bisher? Tragen die Ehen von zivil Geschiedenen vielleicht auch ein Auflösungspotenzial in sich? Und wenn ja, welches? Und wie passt das dann wieder mit der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe zusammen? Solche Fragen treiben KirchenrechtlerInnen um – vor allem dann, wenn sie auf Widersprüchlichkeiten in der Lehre und im Recht ihrer Kirche stoßen. Und bei der Unauflöslichkeit der Ehe besteht meines Erachtens eine gewaltige Widersprüchlich-

keit zwischen Lehre und rechtlichen Regelungen, die im Folgenden aufgezeigt und in ihren Auswirkungen bedacht wird, um im Anschluss daran einen Reformvorschlag zu entwickeln, der diese Widersprüchlichkeit überwindet und zu einer Entschärfung des innerkatholischen Problems der zivilen Wiederheirat nach Scheidung beiträgt.

1 Widersprüchlichkeiten bei der Unauflöslichkeit der Ehe in Lehre und Recht der katholischen Kirche

Einerseits lehrt die katholische Kirche, dass jede Ehe – wirklich jede Ehe – als umfassende Liebes- und Lebensgemeinschaft unauflöslich ist. In der Diktion des kirchlichen Gesetzbuches von 1983:

„Die Wesenseigenschaften der Ehe sind die Einheit und die Unauflöslichkeit, die in der christlichen Ehe im Hinblick auf das Sakrament eine besondere Festigkeit erlangen“ (c. 1056 CIC).

Hier ist eindeutig festgelegt, dass erstens jeder Ehe, nicht erst oder nur der christlichen bzw. sakramentalen Ehe, die Unauflöslichkeit zukommt. Zweitens ist nicht nur von der Unauflöslichkeit jeder Ehe die Rede, sondern diese Unauflöslichkeit der Ehe ist sogar als Wesenseigenschaft qualifiziert, d. h. sie kommt jeder Ehe von Natur aus zu. Also ist jede Ehe unauflöslich – sollte man meinen. Stimmt aber nicht. Denn die katholische Kirche kennt soge-

³ Vgl. Rudolf Weigand, Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, in: AnzSS 107 (1998), 433–439, hier 438. Die gleiche Frage wurde schon 30 Jahre vorher gestellt; siehe dazu Alfons Gommenginger, Zur Unauflöslichkeit der Ehe, in: Orientierung 33 (1969), 7–10, der seine Ausführungen mit der Frage abschließt: „Schließen die heilige Schrift und unfehlbare Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes die Ausdehnung auf alle Ehen aus? Kann vielleicht die Kirche alle Ehen auflösen, aber weiß sie es noch nicht?“ (ebd., 10).

⁴ Vgl. Matthäus Kaiser, Können Ehen aufgelöst werden?, in: DPM 2 (1995), 39–67, hier 67.

nannte Eheauflösungsverfahren. Das heißt also: Einerseits lehrt die katholische Kirche die Unauflöslichkeit *jeder* Ehe, auf der anderen Seite löst sie aber *bestimmte* Ehen auf. Das geht aus folgender Bestimmung des kirchlichen Gesetzbuches hervor:

„Die [sc. unter Getauften] gültige und [sc. geschlechtlich] vollzogene Ehe kann durch keine menschliche Gewalt und aus keinem Grunde, außer durch den Tod, aufgelöst werden“ (c. 1141 CIC).

Im Umkehrschluss folgt aus dieser Bestimmung, dass die *geschlechtlich nicht vollzogene* Ehe und die *nichtsakramentale* Ehe aufgelöst werden können, so dass letztlich die Unauflöslichkeit nur für die sakramentale und geschlechtlich vollzogene Ehe gilt.

Die Lösungsmöglichkeit von nicht-vollzogenen Ehen ebenso wie von nicht-sakramentalen Ehen⁵ provoziert geradezu die Frage, ob die katholische Kirche in der Praxis tut, was in der Logik nicht geht, nämlich die „Unauflöslichkeit“ zu steigern in unauflöslich – unauflöslicher – am unauflöslichsten, und zwar nach folgender Gesetzmäßigkeit: prinzipiell ist jede Ehe unauflöslich; doch wenn die unauflösliche Ehe geschlechtlich vollzogen oder wenn sie sakramental ist, dann ist sie unauflöslicher als unauflöslich. Ist die unauflösliche Ehe geschlechtlich vollzogen *und* sakramental, dann ist sie schließlich am unauflöslichsten. Ob man es so zugespitzt formuliert oder nicht, Tatsache ist, dass in der katholischen Kirche folgende Diskrepanz besteht: Obwohl jede (nicht nur die sakramentale!) Ehe als unauflöslich gilt (c. 1056 CIC), werden dennoch bestimmte Ehen in der katholischen Kirche aufgelöst (c. 1141 i.V.m. cc. 1142–1150 CIC).

2 Kirchliche Eheauflösungsverfahren sind Zulassungsverfahren zu einer Zweitehe

Wirklich unauflöslich im strengen Sinn des Wortes ist in der katholischen Kirche also nur die kirchlich *gültige, sakramentale* und geschlechtlich *vollzogene* Ehe. Sie ist die unauflöslichste unter allen unauflöslichen Ehen. Und warum ist sie das? Warum ist gerade sie die unauflöslichste der unauflöslichen Ehen? Weil der kirchliche Gesetzgeber es so will! Sie ist es nicht aus einem spezifisch naturrechtlichen oder theologischen Grund, sondern deshalb, weil es der oberste kirchliche Gesetzgeber so verfügt hat. Denn in c. 1141 CIC wird in keiner Weise auf die Natur oder die Wesenseigenschaft der Ehe rekurriert, sondern nur die absolute Unauflöslichkeit der Ehe normiert, ohne sie zu begründen. Das heißt im Klartext nichts anderes, als dass die absolute Unauflöslichkeit der Ehe letztlich nur durch kirchliche Setzung verfügt ist. Damit steht die Frage im Raum, womit diese kirchliche Setzungsvollmacht rechtlich begründet ist und wie weit diese reicht. Reicht sie möglicherweise viel weiter als es der kirchlichen Autorität (derzeit) bewusst ist? Und daher wiederhole ich an dieser Stelle die beiden eingangs gestellten Fragen: Kann vielleicht die Kirche alle Ehen auflösen, aber sie weiß es noch nicht? Oder: Ist die kirchliche Auflösung einiger Ehen in Wahrheit gar keine Auflösung, sondern eine Zulassung zur zweiten Ehe? Beide Fragen sind mit einem eindeutigen „Ja“ zu beantworten: Ja, die Kirche kann alle Ehen auflösen. Und ja, die kirchliche Auflösung ist in Wahrheit die Zulassung zur zweiten Ehe. Denn mit einem „Nein“ zu antworten würde die Ehe-

⁵ Vgl. zu den jeweiligen Eheauflösungsverfahren die cc. 1142–1150 CIC.

konzeption der katholischen Kirche als in sich widersprüchlich erweisen. Das wird deutlich, wenn man sich bewusst macht, welche Konsequenzen es nach sich zieht, wenn die Unauflöslichkeit wirklich eine Wesenseigenschaft der Ehe ist, und was für Folgen eintreten, wenn sie keine Wesenseigenschaft der Ehe ist. Wenn nämlich die Unauflöslichkeit wirklich eine Wesenseigenschaft der Ehe ist, wie ist dann erklärbar, dass bestimmte – nämlich nichtsakramentale und nicht geschlechtlich vollzogene – Ehen aufgelöst werden können? Wenn aber die Unauflöslichkeit *keine* Wesenseigenschaft der Ehe ist, warum ist dann die Auflösbarkeit der Ehe auf die beiden Kriterien der Nichtsakramentalität und des Nichtvollzugs einer Ehe beschränkt? Auf diese Fragen gibt es letztendlich nur zwei Antwortmöglichkeiten:⁶

1. Entweder ist die Unauflöslichkeit *eine* Wesenseigenschaft der Ehe – dann muss aber das, was als „Auflösung“ der Ehe bezeichnet wird, faktisch die Zulassung zu einer zweiten Ehe sein. Das ist rechtlich nur so denkbar, dass in diesen Fällen die Rechtswirkungen der ersten Ehe (nicht: die erste Ehe selbst) aufgehoben werden.

2. Oder die Unauflöslichkeit ist *keine* Wesenseigenschaft der Ehe – dann sind von der Kirche Kriterien für die Auflösbarkeit von Ehen festzulegen und im Laufe der Zeit immer wieder neu an die Zeichen der Zeit anzupassen.

Das sind die beiden einzig möglichen Antworten innerhalb der Logik der Ehekonzeption der katholischen Kirche. Egal, welche der beiden Antworten für zutreffend erklärt wird, durch jede der beiden Antwort-

ten wird deutlich vor Augen geführt, dass die Kirche, repräsentiert durch den Papst als den obersten Gesetzgeber, eine gehörige Rechtsvollmacht über die Ehe innehat und ausübt. In kirchenrechtlicher Sprache auf den Punkt gebracht lautet das wie folgt:

„Da die Sakramente für die ganze Kirche dieselben sind und zu dem von Gott anvertrauten Gut gehören, hat allein die höchste kirchliche Autorität zu beurteilen oder festzulegen, was zu ihrer Gültigkeit erforderlich ist; dieselbe bzw. eine andere nach Maßgabe des can. 838, §§ 3 und 4 zuständige Autorität hat zu entscheiden, was für die Erlaubtheit zur Feier, zur Spendung und zum Empfang der Sakramente und was zu der bei ihrer Feier einzuhaltenden Ordnung gehört“ (c. 841 CIC).

Die Ausgestaltung der Sakramente ist also von Seiten der Kirche festzulegen, wobei gesetzlich genau geregelt ist, wer die Kriterien für die Gültigkeit und wer die Kriterien für die Erlaubtheit der Feier der Sakramente festlegt. Demnach hat die höchste kirchliche Autorität stets neu zu beurteilen und festzulegen, was zur Gültigkeit der einzelnen Sakramente erforderlich ist, natürlich ohne dabei die Substanz des Sakramentes zu verändern. Die Gültigkeitskriterien dürfen also „nicht beliebig gestaltet“ werden,⁷ sondern müssen stets dem Wesen des Sakraments Rechnung tragen. Deswegen müssen sie aber nicht „nur in ehrfürchtiger Treue weiter[ge]geben“⁸ werden. Andernfalls wäre c. 841 CIC hinfällig und der teils große geschichtliche Wandel, der bei den Gültigkeitskriterien etlicher Sakramente wie z.B. der Buße, der Krankensalbung und der Ehe festzustellen ist, theologisch nicht erklärbar.

⁶ Vgl. zum Folgenden Markus Güttler, *Die Ehe ist unauflöslich! Eine Untersuchung zur Konsistenz der kirchlichen Eherechtsordnung*, Essen 2002, insbes., 216–222.

⁷ Joseph Ratzinger, *Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination*, in: IkaZ 23 (1994), 337–345, hier 338.

⁸ Ebd.

Diese Rechtsvollmacht über die Sakramente, von der in c. 841 CIC die Rede ist, hat die katholische Kirche gerade in Hinblick auf die Ehe reichhaltig angewendet. Deutliche Niederschläge dafür sind die zahlreichen Rechtsbestimmungen über die Ehehindernisse (cc. 1073–1094 CIC), die Konsensmängel (cc. 1095–1107 CIC) und die einzuhaltenden Formalitäten, damit der eheliche Konsensaustausch gültig zustande kommt (cc. 1108–1117 CIC). Auch die Regelungen für die Gültigmachung einer ungültigen Ehe durch die sog. „Heilung in der Wurzel“ (cc. 1161–1165 CIC) sind Ausdruck dieser Rechtsvollmacht. Denn der Heilungsvorgang der ungültigen Ehe besteht darin, dass die kirchliche Autorität der „Ehe“ die Rechtswirkungen zuspricht bzw. gewährt, die sie aufgrund ihrer Ungültigkeit gar nicht hat – und diese Rechtswirkungen werden sogar rückwirkend verliehen.

3 Befreiung von den Rechtswirkungen der ersten Ehe als Zukunftsoption

Wenn erstens der Kirche nicht nur die Sakramente an sich, sondern insbesondere auch deren rechtliche Ausgestaltung anvertraut sind, wenn zweitens die Kirche von dieser rechtlichen Ausgestaltungs-kompetenz im Bereich des Ehesakraments bisher schon in vielfältiger Weise Gebrauch gemacht hat, und wenn drittens das Heil der Seelen in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muss, wie es pointiert in der letzten Bestimmung des kirchlichen Gesetzbuches heißt (c. 1752 CIC), dann liegt im Blick auf die rechtliche Situation der

zivil geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen ein Reformvorschlag nahe, der sowohl die Unauflöslichkeit der Ehe als Wesenseigenschaft als auch die Rechtsvollmacht der Kirche über die Ehe ernst nimmt und konsequent zu Ende denkt.

Beide, der Grundsatz von der Unauflöslichkeit der Ehe und die Überzeugung von der Rechtsvollmacht der Kirche über die Ehe, sollten so miteinander verbunden werden, dass künftig bei jeder Ehe – also auch bei der sakramentalen und geschlechtlich vollzogenen Ehe – unter bestimmten Voraussetzungen die Rechtswirkungen der Eheschließung – nicht die Ehe selbst, denn das geht nicht – aufgehoben und eine zweite Eheschließung gewährt werden können. Zu diesen Voraussetzungen müsste zum einen das aufrichtige Bekenntnis beider Ehepartner gehören, dass aus ihrer beider Sicht ihre Ehe unwiederbringlich gescheitert ist und sich keiner vom anderen als böswillig verlassen erachtet. Zum anderen müsste der erneut heiratswillige Partner glaubhaft bezeugen, dass er in einem Prozess der Buße das Scheitern seiner ersten Ehe aufgearbeitet und seine eigenen Anteile daran, insbesondere die der eigenen Schuld, erkannt hat und demzufolge die zweite Ehe im Bewusstsein der Reue eingehen wird. Denn „wenn die eigene Verantwortung und eine mögliche Schuld angenommen werden, wächst die Chance, eine neue Perspektive zu finden und ggf. in einer neuen Partnerschaft nicht wieder aus den alten Gründen zu scheitern. Viele Paare bzw. Frauen und Männer haben eine hohe Bereitschaft, sich diesen Fragen zu stellen, weil sie sich nichts mehr wünschen, als dass ihr weiteres Leben und eine mögliche zweite Partnerschaft gelingen.“⁹

⁹ Handreichung der Erzdiözese Freiburg zur Begleitung von Menschen in Trennung, Scheidung und nach ziviler Wiederverheiratung von 2013, zugänglich auf: <http://www.familienseelsorge-freiburg.de/html/media/dl.html?v=106289> [Abruf: 24.08.2015].

Dieser Reformvorschlag, unter bestimmten Voraussetzungen die Rechtswirkungen der ersten Ehe aufzuheben, um zivil geschiedenen KatholikInnen einen Neuanfang in einer zweiten Ehe zu ermög-

Weiterführende Literatur:

Thomas Knieps-Port le Roi / Bernhard Sill (Hg.), Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe, St. Ottilien 2013: Die Beiträge des Sammelbandes reflektieren die Spannung zwischen der vorherrschenden Haltung der Vorbehaltlichkeit und dem Anspruch einer dauerhaften Lebenspartnerschaft.

Hermann Häring, Keine Christen zweiter Klasse! Wiederverheiratete Geschiedene – ein theologischer Zwischenruf, Freiburg i. Br. 2014: Im Anschluss an die viel diskutierte Rede von Walter Kardinal Kasper „Das Evangelium von der Familie“ vor dem Kardinalskollegium 2014 wird der Vorschlag eines geistlichen Verfahrens zur Zulassung von zivil geschiedenen und wiederverheirateten KatholikInnen zu den Sakramenten entwickelt.

Eberhard Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg i. Br. 2011: Die lehramtliche Begründung für die Nichtzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten wird aus verschiedenen Perspektiven analysiert, Ansätze einer Theologie des Scheiterns entwickelt und für eine Kirche als Gemeinschaft der Versöhnung statt des Ausschlusses geworben.

lichen, resultiert aus zwei Schlussfolgerungen, die sich aus der bisher praktizierten Rechtsvollmacht der Kirche über die Ehe ergeben:

1. Wenn es der Kirche zukommt, die Kriterien für das Zustandekommen der Rechtswirkungen einer Ehe festzulegen, dann kommt es ihr auch zu, die Kriterien für deren Beendigung zu bestimmen.

2. Wenn die Kirche einer ungültigen Ehe die Rechtswirkungen einer gültigen Ehe gewähren kann, wie das bei der Heilung der Ehe in der Wurzel der Fall ist, dann muss sie auch umgekehrt die Rechtswirkungen einer Ehe aufheben können.

Bei der sich daraus ergebenden Rechtsvollmacht, in bestimmten Fällen von den Rechtswirkungen der ersten Ehe zu befreien, sind vor allem zwei Aspekte besonders hervorzuheben:

a) Nicht die erste Ehe wird aufgehoben, sondern „nur“ die Rechtswirkungen der ersten Ehe werden beendet. Deshalb bleibt bei der Aufhebung der Rechtswirkungen der Ehe die Beziehungsgeschichte bzw. die bei der Eheschließung eingegangene Bindung der beiden Partner bestehen. Die zweite Ehe tritt nicht an die Stelle der ersten Ehe, sondern neben die erste Ehe, weil deren Beziehungsgeschichte unauflöslich ist, von niemanden gelöscht werden kann.¹⁰

b) Die Befreiung von den rechtlichen Wirkungen der ersten Ehe stellt nicht den Regelfall, sondern den Ausnahmefall für gescheiterte Ehen dar. Andernfalls würde die Unauflöslichkeitslehre nicht mehr ernstgenommen werden. Dementsprechend gibt es keinen Rechtsanspruch der Partner auf diese Befreiung, sondern

¹⁰ Vgl. dazu *Thomas Ruster / Heidi Ruster*, Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag, München 2013, 155–173, insbes., 155; 165.

nur die rechtliche Möglichkeit, diese als Ausnahmegenehmigung zu beantragen. Das Rechtsmittel dazu ist die Dispens (vgl. cc. 85–93 CIC); Grundlage für eine solche Dispens ist das Vorliegen eines gerechten Grundes (z.B. menschlicher und geistlicher Schaden), aufgrund dessen das Ehepaar oder eine(r) der beiden Partner einen Antrag stellt und die zuständige kirchliche Autorität beurteilt, ob die Befreiung von den rechtlichen Verpflichtungen der ersten Ehe angesichts der unheilbaren Zerrüttung dieser Ehe und der Aufarbeitung ihres Scheiterns zum geistlichen Wohl der Partner beiträgt oder nicht.

Mit dieser neuen Regelung und Praxis der Befreiung von den Rechtswirkungen der ersten Ehe durch Dispens würde erstens die Widersprüchlichkeit zwischen Unauflöslichkeit und Auflösung der Ehe

überwunden und zweitens die Seelennot vieler zivil geschiedener und wiederverheirateter Gläubigen sowie deren Familien und SeelsorgerInnen andererseits gelindert werden.

Die Autorin: Sabine Demel, geb. 1962, ist promovierte und habilitierte Theologin und seit 1997 Professorin für Kirchenrecht an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg; von 1990 bis 1996 war sie nebenberuflich als Ehe-, Familien- und Lebensberaterin tätig; ihre wichtigsten Publikationen sind: *Spiritualität des Kirchenrechts*, Münsterschwarzach 2009; *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten*, Freiburg i.Br. 2012; *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i.Br. 2013, 2. aktualisierte Auflage.

Ist Gott die Liebe?

HANSJÜRGEN VERWEYEN

Ist Gott die Liebe?

Spurensuche in Bibel und Tradition

Hansjürgen Verweyen nimmt den Leser mit auf eine spannende Spurensuche in Schrift und Tradition nach dem Gott, der die Liebe ist.

»Ein angenehm kompaktes Buch (...). Kenntnisreich durchleuchtet der renommierte Fundamentaltheologe alt- und neutestamentliche Deutenvorstellungen des Glaubens an den einen Gott.« CHRIST IN DER GEGENWART

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

Mirja Kutzer

Gottesliebe – Menschenliebe

Zum Zusammenhang von Theologie und Anthropologie

♦ Kann menschliche Liebe in ihrer kulturellen Bedingtheit und dem Wandel unterworfen sowie in ihrer so häufig erfahrenen Brüchigkeit als Metapher für die Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen dienen? Was könnte das konstante Element in der Liebe sein, das auch in theologischer Rede sinnvoll zeitlos gültig und dennoch menschlichen Erfahrungen angemessen von der Liebe Gottes künden kann? Diesen drängenden Fragen geht die Autorin nach und findet in der Philosophie von J. Kristeva eine Spur, die zur Theologie des Augustinus führt, welche in Gott die letzte Erfüllung des menschlichen Begehrens sieht. In Gott erkennt die Seele das ideale Ich und strebt danach, sich mit ihm zu identifizieren. In dieser exklusiven Beziehung bleibt aber kaum Platz für den zwischenmenschlichen Eros. Auch das Gottesbild erscheint zu statisch, sodass es die Hingabe in der Menschwerdung nicht umschließt. Darum muss, wie die Autorin zeigt, ein Weg gesucht werden, wie menschliche Hingabe in der Liebe einen „Geschmack des Göttlichen“ (Benedikt XVI.) vermitteln kann. (Redaktion)

Kaum etwas scheint geeigneter als die Liebe, um über den Zusammenhang von Theologie und Anthropologie nachzudenken. In der Theologie ist die Rede von Gott als Liebe mit ihrem Spitzensatz in 1 Joh 4,7 im 20. Jahrhundert zum zentralen Thema insbesondere der systematischen Theologie geworden.¹ Gott, in sich Liebe, tritt in eine Beziehung zur Welt und zum Menschen, die wiederum als Liebesbeziehung bestimmbar ist. Eine ähnlich hohe Bedeutung, insbesondere in ihren leidenschaftlichen Spielarten, kommt der Liebe im Zwischenmenschlichen zu. Verstanden als erotische, begehrende Liebe zieht sie Menschen zueinander, begründet Ehen und Partnerschaften und ist nicht selten

der Grund, dass diese wieder auseinandergehen. Sie spielt eine Schlüsselrolle in Selbsterzählungen, bestimmt Handlungsoptionen und gilt nach wie vor als eines der Projekte, die darüber entscheiden, ob Menschen ihr Leben als gelingend ansehen. In dieser Parallele ist das Zueinander von zwischenmenschlich erlebter Liebe und Gottesliebe, von Anthropologie und Theologie allerdings keineswegs klar.

1 Problematisierungen

Die Probleme beginnen, noch abseits aller Theologie, schon in der Anthropologie, sofern sie als eine Disziplin verstanden

¹ Einen Überblick bietet *Andrea Tafferner*, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts (IThS 37), Innsbruck u. a. 1992.

wird, die zu allgemeinen Aussagen über den Menschen kommen will.² Trotz der zweifellos großen Rolle, welche die Liebe im Leben von Menschen spielt, scheint sie gerade dazu wenig geeignet. Mittlerweile lehrt eine Fülle historisch-kulturwissenschaftlicher Untersuchungen, dass es kein „immer gleich“ der Liebe gibt.³ Was wir als Liebe erfahren, welche Sehnsüchte wir damit verbinden, zu welchen Praktiken uns die Liebe verleitet und auch welche Gefühle wir auszubilden wagen, ist historisch geprägt: abhängig von (literarischen) Vorbildern, von kulturell vorgegeben Denk- und Empfindungsmöglichkeiten, von Klischees. So gilt auch der das gegenwärtige Liebesleben immer noch bestimmende Diskurs der Romantischen Liebe als eine vergleichsweise junge Spielart. Die Idee der *einen* großen Liebe, die einen schicksalhaft überfällt und die Ehe ebenso begründen wie tragen soll, entsteht mit dem aufstrebenden Bürgertum im 18./19. Jahrhundert. Dass diese Liebessehnsucht in Zeiten hoher Scheidungsraten und Patchwork-Familien zwar immer noch intakt, aber von deutlichen Spuren der Skepsis durchzogen ist, kann als Zeichen weiteren historischen Wandels gelesen werden. Über den liebenden Menschen in einer Weise zu sprechen, der überhistorische Allgemeinheit zukommt, scheint angesichts dieses Befundes schwer möglich. Wenn Liebe also Aufschluss über den Menschen geben kann,

dann nur in einer Weise, welche die Anthropologie offen hält für die kulturellen Selbstverständigungen des Menschen.

Dies bleibt nicht ohne Folgen für die Theologie, die den *cultural turn* nicht ohne Weiteres mitvollziehen kann. In ihrer Rede von Gott und damit auch vom Menschen ist Theologie darauf angewiesen, Unbedingtes sagen zu können. Eine Rede von Gott wäre schlechthin unmöglich, würde sie nicht darauf pochen können, dass diese den Menschen durch alle geschichtlich-kulturellen Kontingenzen hindurch angeht.⁴ Dies gilt insbesondere für die Rede von der Gottesliebe. Ist die Liebe die Form der Zuwendung, in der Gott dem Menschen entgegenkommt, mit ihm Kommunikation aufnimmt und in Gemeinschaft tritt,⁵ so setzt dies eine unbedingt gegebene Ansprechbarkeit des Menschen für diese Liebe voraus. Damit bleibt gerade in einer theologischen Perspektive die Frage nach einer Allgemeinheit der Liebe dringlich.

Gleichzeitig ist es für die Theologie aber auch nicht möglich, von den kulturellen Spielarten des Liebeslebens abzusehen. Ist es ihre Aufgabe, über die Liebe Gottes in einer Weise zu sprechen, die Menschen angeht, dann muss diese Zuwendung als Liebe *erfahren* werden können – geschichtlich und konkret. Sie ist damit nicht nur auf einen allgemeinen Resonanzapparat des Menschen verwiesen, sondern ebenso auf das, was die sich nie unabhängig von kul-

² Zur Problematisierung dessen vgl. etwa Wolfgang Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 11–16.

³ Vgl. etwa Reinhard Sieder, Von der romantischen Liebe zur skeptischen Liebe, in: ders., Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften, Wien 2004, 167–209; Jutta Greis, Drama Liebe. Zur Entstehungsgeschichte der modernen Liebe im Drama des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1991; Helga Arend, Vom „süssen Rauch“ zur „stillen Neigung“. Zur Entwicklung der romantischen Liebeskonzeption, Pfaffenweiler 1993.

⁴ Die Argumentation ist ausgeführt bei Markus Knapp, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br. u. a. 2006, bes. 15 f.

⁵ So formuliert es das Zweite Vatikanische Konzil in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*, 2.

turellen Diskursen bewegenden Menschen als Liebe deuten und erleben.⁶ Dies erscheint gegenwärtig als ebenso vielversprechend wie prekär. Vielversprechend, weil es insbesondere die Liebe in ihrer romantischen Spielart ist, in der den Menschen so etwas wie Sinn und Identität aufscheint und damit das verstehbar machen könnte, was die christliche Tradition als „Heil“ bezeichnet. Prekär, weil die zwischenmenschliche Liebe, in der ein Mensch den anderen erwählt und begehrt, im Christentum kaum je wirkliche Anerkennung gefunden hat. Angesichts eines Askese-Diskurses, der die Loslösung von irdischen Bindungen zum obersten Ideal erklärt hat, blieb selbst in der Ehe das Begehren anrücklich, was sich keineswegs auf die Vorbehalte gegenüber der Sexualität beschränkt. Wo sie gelebt wird, bedurfte und bedarf es der zusätzlichen Legitimation durch die Zeugung von Nachkommenschaft.⁷ Die christliche Liebe war, soweit sie sich auf den anderen Menschen bezog, als Agape gerechtfertigt, nicht aber als Eros. Und selbst wo im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils⁸ die partnerschaftliche Liebe im kirchlichen Ehediskurs den Vorrang vor den sogenannten Ehezwecken gewinnt, bleibt sie in ihrem Ideal doch weitgehend befreit von dem, was lebensweltlich die Sehnsucht und das Erleben von Liebe so wesentlich bestimmt:

der Leidenschaft mit ihrem Ineinander von höchsten Höhen und abgründigen Tiefen, von Begehren und Hingabe oder, in traditionellen christlichen Termini gesprochen: der Koexistenz von Eros und Agape.

Papst Benedikt XVI. allerdings hat in seiner Enzyklika *Deus caritas est* gerade ein Ineinander von Eros und Agape für das christliche Verständnis von der Liebe zwischen Mann und Frau festgehalten. Er stellt in den Raum, „daß die vom Schöpfer zugedachte Freude ein Glück anbietet, das uns etwas vom Geschmack des Göttlichen spüren lässt“⁹. Damit wäre die erwähnend-erotische Liebe in einer theologischen Perspektive nicht nur moralisch gerechtfertigt. Ihr käme darüber hinaus eine Vermittlungsfunktion hin auf das Göttliche zu. Diese These bleibt im Rahmen der Enzyklika unausgeführt, aber sie lohnt der näheren Betrachtung. Denn an ihr entscheidet sich die Möglichkeit einer theologischen Würdigung der zwischenmenschlichen begehrend-erotischen Liebe.

2 Dennoch Allgemeinheit – Begehren

Zunächst aber ist die Frage nach einer möglichen Allgemeinheit in der Liebe zu klären. Lässt sich eine solche durch den

⁶ Dies bedeutet keineswegs, dass Gottesliebe nicht immer noch anders erfahren werden könnte, als es die vorherrschenden Diskurse von der Liebe vorgeben. Ganz im Gegenteil scheint es gerade der Erfahrung von Liebe inhärent, die kulturellen Codes und hegemonialen Diskurse je neu zu durchbrechen. Dennoch müssen auch diese Durchbrechungen mit den kulturell vorhandenen Mitteln gedeutet werden. Als Transzendierung von Vorhandenem bewegen sich auch sie nicht im kulturfreien Raum.

⁷ Zur Entwicklung des Keuschheits-Diskurses in den ersten Jahrhunderten nach wie vor grundlegend *Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994.

⁸ *Gaudium et spes* 47–52.

⁹ Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* vom 25. Dezember 2005 (VApS 171), Bonn 2006, 1.

Wandel der historischen Figuren und Erzählungen hindurch behaupten? Und würde sich der Mensch damit als prinzipiell empfänglich für die christliche Rede von der Gottesliebe beschreiben lassen? Julia Kristeva, eine der wohl einflussreichsten Philosophinnen der Gegenwart, hat eine Allgemeinheit der Liebe in einer offenen Struktur des Subjekts lokalisiert. In ihrem frühen Buch *Histoires d'amour* (dt. Geschichten von der Liebe) ist sie den Figuren und Narrativen von der Liebe im Abendland nachgegangen. Ihr Interesse gilt dabei zunächst dem Material, aus dem „unsere beständigsten Liebesmythen geschnitzt sind“¹⁰. Dieser „Stoff“ hat sich über die Jahrhunderte entwickelt und angereichert, ist von Text zu Text gewandert und hat dabei vielfache Bedeutungswandlungen¹¹ erfahren. Zu ihm gehören auch die christlichen Geschichten von der Liebe – der Agape im Neuen Testament, der christlichen Adaption des platonischen Eros, der Freundschaft bei Thomas von Aquin. In der Vielfalt der Figuren lässt sich Liebe nicht auf einen Nenner bringen, nicht auf ein Wesen reduzieren. Dennoch stellt Kristeva die Frage, „ob die Vielfalt der Geschichte, der Geschichten, hartnäckige und permanente Bestrebungen verbirgt“¹².

Nach Kristeva ist es die Matrix der Psychoanalyse, die diese „permanenten Bestrebungen“ hervortreten lässt. Im Anschluss an Sigmund Freud, Melanie Klein und Jacques Lacan verankert sie die Liebe in den Prozessen der Subjektwerdung. Das Subjekt verdankt sein Dasein der Trennung

von der Mutter. In diesem ebenso lust- wie schmerzvollen Trennungsvorgang entsteht das, was Freud den primären Narzissmus genannt hat. Pate steht die griechische Mythologie: Der Jüngling Narziss entdeckt sein Spiegelbild im Wasser und verliebt sich so sehr, dass er es schließlich ergreifen will, ins Leere fasst und ertrinkt. Die Leere des Wassers steht in der psychoanalytischen Deutung sinnbildlich für eine Erfahrung des Mangels und der Bedrohung, die das Ich bereits mit den ersten Trennungsvorgängen von der Mutter macht. Es verspürt ein Gefühl der „Leere“ (André Green), in der sich sein gerade erst entwickelndes Selbst aufzulösen droht. Quasi der Gegenpol zur Leere ist der Narzissmus, in dem das Kind beginnt, sich auf sich selbst zu beziehen, sich als etwas Getrenntes von seiner Umwelt wahrzunehmen und als Subjekt zu bedeuten. Der primäre Narzissmus hält die Leere in Schach, die er selbst erst hervorruft.

Aus dem Gefühl der Leere entsteht ein Begehren. Es bezeichnet eine Sehnsucht nach Erfüllung, nach Aufhebung der Trennung und der damit einhergehenden Bedrohung. Diese ist zunächst rückwärts-gewandt. Sie ersehnt die Wiederherstellung der Mutter-Kind-Symbiose als einen Zustand, der als ideal imaginiert wird. Die Verschmelzung mit der Mutter wäre freilich Regression. Sie würde die Aufhebung der Trennung bedeuten und käme dem Tod des Subjekts gleich. Die Sehnsucht muss sich weg von der Mutter-Kind-Einheit verschieben hin auf anderes, übersetzt

¹⁰ Julia Kristeva, *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt a. Main 2007, 62 f.

¹¹ In diesen Bedeutungswandlungen werden die vorherigen Textbezüge nie gänzlich ausgelöscht. Kristeva spricht von Transposition, womit sie den von ihr zunächst gebrauchten Begriff der Intertextualität ersetzt. Vgl. *dies.*, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt a. Main 192010, 69 f.

¹² *Dies.*, *Geschichten von der Liebe* (s. Anm. 10), 15.

werden in sprachliche Formen, in Begehren.

Diese Hinwendung zu anderem deutet Kristeva, in Absetzung von Lacan und engerem Anschluss an Freud, zunächst noch nicht als Begehren von Objekten. Es ist kein Haben-Wollen, sondern ein Sein-Wollen-Wie, ein Vorgang der Identifizierung. Das Ich bewegt sich hin auf die Position des Anderen als einer Instanz, von der aus es selbst gesehen werden kann. Diese Position wird durch den Vater symbolisiert. Real wird es in einer Vielzahl der Fälle die Mutter sein, die diese Position einnimmt. Das Kind bemerkt etwa, dass die Mutter auf es reagiert. Es versucht, deren Blickwinkel zu übernehmen, sich mit ihr zu identifizieren. In der (vorgestellten) Perspektive der Mutter kann es sich selbst als gegenüberstehendes Eines, als Subjekt wahrnehmen und dadurch sein Selbstbewusstsein entwickeln und stabilisieren. Freud hat diesen Vorgang als eine Vorform von Verliebtheit beschrieben, als Einfühlung.¹³ Diese Einfühlung bleibt auch dort präsent, wo sie im eigentlichen Sinn zur Liebe wird – zur Liebe eines nicht nur vorgestellten Anderen, in der sich das Sein-Wollen-Wie mit dem Haben-Wollen verbindet.

Damit bildet der primäre Narzissmus die grundlegende Matrix jeglicher Geschichten von der Liebe. Die Liebe bleibt durchzogen von der Einfühlung. Diese koppelt das Begehren an die Prozesse der Ichwerdung und kennzeichnet das Subjekt als ein Dynamisches. Denn in der liebenden Einfühlung verharret das Ich nicht in

sich selbst. Es wird sich fremd und übernimmt die Position des Anderen. Es verschmilzt mit ihm, um in dieser Hingabe einen neuen Selbstbezug zu gewinnen. Diese Selbstbezüglichkeit ist nach Kristeva auch in den altruistischsten Formen der Liebe noch präsent. In besonderer Weise wird diese Struktur des Subjekts in denjenigen Diskursen der Liebe offengelegt, die leidenschaftlich genannt werden können und die Liebe als Zusammenspiel von höchstem Glück und reinem Leid, von Hingabe und Begehren, von Vollkommenheit und Selbstverlust figurieren. In der Liebe ist das Subjekt schwach und gleichzeitig am „Gipfel der Subjektivität“¹⁴, denn es ist, mit Goethes Werther gesprochen, die geliebte andere Person, „in deren Gegenwart ich mir schien mehr zu sein, als ich war, weil ich alles war, was ich sein konnte“¹⁵. In seinem Begehren greift das Ich auf Vollkommenheit aus und wird sich gerade darin seiner Schwäche bewusst. Diese Struktur des Subjekts, die in ihrer Allgemeinheit nun tatsächlich anthropologisch genannt werden kann, erweist sich als offen für eine theologische Deutung: In ihr zeigt sich eine Verwiesenheit auf Fülle, letztlich auf Gott, in welcher der Mensch sich zum „Zeichen des Heils“¹⁶ wird.

3 Spiegelverhältnisse: Selbstliebe – Gottesliebe

Auf den ersten Blick liegt es nahe, in einer theologischen Perspektive Gott schlicht als

¹³ Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. VII. Die Identifizierung (Studienausgabe IX), Frankfurt a. M. 2000, 106.

¹⁴ Julia Kristeva, *Geschichten von der Liebe* (s. Anm. 10), 13.

¹⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, in: Erich Trunz (Hg.), *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. 6, Hamburg ¹⁴1982, 12.

¹⁶ Knut Wenzel, *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils*, Freiburg i. Br. u. a. 2003.

Erfüllung des Begehrens zu denken. Historisch hat insbesondere die augustinische, vom platonischen Eros inspirierte Tradition die Gottesliebe in dieser Weise konzipiert. Nach Augustinus liegt am Beginn der Gottesbeziehung ein Selbstverhältnis, das changierend zwischen Selbstbezogenheit und expliziter Selbstliebe der psychoanalytischen Beschreibung des primären Narzissmus erstaunlich gleicht. Auch bei Augustinus geht die Selbstbezogenheit bzw. die natürlich gegebene Selbstliebe mit einem grundlegenden Mangel einher.¹⁷ Aus diesem wiederum resultiert ein *appetitus*, ein Begehren, in dem die Seele anderes in Besitz nehmen will, was Augustinus als Liebe beschreibt. „Denn lieben heißt nun einmal, etwas um seiner selbst willen zu begehren.“¹⁸

Diese Objektliebe erschöpft sich aber nicht in einem Habenwollen. Da sie in einer grundlegenden Suche der Seele nach Identität, in der augustinischen Formulierung nach Glück und Ruhe wurzelt,¹⁹ hat jedes Habenwollen wiederum mit dem Verhältnis der Seele zu sich selbst zu tun. Es geht entsprechend mit Identifizierung einher. Wenn der Mensch sein Begehren auf Endliches, auf materielle Dinge richtet, wird er selbst den materiellen Dingen gleich.²⁰ Er verliert in diesem Streben, das die Tradition als falsche Konkupiszenz bezeichnet

hat, seine Freiheit und wird Ding-analog. Wenn er es dagegen auf Geistiges, also den anderen Menschen und letztlich auf Gott richtet, vermag er selbst sich dem Unendlichen anzugleichen, göttlich zu werden. Der als christliche Caritas gedeutete Eros bzw. die mit erotischen Zügen beschriebene Caritas ist ebenso Begehren wie Einführung: Die Seele strebt danach, Gott in Besitz zu nehmen sowie sich selbst und die Welt mit den Augen Gottes zu sehen, sich also mit Gott zu identifizieren. Eben deshalb ist die Gottesbeziehung Liebe. Zu begehren, zu lieben ist damit dem Menschen inhärent. Wo er aufhört zu begehren, hat er sich entweder im Endlichen eingeschlossen, seine Freiheit verspielt, seine Seele getötet. Oder er hat die Erfüllung seines Begehrens in Gott gefunden.

In dieser Formation sind die von Kristeva beschriebenen Züge des primären Narzissmus deutlich erkennbar und erhalten eine theologisch begründete Akzeptanz.²¹ Nach Augustinus begegnet die Seele in sich selbst Gott, in dem es gleich einem Spiegel sein eigenes ideales Ich erkennt.²² Gleichzeitig bietet Gott in der Diktion Kristevas ein Außen, auf das sich das Begehren des Ich richten, es so stabilisieren und die das Subjekt bedrohende Leere in Schach halten kann. Da Gott immer schon das ideale Ich des Menschen ist, bedeutet

¹⁷ Eine kompakte Darstellung mit besonderem Augenmerk auf dem Eros-Motiv bietet *Anders Nygren*, dessen strikte Gegenüberstellung von Eros und Agape problematisch bleibt und nicht übernommen werden muss: Eros und Agape. Gestaltwerdungen der christlichen Liebe, Gütersloh ²1954, 372–440.

¹⁸ *Aurelius Augustinus*, De diversis quaestionibus octaginta tribus 35,1.

¹⁹ Vgl. *ders.*, Confessiones XIII 8.

²⁰ Vgl. dazu *Augustinus'* Konzept der *dilectio ordinata* in: De doctrina christiana I. Ausgeführt findet sich dieser Gedanke insbesondere in der die augustinische Verquickung von Selbstbezüglichkeit und Liebe konsequent fortführenden Deutung *Bernhards von Clairvaux*, De diligendo deo 4.

²¹ *Julia Kristeva* führt dies aus in: Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection, Paris 1983.

²² De trinitate XIV, 12; De vera religione XXXIX 72.

dies sich mit ihm zu identifizieren, das eigene Ich zu verwirklichen. Wahre Selbstliebe und Gottesliebe sind identisch.

Dennoch bleibt ein Unbehagen in dieser so perfekten Sublimierung des Narzissmus, aus dem das Christentum von der ausgehenden Antike bis ins hohe Mittelalter hinein einen großen, psychischen Raum geschaffen hatte, in dem das Individuum ebenso seine Identität wie den Weg zum Göttlichen finden konnte.²³ Denn das Verhältnis zwischen der Seele und Gott ist exklusiv. Außen vor und letztlich wertlos bleibt alles, was nicht Teil des narzisstischen Spiegelverhältnisses ist. Dies betrifft insbesondere die zwischenmenschlich-begehrende Liebe. Im neuplatonisch-augustinischen Konzept ist jede zwischenmenschliche Liebe der liebenden Identifizierung mit dem Göttlichen geschuldet: Der andere Mensch ist zu lieben, insofern Gott ihn liebt. Dies schließt freilich die Liebe, in welcher der Mensch einen anderen um seiner selbst willen erwählt und begehrt, gerade aus.

4 Vom Wert und Unwert zwischenmenschlicher Liebe

Auf den Prüfstand gerät die neuplatonisch-augustinische Konzeption der Gottesliebe als Erfüllung des menschlichen Begehrens

nicht zuletzt durch das Nachdenken über die Liebe selbst. Historisch wird sie im 12./13. Jahrhundert zum Spitzenthema²⁴ einer neuen Weltbegegnung, die den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit einläutet. Das wesentlich literarische Phänomen der höfischen Liebe hat die zwischenmenschliche Liebe in diesem Sinn neu „erfunden“, als dort die Liebe zu etwas Letztem erklärt wird.²⁵ Zu ihren Vorläufern kann der Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloisa gerechnet werden. Er schildert die Liebesgeschichte zwischen dem gefeierten Dialektiker und späteren Benediktinerabt Abaelard und seiner Schülerin und späteren Äbtissin Heloisa. Nach leidenschaftlicher Affäre, die mit der Kastration Abaelards durch die Verwandten Heloisas ein katastrophales Ende nimmt, leben die beiden ein getrenntes, klösterliches Leben. Doch während Abaelard der Trennung Sinn zuzuschreiben vermag und seine Liebe zu Heloisa als Episode der Krankheit deklariert, stellen die Briefe Heloisa auch nach Jahren noch als Verliebte und an ihrer Liebe zu Abaelard Leidende dar. Die Authentizität der Briefe ist umstritten.²⁶ Klar verhandeln sie aber ein systematisch fassbares Problem: Wie ist es um Heloisas Seelenheil bestellt, wenn die Liebe zu Abaelard den Vorrang vor der Liebe zu Gott hat?²⁷ Welches Verdienst hat ihr tugendhafter Lebenswandel, wenn sie aus Liebe zu Abaelard und nicht

²³ Vgl. *Julia Kristeva*, Geschichten von der Liebe (s. Anm. 10), 362 f.

²⁴ Vgl. *Peter Dinzelbacher*, Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter, in: *Saeculum* 32 (1981), 185–208.

²⁵ Vgl. *Walter Haug*, Die höfische Liebe im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Vorträge/Wolfgang-Stammler-Gastprofessur für Germanische Philologie 10), Berlin 2004.

²⁶ Einen kritischen Überblick über die Abhandlungen für und wider die Autorschaft Abaelards und Heloisas bieten *Peter von Moos*, Mittelalter und Ideologiekritik, München 1974, und *John Marenbon*, Authenticity Revisited, New York 2000.

²⁷ Vgl. insbesondere Epistula IV. Vgl. dazu *Matthias Perkams*, Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard (Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters. N.F. 58), Münster 2001, 273–278.

aus Liebe zu Gott handelt? Die leidenschaftliche Liebe zum anderen Menschen steht in Konkurrenz zur Gottesliebe, und Heloisa ringt um eine andere Deutung.

Die zwischenmenschliche Liebe ist in den Figurationen dieser Zeit kein bares Heilsversprechen. Heloisa droht an ihrer Liebe zugrunde zu gehen. Spekuliert wurde, inwieweit diese in ihrer Zeit sehr bekannte Geschichte nicht auch den höfischen Roman, insbesondere die tödliche Liebesgeschichte um Tristan und Isolde, beeinflusst haben könnte.²⁸ Aber auch die Gottesliebe ist in den Diskursen dieser Zeit kein geordnetes, übersichtliches Feld. In den Texten von Abaelards großem Gegenspieler Bernhard von Clairvaux ist sie längst ein Kampfgebiet. Dabei legt gerade die konsequente Fortführung theologischer Theoreme des Augustinus die Bruchstellen offen, welche die Einheit von Selbst- und Gottesliebe immer hatte.

Die erste Bruchstelle ergibt sich aus der Betonung der Transzendenz Gottes. Mit ihr wird die lineare Aufstiegskonzeption, in der die Gottesliebe Fortsetzung und Erfüllung der Selbstliebe ist und Gott sich im Ich immer schon spiegelt, fraglich.²⁹ Die Gottesliebe erscheint darin weniger als Liebe zum eigenen Selbst, denn als Begehren eines wirklich Anderen. Sich mit ihm zu identifizieren setzt die Aufgabe des Ich voraus. Der zweite theologische Anhaltspunkt ist die Menschwerdung Jesu. Sie führt eine Liebe vor Augen, die sich

als Hingabe zeigt. In ihr kommt Gott dem Menschen in einer Weise liebend entgegen, die im Kreuzestod die Selbstaufgabe einschließt.³⁰ In dieser altruistischen Liebe, deren Vorbild Gott selbst ist, geht kein linearer Weg von der Selbstliebe zur Gottesliebe. Das Ich muss in der Gottesliebe aus sich heraustreten, sich fremd und ek-statisch werden.³¹ Es muss seine Selbstbezüglichkeit fahren lassen und letztlich bereit sein, sich selbst für den göttlichen Anderen aufzugeben. Das macht die Liebe zu einem Spannungsfeld zwischen dem Ich und dem Anderen, der Selbstbezüglichkeit und dem Altruismus, Eros und Agape.

Gleichzeitig wird deutlich, dass sich diese Dimensionen nicht voneinander trennen lassen. Bernhard von Clairvaux, der wohl am vehementesten versucht hat die Spannungen der Liebe hinter sich zu lassen, legt die Vollendung in den Zustand des Verschmelzens mit dem göttlichen Bräutigam, die *unio mystica*. Diese freilich ist ein Zustand, in der das Ich sein Selbstsein quasi aufgegeben hat.³² Die Vollendung der Liebe ist damit nur um den Preis des Todes des Subjekts zu haben. Das Ich erweist sich nicht nur in der zwischenmenschlichen Liebe als zutiefst bedroht, sondern ebenso in der Gottesliebe. Darin wird offensichtlich, dass das augustinische System mit seiner Sublimierung des Narzissmus die Leere, über der das Ich bleibend schwebt, nicht überwunden, sondern nur verschleiert hatte.

²⁸ Vgl. Michael T. Clanchy, Abaelard. Ein mittelalterliches Leben, Darmstadt 2000, 196.

²⁹ Entsprechend enthält die Stufenleiter, in der Bernhard die Gottesliebe zeichnet, zwischen der zweiten und dritten Stufe einen deutlichen Bruch, in dem das Ich von sich selbst absehen muss. Vgl. ders., *De diligendo deo* 27f.

³⁰ Vgl. insbesondere Peter Abaelard, *Expositio in epistolam ad Romanos III*, 7,13.

³¹ Zur Abgrenzung der ekstatischen Liebe zur augustinischen Identität von Selbst- und Gottesliebe vgl. Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster i. W. u. a. 1933.

³² Bernhard v. Clairvaux, *De diligendo deo* 27.

Schließlich findet das Begehren und mit ihm der Mangel zunehmend Eingang auch in die Trinitätsspekulation. Bei Augustinus stand die Selbstliebe für das Zueinander der trinitarischen Personen Modell. Liebendes Ich, geliebtes Selbst sowie die Willensbewegung der Liebe bilden eine Drei-Einheit, die jegliches Begehren von Gott fernhält. Dagegen zeichnet Richard von St. Viktor die innertrinitarischen Beziehungen in den Figuren der Liebe zum Anderen. Dieser Gott kennt auch den Mangel und die Hingabe, wenngleich beides im Innertrinitarischen aufgehoben wird.³³ Schon vorher hatte Abaelard den Namen des Geistes als der dritten trinitarischen Person mit dem Seufzen eines Liebenden begründet.³⁴ In Liebe wendet sich Gott im Geist der Welt zu und scheint darin auch die Passionen der Liebe zu kennen. Schließlich sind es Mechthild von Magdeburg und die spätere Mystik, die Gott in allegorischer Deutung des Hohelieds als liebenden Bräutigam darstellen, der auch seinerseits die menschliche Seele leidenschaftlich begehrt – eine Umkehr des Eros, in der Papst Benedikt der XVI. in *Deus caritas est* das Spezifikum des christlichen Gottesbildes ausmacht.³⁵ Mit diesem begehrenden Gott, dessen Liebe sich auf den Menschen als einen Anderen richtet, ändert sich auch das Ziel der Gottesliebe. Es liegt nicht mehr in der statischen Ruhe, die letztlich nur in der Verschmelzung zu haben ist, sondern in einer Rückkehr zu den weltlichen Bezügen, in der die Erfahrung von Fülle als Erinnerung präsent bleibt. Damit bleibt auch in der Vollendung der

Gottesliebe das Begehren präsent. Die Seele liebt, oder sie ist nicht.

5 Vermittlungen: Ekstase

Dass die zwischenmenschlich begehrende Liebe für die Gottesspekulation herangezogen wird, bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie selbst auch Wertschätzung als solche erfährt. Das beste Beispiel dafür ist Bernhard von Clairvaux. Ihm zufolge würde etwa König Salomo, den er als Autor des Hohelieds ansieht, in dieser Schrift keineswegs tatsächlich Erlebtes referieren.³⁶ In diesen Bildern habe er seinem Affekt der Gottesliebe Ausdruck verschafft und ebenso versucht, diese Gottesliebe bei den Rezipienten hervorzurufen. Legitim erscheint Bernhard die zwischenmenschliche Liebe damit nur als fiktionales Modell, im Modus des Als-ob. Immerhin aber gibt es dort, wo die Gottesliebe auf der Folie zwischenmenschlich-begehrender Liebe verhandelt wird, eine große Sensibilität dafür, dass diese nicht einfach ein Inhalt des (Glaubens)Wissens ist. Sie muss vermittelt und erfahren, der Affekt muss geweckt werden – unter anderem durch eine Sprache der Liebe, die Frucht des zwischenmenschlichen Liebesgeschehens und auch der zeitgenössischen Liebesdiskurse ist. Ist der Weg von hier tatsächlich so weit, auch der begehrenden Liebe zum anderen Menschen selbst diese Vermittlungsfunktion zugestehen zu können?

Karl Rahner ist den Schritt gegangen und hat die zwischenmenschliche Liebe

³³ Vgl. bes. De trinitate III, 16.

³⁴ Peter Abaelard, *Theologia summi boni* I,5.

³⁵ Vgl. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* IV,12; Benedikt XVI., *Deus caritas est* 9 (s. Anm. 9).

³⁶ Vgl. *Sermones super cantica canticorum* 1, 7 f.

Weiterführende Literatur:

Julia Kristeva, Geschichten von der Liebe, Frankfurt a. M. 2007. Die bulgarisch-französische Autorin unternimmt eine Reise durch die Geschichte und die Geschichten der Liebe im Abendland – von Platon und dem Neuen Testament über Bernhard von Clairvaux und die Troubadourlyrik bis hin zu Georges Bataille und Sigmund Freud. Ihr philosophischer und psychoanalytischer Blick lässt neue und spannende Dimensionen der Texte zu Tage treten.

Roland Barthes, Fragmente einer Sprache der Liebe, Frankfurt a. M. 152012. Der französische Literaturkritiker und Sprachtheoretiker entwirft in verschiedenen (Sprach) Figuren einen Diskurs, wie ihn ein Liebender/eine Liebende in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts führen könnte. In seinen Sprachfragmenten ist dieser Diskurs geprägt von historischem Material, das nicht der christlichen Mystik entstammt. Der Leser/die Leserin ertappt sich bei der Lektüre dieses sprachlich wunderschönen Buches immer wieder bei dem Gedanken: Dieses Gefühl, diese Regung kenne ich doch.

Franz Gruber, Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn, Regensburg 2011. Der Linzer Dogmatiker spannt einen Bogen über philosophische, psychoanalytische, theologische und ethische Dimensionen der Liebe. In allgemeinverständlicher Sprache wendet sich das Buch an ein breiteres Publikum, bleibt in seinen wissenschaftlichen Reflexionen nah am Leben und spart auch die Ambivalenzen der Liebe nicht aus.

als ein sakramentales Geschehen bestimmt – und zwar nicht nur, insofern sie Modell steht für die Gottesliebe, sondern „Gottes- und Nächstenliebe sich derart gegenseitig einschließen, daß dort, wo der Mensch wirklich in Selbstlosigkeit, in einem absoluten Engagement, in wirklichem Selbstentzug seiner Freiheit auf das andere menschliche Du hin sich vollzieht und wirklich das tut, was Nächstenliebe heißt: er schon Gott liebt, selbst wenn er es nicht ausdrücklich wüßte, selbst wenn er es sich nicht ausdrücklich sagte, selbst wenn er nicht gewissermaßen ausdrücklich begrifflich, gegenständlich sich Gott, den er so nennt, zum Motiv einer Liebe zum Nächsten machen würde.“³⁷ Bemerkenswerterweise beschreibt Rahner hier die Nächstenliebe in einer Weise, die der Hingabe in den ekstatischen Formen der zwischenmenschlichen, begehrenden Liebe gleichkommt. Diese Liebe entscheidet sich nicht an der Wahl eines Objekts, sondern an der Bewegung der Hingabe, in der das Ich sich „absolut engagiert“ und seiner Freiheit und damit seiner Subjekthaftigkeit verlustig geht. Die Psychoanalyse hat, ebenso wie die mystische Tradition, dieses Totalengagement der Liebe als Einfühlung und Identifizierung beschrieben. Als solches ist es objektlos. Damit schwindet in der Liebesekstase als Form der Unterschied von zwischenmenschlicher Liebe und Gottesliebe. In ähnlicher Weise hat auch Dorothee Sölle die zwischenmenschliche Liebe ein Sakrament genannt und dies ausdrücklich bezogen auf die ekstatische Liebe, die ihren Ausdruck in der Sexualität findet.³⁸ Wie die

³⁷ *Karl Rahner*, Der neue Auftrag der einen Liebe, in: *ders.*, Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie (Sämtliche Werke 12), Freiburg i. Br. u. a. 2005, 92–100, hier: 94.

³⁸ Vgl. *Dorothee Sölle*, Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Hamburg 1999, 200–202.

Religion, oder genauer gesagt – wie die ihrerseits ekstatische Gottesliebe vermag sie „die Kluft zwischen uns und der Welt“³⁹ zu schließen und eine Erfahrung von Ganzheit hervorzurufen. Sakramental nennt sie diese Erfahrung, weil in ihr die Ganzheit ebenso aufscheint wie vermittelt wird.

Zunächst ist hier nicht mehr behauptet, als dass in dieser Hingabe, die in ihrer Totalität ekstatisch genannt werden kann, zwischenmenschliche Liebe und Gottesliebe im Erleben des Subjekts übereinkommen. Noch ist hier nichts gesagt über die konkrete Gestaltung zwischenmenschlicher Liebesbeziehungen, denn die Ekstase ist kein Phänomen der Dauer. Noch geht es weder um Beziehungsethik noch um Ehemoral. Auch ist noch in keiner Weise entschieden, ob das Modell romantischer Liebe alltagstauglich ist und ob in den vielfach vorhandenen Ambivalenzen der zwischenmenschlichen Liebe nicht doch auch wesentliche Unterschiede zur Gottesliebe auszumachen sind. All dies wären weitere Fragen. Aber wo das Verhältnis von zwischenmenschlich-begehrender Liebe und Gottesliebe in dieser Weise bestimmt ist, kann erstere tatsächlich, wie es Benedikt XVI. nennt, einen „Geschmack des Göttlichen“ vermitteln. Und erst dann vermag

der theologische Diskurs das würdigend einzuholen, wovon die Texte und Lieder der Liebe berichten – in der Hingabe an das geliebte Du zu sich selbst zu kommen.

Die Autorin: *Mirja Kutzer ist derzeit Vertretungsprofessorin für Systematische Theologie an der Universität Kassel. Sie studierte Kath. Theologie und Germanistik in Regensburg, Rom und Wien. Von 2000 bis 2014 war sie Universitätsassistentin in Wien und Köln, von 2009 bis 2013 Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Ihre Dissertation ist veröffentlicht unter dem Titel: In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (ratio fidei 30), Regensburg 2006. Zum Liebesthema sind bisher u. a. erschienen: Hunger nach Liebe. Theologische Reflexionen eines säkularen Heilsversprechens, in: Knut Wenzel (Hg.), Lebens-Lüste. Von der Ambivalenz der menschlichen Lebensenergie, Ostfildern 2010, 68–97; Die Liebe zwischen Tod und Tod. Fragile Beziehungswelten im Werk Peter Handkes, in: Andreas Bieringer/Jan-Heiner Tück (Hg.), Verwandeln allein durch Erzählen. Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 115–135.*

³⁹ Ebd., 201 f.

Ines Weber

„Geht Vaters Karriere immer vor?“

Eheliche Beziehungsweisen in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts

◆ Partnerschaftlichkeit und Gleichberechtigung in der Ehe sind zwar nicht erst Errungenschaften des 20. Jahrhunderts, dennoch stellten sich durch den gesellschaftlichen Wandel nach dem Zweiten Weltkrieg die Fragen, wie Frauen und Männer ihre neuen Rollen in der Ehe im Ausgleich von Individualität und Partnerschaft finden und gestalten, wie Seelsorger sie dabei begleiten und beraten und wie die Theologien gesellschaftliche Entwicklungen vor dem Hintergrund christlicher Grundwerte kritisch prüfen sollen. Die Autorin dokumentiert Antworten auf diese Fragen in theologischer Literatur und kirchlichen Zeitschriften der 1960er-Jahre. (Redaktion)

Mit dem programmatischen Titel „Geht Vaters Karriere immer vor?“¹ erschien 1965 in der katholischen Hausfrauen- und Mütterzeitschrift *Frau und Mutter* ein Aufsatz, der auf ganz eigene Weise die damals veränderten Beziehungsweisen von Mann und Frau innerhalb von Ehe und Familie zum Ausdruck brachte. Worum ging es? Die Autorin Maria Liepelt kritisierte, dass verschiedene Väter – ungeachtet des Wohls von Frau und Kindern – einzig nach ihren persönlichen Interessen ihr berufliches Leben und damit auch das ihrer Familien gestalteten. Ein Vater beispielsweise kündigte Hals über Kopf seinen Arbeitsplatz, obwohl er noch keine neue Anstellung hatte, weil er sich „mit seinem Chef“ überworfen und es zugleich „nie gelernt hat, sein ‚Temperament‘ (zu deutsch: Jähzorn) zu zügeln“². Weil sich aber kein neuer Arbeitsplatz in der Nähe einstellte und ein „Kanossagang“ zum ehemaligen Chef für den Mann ausgeschlossen war,

musste die Familie 400 km weit wegziehen; „keine Verwandten und Freunde“ in der Nähe – am Ende scheiterte sogar das Kind, das sich in der alten Heimat endlich nach jahrelangem Ringen in der Schule zurecht gefunden hatte. Es erwarb „nicht einmal die mittlere Reife“³. In einem anderen Fall bestand der Vater ebenfalls auf einen Umzug, weil sich ihm „unverhofft die Chance bot, Oberstudiendirektor an einem 100 km entfernten Gymnasium zu werden“, und das obwohl sich die Familie nach erheblichen „Konsumeinschränkungen“ im neuen „Eigenheim“ auf dem Land endlich eingelebt hatte.⁴

Ein solches Verhalten der Familienväter galt sowohl angesichts der damaligen gesellschaftlichen Gegebenheiten – des im Grundgesetz von 1949 in Artikel 3 Absatz 2 neu verankerten Gleichheitsgrundsatzes von Mann und Frau, der Emanzipationsbestrebungen der Frau sowie ihrer neuen

¹ Maria Liepelt, Geht Vaters Karriere immer vor?, in: *Frau und Mutter* 10 (1965), 12 f.

² Ebd., 12.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

Rolle in der Gesellschaft – als auch aufgrund des sich wandelnden christlichen Eheideals als nicht mehr zeitgemäß. Stattdessen sollte „das Karrierestreben eines verheirateten Mannes an den Grenzen des wahren Familienwohls“ enden, zumal auch die Frau nach Heirat und Geburt der Kinder „auf die ihr [...] sehr zuträgliche und wichtige Berufsatmosphäre ganz oder für lange Zeit“ verzichtete.⁵

1 Ehe als Liebesgemeinschaft

Im Hintergrund dieser Überlegungen stand jenes Ehe- bzw. Partnerschaftsmodell, dessen Neuausrichtung sich bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts herauskristallisiert hatte, aber erst nach Ende des Zweiten Weltkrieges vollends an Dynamik aufnahm. In seinen Grundlinien vom II. Vatikanischen Konzil in der Konstitution *Gaudium et Spes* lehramtlich besiegelt,⁶ wurde es in der Folgezeit sowohl in der theologisch-wissenschaftlichen Literatur als auch in pastoralen Handbüchern weiter entfaltet sowie in verschiedenen Zeitschriften dem breiteren katholischen Publikum nahe gebracht.⁷ Folglich war die eingangs genannte Meinung kein Einzelfall, sondern sie lässt sich katholischerseits in verschiedenen Literaturgattungen nachweisen.

So stellte kein geringerer als der bedeutende Moraltheologe Bernhard Häring in einer elfteiligen Artikelserie im Jahrgang 1967 in der eingangs bereits genannten Zeitschrift *Frau und Mutter* „Die Christliche Ehe“ in ihren sakramententheologischen Grundzügen sowie die daraus abzuleitenden Folgen für eine gute Paarbeziehung dar, um sie für jedermann – in diesem Fall für jedefrau – verständlich als Handlungswissen zu vermitteln. Weil die Ehe das Verhältnis Gottes und damit seine Liebe zum Menschen spiegelte, so seine Argumentation, stiftete sie als Sakrament eine „unauflösliche Heilsgemeinschaft zwischen den Gatten“, innerhalb deren die Liebe der Gatten an erster Stelle stehen musste.⁹ Um an dieser „schöpferischen Liebe Gottes“ auf Erden mitzuwirken, müssten die Gatten „sich selbstlos lieben“.¹⁰ Diese selbstlose Liebe jedoch war in den Augen der damaligen Autorinnen und Autoren nicht mit einer selbstverräterischen Liebe gleichzusetzen. Und sie wurde weder auf die geschlechtliche Liebe beschränkt noch als eine „übernatürliche Liebe“ überhöht. Stattdessen handelte es sich um eine Liebe, die das „Gattenverhältnis“ „herzlich, gütig, dankbar oder doch wenigstens barmherzig verzeihend und verstehend zu gestalten“ vermochte,¹¹

⁵ Ebd., 13.

⁶ Vgl. P. Dr. David SJ, Neue Akzente der kirchlichen Ehelehre, in: *Frau und Mutter* 6 (1966), 259–261.

⁷ Beispielhaft wurden hier das Handbuch für Pastoraltheologie und die 1960er-Jahre der Zeitschriften *Die christliche Frau* und *Frau und Mutter* ausgewertet.

⁸ Bernhard Häring, Der Christ und die Ehe. Ehe als Heilsgemeinschaft, in: *Frau und Mutter* 1 (1961), 6f., hier 6.

⁹ Ders., Der Christ und die Ehe. IV. Folge. Das größte in der Ehe ist die Liebe, in: *Frau und Mutter* 4 (1961), 84f.; vgl. Marianne Uhl, Frau und Kirche, in: *Die christliche Frau* 53 (1964), 65–73, hier 69.

¹⁰ Bernhard Häring, Ehe als Heilsgemeinschaft (s. Anm. 8), 6; vgl. Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 69.

¹¹ Bernhard Häring, Das größte in der Ehe ist die Liebe (s. Anm. 9), 85.

die zärtlich, ehrfürchtig und innig sein sollte.¹² Weil zudem Mann und Frau laut dem Schöpfungsbericht von Gott gleichwertig geschaffen waren,¹³ käme der Frau die „gleiche Menschenwürde“¹⁴ zu wie dem Mann und die „Personwürde“ der Frau „als Mensch und Christ“¹⁵ stünde der des Mannes in nichts nach. Folglich müssten die Gatten in Ehe- und Familienfragen „gleichberechtigt“ sein.¹⁶

Damit aber hatte das Eheverständnis und das Gattenverhältnis in den Augen der Zeitgenossen „innerhalb der letzten 30 Jahre“ „einen gewaltigen Wandel“ erlebt,¹⁷ und zwar von „der patriarchalischen zur partnerschaftlichen Ehe“.¹⁸ Nicht mehr die Zeugung von Nachkommen, so wie es im damals noch geltenden Kirchenrecht von 1917 niedergelegt war, rangierte an erster Stelle, sondern die gegenseitige Gattenliebe, aus der heraus erst die Hinordnung auf Nachkommen resultierte.¹⁹ Fortan stand das Paar im Mittelpunkt. Die „Vorherrschaft des Mannes, des Hausvaters über die Familie, die wirtschaftlich weitgehend von ihm abhängig war“²⁰, war damit der Partnerschaft und Gleichberechtigung

gewichen. Man hatte den zuvor herrschenden Zustand der Über- bzw. Unterordnung von Mann und Frau christlicherseits lange Jahre „ideologisiert“, so Walter Dirks in seinem Artikel *Ehe* im Handbuch der Pastoraltheologie, „indem man der Frau, die anthropologisch, biologisch und theologisch fragwürdig, als ‚passiv‘ verstanden wurde, eine besondere Affinität zur Offenbarung zuschrieb, die den ‚empfangenden‘ Menschen voraussetzt. Die Theologie des ‚Volkes Gottes‘ [...] u. die gesellschaftl. Entwicklung stellen dieses Verhältnis allmählich in Frage.“²¹ Folglich war nun gegenseitige Rücksichtnahme genauso geboten wie jeder Partner in Ehe- und Familienfragen die gleichen Rechte und Pflichten haben musste.

Die Wahrnehmung der damaligen Autorinnen und Autoren spiegelt damit eine Sichtweise wider, die sich zum Teil noch bis in die aktuelle Forschungsliteratur des 21. Jahrhunderts zieht: dass es nämlich die Kirche war, welche die Über- bzw. Unterordnung von Mann und Frau in der Ehe über die Jahrhunderte zementiert hatte und dass ein Wandel zu einem part-

¹² Vgl. Bernhard Häring, Zärtlichkeit und Enthaltensamkeit, in: *Frau und Mutter* 7 (1961), 158–160, hier 159.

¹³ Vgl. Franz Böckle, Die Ehe als Vollzug der Kirche, in: *Franz Xaver Arnold u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie*. Bd. 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1969, 17–94, hier 18 f.; vgl. Marianne Uhl, *Frau und Kirche* (s. Anm. 9), 70.

¹⁴ August Frotz, Die Frau in der Kirche des Aufbruchs, in: *Die christliche Frau* 53 (1964), 97–107, hier 99.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Marianne Uhl, *Frau und Kirche* (s. Anm. 9), 71; vgl. Walter Dirks, Art. Mann und Frau in der Kirche, in: *Lexikon der Pastoraltheologie* (Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1972, 321 f., hier 321.

¹⁷ Bernhard Häring, *Ehe als Heilsgemeinschaft* (s. Anm. 8), 6.

¹⁸ Katharina Looz-Corswarem, Fragen Sie Frau Ypsilon. Notizen zur katholischen Eheberatung, in: *Die Christliche Frau* 55 (1966), 88–92, hier 89; vgl. Maria Liepelt, Vom Patriarchen zum Partner, in: *Frau und Mutter* 1 (1969), 34 f.

¹⁹ David, *Neue Akzente der kirchlichen Ehelehre* (s. Anm. 6), 259 f.

²⁰ Katharina Looz-Corswarem, Fragen Sie Frau Ypsilon (s. Anm. 18), 89.

²¹ Walter Dirks, Art. Mann und Frau (s. Anm. 16), 321.

nerschaftlichen Verhältnis der Eheleute überhaupt erst ein Produkt des 20. Jahrhunderts war. Dass dies angesichts der neuesten historischen Forschungen nicht mehr haltbar ist, soll in einem rasanten Durchschritt durch die Kirchengeschichte genauso wie durch die gesellschaftlich-sozialen Umbrüche aufgezeigt werden, die als Gelenkstellen gelten können, da sie zu fundamentalen Änderungen im Verhältnis der Eheleute geführt haben.

2 Gleichheit in der Ehe – Entwicklungslinien in der Christentumsgeschichte

Es mag erstaunlich klingen, aber die grundsätzliche Frage von Gleichheit und Partnerschaft in der Ehe war innerhalb der Geschichte des Christentums im 20. Jahrhundert nicht neu, sondern von Anfang an präsent, jedoch immer nur in der Weise, wie es die gesellschaftlich-kulturellen Gegebenheiten der jeweiligen Epoche zuließen.

Bereits in frühmittelalterlicher Zeit hatte sich in Nordwesteuropa aufgrund des kühlen Klimas, das eine hausnahe Viehwirtschaft erforderte – das Vieh musste im Winter im Stall gehalten werden und die Bewirtschaftung von Haus, Hof, und Feldern konnte nur von Mann und Frau gemeinsam in enger und partnerschaftlicher Kooperation vorgenommen werden –, die gattenzentrierte Kleinfamilie herausgebildet. Die christlichen Autoren reagierten auf diese Verhältnisse innerhalb der kirch-

lich-weltlichen Gesetzgebung mit Normierungen, die eine Gleichbehandlung von Mann und Frau garantieren sollte: Die Frau musste der Eheschließung zustimmen, die Eheleute hatten sich gegenseitig zu achten und zu ehren, eheliche Vergehen wurden geschlechtsunabhängig geahndet und der Frau stand nach dem Tod des Gatten eine Witwenversorgung zu sowie zum Teil auch die Vormundschaft über die Kinder, nicht zuletzt um den Hof allein weiterführen zu können. Begründet wurden diese Normen mit dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht und der dort verankerten Gleichordnung von Mann und Frau sowie mit einigen neutestamentlichen Textstellen, die ebenfalls die Gleichheit der Geschlechter betonten.²²

Im Vergleich zur antiken römischen Kultur, wo die Ehe zwar auf dem Konsens der Eheleute beruhte, die Frau jedoch in allen anderen Ehefragen keine Gleichbehandlung erfuhr, sondern, weil sie – wie bis ins 20. Jahrhundert hinein – nicht rechtsfähig war und kaum eigenständig rechtswirksame Handlungen vollziehen konnte,²³ auf das Haus und den Innenbereich verwiesen war, hatte sie unter christlichem Einfluss weiten Spielraum gewonnen.

Grundlegende Änderungen in der Ausdeutung der Rollen waren erst im 19. Jahrhundert zu beobachten, als Wohnen und Arbeiten getrennt wurde, der Mann also – mindestens im großbürgerlichen Kontext – am Morgen ins Büro bzw. ins Kontor ging und die Frau zuhause bei den Kindern blieb.²⁴ Auf dieses neue bürgerliche Familienmodell reagierten die christ-

²² Ines Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur*. 2. Bde. (Mittelalter-Forschungen 24,1–2), Ostfildern 2008.

²³ Vgl. *Andreas Gestrich / Jens Uwe Krause / Michael Mitterauer*, *Geschichte der Familie* (Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003.

²⁴ Ebd.

lichen Autoren mit einer Interpretation des Ideals der Heiligen Familie, das den Mann mit Josef als den treusorgenden Ehemann und Familienvater identifizierte, die Frau mit Maria gleichsetzte, die gütig und ergeben für Haus und Kinder sorgte und das Kind mit dem die Eltern achtenden, sich unterordnenden Jesuskind. Trotz aller Über- und Unterordnung war das wohlwollende und sich gegenseitig achtende Miteinander der Eheleute in dieses Konzept ebenso integriert, ein autoritäres Verhalten des Vaters bzw. Ehemannes war ausgeschlossen.²⁵ Gleichzeitig jedoch wurde dieses Familienideal für alle katholischen Schichten normgebend, also auch im ländlichen Kontext sowie bei den Handwerker- und Arbeiterfamilien, obwohl sich die Wirtschaftsweisen dort gegenüber der vorindustriellen Zeit nicht gewandelt hatten, die Frau also nach wie vor an der ökonomischen Versorgung der Familie beteiligt war.

Ein erneuter Umbruch ist im 20. Jahrhundert nach dem Ende des ersten bzw. zweiten Weltkriegs zu beobachten. Waren es doch schließlich die Frauen gewesen, die mit ihrer Arbeitskraft während und nach dem Krieg Wirtschaft und Gesellschaft aufrecht erhalten hatten und damit in Arbeitsbereiche vorgedrungen waren, die bislang den Männern vorbehalten gewesen waren. Diese „außerhäusliche Beschäftigung der Frau“ war in den Augen der Autorinnen

und Autoren der 1960er-Jahre ein „nicht zu übersehender Faktor“²⁶ genauso wie der „Strukturwandel“²⁷ in Form der „Demokratisierung des öffentlichen Lebens“²⁸, der das Verhältnis der Partner, aber auch aller Familienangehörigen zueinander neu regelte und damit die „Geburtswehen einer neuen Gesellschaft“²⁹ anzeigte. „Mit dem Eintritt in die Arbeitswelt des Mannes wird die Frau *Partnerin* des Mannes.“³⁰ Damit kehrte sich eine Entwicklung um, die das Zueinander von Mann und Frau schon einmal – nämlich in vorindustrieller Zeit – bestimmt hatte.

3 „Liebe sieht den Partner in seiner Einmaligkeit“³¹

Bei allen geschichtlich überkommenen Tendenzen von Gleichheit und Partnerschaft in der Ehe – an dieser Stelle ist der Wahrnehmung der Zeitgenossen der 1960er-Jahre im Hinblick auf eine kirchlicherseits immer geförderte Unterordnung der Frau unter den Mann³² zu widersprechen – stellten die Entwicklungen im 20. Jahrhundert – die Betonung des personalen Charakters der Ehe als Liebesgemeinschaft, beruhend auf einer innigen Gattenliebe, vor allem aber die politisch-rechtlichen Veränderungen in Form der demokratischen Gleichstellung beider Geschlechter im Grundgesetz sowie der Rückkehr der

²⁵ Christian Handschuh, Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum. Religiöse Welt- und Gegenwartskonstruktion in der Katholischen Spätaufklärung (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 81), Stuttgart 2014, 134 f.

²⁶ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 70.

²⁷ Ebd., 65.

²⁸ Katharina Looz-Corswarem, Fragen Sie Frau Ypsilon (s. Anm. 18), 89.

²⁹ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 66.

³⁰ Ebd., 68.

³¹ Ebd., 69.

³² Vgl. oben S. 3 f.

Frau ins Berufsleben bzw. der Eintritt der Frau in bislang von Männern besetzten Arbeitsbereiche – so fundamentale und damit noch nie dagewesene Neuerungen dar, die Konsequenzen für die Ausgestaltung der Beziehung der Gatten zueinander haben mussten, und zwar sowohl im Innenverhältnis der Ehepartner, in ihrer Rolle als Eheleute und – wenn eingetreten – als Eltern, als auch im Außenverhältnis, im Auftreten der Partner als Christen in der Welt. Die Frau durfte nicht als „Weib“, „als pures Geschlechtswesen“ angesehen, sondern musste als Person in ihrer ganzen durch Gott geschaffenen Würde betrachtet werden. Taten „der Mann oder die Frau“ das nicht, so fiel er bzw. sie „aus dem Bereich des Humanen heraus; er ‚liebt‘ nicht mehr, sondern lässt sich hinreißen von der reinen Begierde.“³³ Insofern musste es erklärtes Ziel sein, die „personale Selbstständigkeit und echte Verantwortung der Frau stärker“³⁴ zu berücksichtigen.

a) Neue Rollenbilder – neue Selbstdefinitionen

Vor dem Hintergrund welches Geschlechterbildes bzw. welches Rollenverständnisses sich ein solcher Wandel jedoch vollziehen sollte, war Mitte der 1960er-Jahre noch keineswegs klar, denn „ein neues Frauenbild ist noch nicht gewonnen“³⁵. „Die Frau ist unsicher geworden.“ „Sie hat die pa-

triarchalische Welt zurückgelassen, aber noch keinen neuen Standort gefunden.“³⁶ Zeitgemäße Bilder mussten überhaupt erst entworfen und ausgestaltet, die Rollen neu definiert werden. Diese Herausforderungen aber mussten „von der Frau selbst gelöst werden“³⁷. Sie war es, die das „konkrete Leitbild selber schaffen“ sollte. Die „Kirche nimmt ihr die Aufgabe nicht ab.“ Dem Mann war selbiges beschieden. Auch er musste – in den Augen einzelner Autoren sogar zuerst – seine Rolle neu definieren, um so seine „Aufgabe in der Welt als spezifisch christliche Aufgabe anzunehmen“.³⁸

Von welchem Standpunkt aus sollte das geschehen? „Mit den Augen des Mannes oder der Frau?“³⁹ Eine solche Frage war mehr als berechtigt, insofern Mann und Frau zwar das gleiche Ziel haben sollten, ihre Startpunkte aber waren sehr verschiedenen. Die Frau, die in den Augen der Autorinnen und Autoren der 1960er-Jahre bislang an die Unterordnung gewöhnt war, musste – um diese Rolle aktiv anzunehmen – massiv in ihrem Gleichberechtigungs- und Unabhängigkeitsbestreben bestärkt werden. Denn: „Die Frauen sind selbst oft Verächter der Emanzipation, obwohl ihr das eigene Selbstverständnis nicht vom Manne geschenkt werden kann – es muß aus ihrem eigenen Innern kommen.“⁴⁰ Der Mann hingegen musste in seinem Bestreben, die Frau als gleichwertige Partnerin anzuerkennen, große Teile seiner bishe-

³³ Robert Grosche, Theologie der Ehe, in: *Katholisches Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen* (Hg.), *Ehe und Familie heute*, Köln 1966, 51–92, hier 64.

³⁴ W. Wiesen, Bietet die kirchliche Situation der Gegenwart neue Ansätze zur beruflichen Mitarbeit der Frau im Bereich der Seelsorge?, in: *Die christliche Frau* 54 (1965), 65–74, hier 69.

³⁵ Marianne Uhl, *Frau und Kirche* (s. Anm. 9), 73.

³⁶ Ebd., 65.

³⁷ Ebd., 70.

³⁸ Ebd., 72.

³⁹ Ebd., 70.

⁴⁰ Ebd., 69.

rigen „Freiheits- und Spielräume“, welche durch die „Emanzipation der Frau“ zu Recht eingeschränkt wurden,⁴¹ aufgeben und „von seinen Rollenansprüchen“⁴², die er bislang für sich reklamiert hatte, abrücken. Ein „wahres Gleichgewicht des Mannes u. der Frau in der Kirche“ war nur zu erreichen, wenn Mann und Frau „die Geschlechterrollen in gemeinsamer Arbeit an gemeinsamen Aufgaben auf Menschlichkeit u. Christlichkeit hin relativieren.“⁴³

Um das sachgerecht tun zu können, hatten sie sich zum einen „über veraltete Leitbilder und Fehldeutungen“ hinwegzusetzen.⁴⁴ Zum anderen galt es, die eigene „Lebensgeschichte“, den „ganzen Prozeß der Selbstwerdung u. der Sozialisation“ mit zu berücksichtigen.⁴⁵ Denn: „*Psychologisch* ist die Ehe eine von der jeweiligen Persönlichkeit des Mannes u. der Frau geprägte Beziehung, in welcher alle Dimensionen des Menschlichen ins Spiel kommen (bewußte, emotionale, sexuelle, geistige, die Bereiche der Werte, des Glaubens, der Arbeit, des Wohnens, des Eigentums usw.).“⁴⁶ Weil sich also die individuelle Prägung auf die Gestaltung der ehelichen Beziehung auswirkte, mussten beide, Mann und Frau, Änderungen „ihrer eigenen Einstellungen vornehmen“⁴⁷ um jene durch Erziehung verinnerlichten elterlichen und großelterli-

chen Ideale, die nicht mehr mit dem neuen Partnerschaftsideal übereinstimmten, endgültig abzulegen.

Gleichzeitig aber durfte, sollte und musste die Individualität nicht nur gewahrt, sondern darüber hinaus gefördert werden. „Jeder Mensch ist immer dieser Mann oder diese Frau mit bestimmten Anlagen, Kräften, Mängeln und Vorzügen.“ Und demnach hieß „Treue in der Ehe“ auch „Treue zum eigenen Sein.“ Nur wer „treu“ „zum eigenen Wesen, zur eigenen Individualität“ stand, konnte auch verantwortet eheliche Partnerschaft leben.⁴⁸ „Der heutige Mensch“ fühlte sich schließlich „nicht mehr primär *als Glied* einer Gemeinschaft, sondern bewußt als *Individuum*“,⁴⁹ so dass auch die Frau an der wirklichen „Entfaltung eigener Fähigkeiten“ arbeiten sollte.⁵⁰

Nirgendwo so deutlich wie hier dürfte die diesem Themenheft zugrunde liegende Fragestellung der Individualisierung von Sozialbeziehungen auch für die 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts einschließlich der damit verbundenen Schwierigkeiten und Herausforderungen für den Einzelnen zum Ausdruck kommen. Denn: „Wir‘, Du‘, Ich‘ sind Grundworte der Ehe“,⁵¹ die gleichberechtigt nebeneinander standen. So war zwar Partnerschaft „eine Zweierheit“⁵² und diente „der gegenseitigen Er-

⁴¹ R. Ostermann, Art. Männerseelsorge, in: Lexikon der Pastoraltheologie (Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1972, 321 f., hier 321.

⁴² Walter Dirks, Art. Mann und Frau (s. Anm. 16), 321.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 65.

⁴⁵ Joseph Duss-von Werdt, Art. Ehe, in: Lexikon der Pastoraltheologie (Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1972, 97–100, hier 97.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ R. Ostermann, Art. Männerseelsorge (s. Anm. 41), 322.

⁴⁸ Franz Böckle, Die Ehe als Vollzug der Kirche (s. Anm. 13), 47.

⁴⁹ Ebd., 46.

⁵⁰ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 70.

⁵¹ Franz Böckle, Die Ehe als Vollzug der Kirche (s. Anm. 13), 47.

⁵² Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 68.

gänzung zum vollen Menschsein⁵³, die letztlich „auf Vollendung zielt.“⁵⁴ Aber diese Vollendung war keineswegs nur auf die des Paares beschränkt, sondern sollte jeden Einzelnen für sich, auch unter Mithilfe des anderen erfassen. Denn die Ehe hatte als Sakrament im Kontext der Gottesbeziehung auch „eine priesterliche Funktion“⁵⁵. Demnach durfte das eheliche Zusammenleben genauso wenig zu kurz kommen wie die Person der einzelnen Gatten mit ihrem je eigenen Naturell, den eigenen Begabungen und Talenten sowie den eigenen Sehnsüchten.

Ob das gelang, ob jeder die „Verantwortung für sich selbst zu übernehmen und zu tragen“⁵⁶ geneigt war, verbunden mit der Herausforderung, „den Andern ganz an[z]unehmen und dem Andern ganz sich an[z]uvertrauen“⁵⁷, eben nicht nur bei den individuellen Wünschen und beim Wollen stehen zu bleiben, dem Partner gar seine eigenen Rollen, Erwartungen, Frömmigkeit aufzuzwingen,⁵⁸ oder ein so ideales Bild von ihm zu entwerfen, dem er nicht gerecht werden konnte, daran bemaß sich letztlich das Gelingen von Partnerschaft, im Grunde die „Beziehungsfähigkeit der Partner“⁵⁹ selbst.

Erschwerend und gleichzeitig auch Handlungsspielraum erweiternd kam hinzu, dass es für dieses Gelingen bei aller

Verwurzelung innerhalb des katholisch-sakramentalen Ehebildes sowie der ihm zugrunde liegenden Anthropologie keine einheitlichen Lösungen gab, weil es keine Patentrezepte gab.⁶⁰ Insofern sahen sich Mann und Frau vor eine dreifache Herausforderung gestellt, Ich, Du und Wir in der Waage zu halten.

b) Neue Seelsorgemodelle: Männerseelsorge – Frauenseelsorge – gemeinsame Seelsorge

Bei einer solchen persönlich individuellen Ausgestaltung aber ließ die Theologie den einzelnen Christen trotz aller Eigenverantwortung nicht allein. Unterstützung sowie Hilfestellung sollten die entsprechenden Handreichungen, die Zeitschriften, die Angebote der Eheberatung dezidiert nicht verstanden als Beratung nur im Konfliktfall, sondern als ständiges ehebegleitendes Angebot, als „Dienst am Menschen“⁶¹, vor allem aber die Seelsorge bieten, wobei es hier in erster Linie die Männerseelsorge war, die im Fokus stand, weil ihr aufgrund der gesellschaftlichen Wandlungen „neue Maßstäbe“⁶² gesetzt waren. Denn „eine auf die wirkl. Probleme u. Situationen des Lebens antwortende Seelsorge muß aktuell bleiben.“⁶³ Insofern musste eine „realistische Männerseelsorge“ „dem Mann

⁵³ Franz Böckle, Die Ehe als Vollzug der Kirche (s. Anm. 13), 18.

⁵⁴ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 68.

⁵⁵ Ebd., 69.

⁵⁶ Franz Böckle, Die Ehe als Vollzug der Kirche (s. Anm. 13), 47.

⁵⁷ Ebd., 46.

⁵⁸ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 73.

⁵⁹ Joseph Duss-von Werdt, Art. Ehe (s. Anm. 45), 97.

⁶⁰ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 73, 70f.

⁶¹ Katharina Looz-Corswarem, Fragen Sie Frau Ypsilon (s. Anm. 18), 91.

⁶² R. Ostermann, Art. Männerseelsorge (s. Anm. 41), 321.

⁶³ E. Guttling, Art. Frauenseelsorge, in: Lexikon der Pastoraltheologie (Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1972, 144f., hier 145.

helfen, den Übergang vom patriarchalen Gatten zum gleichberechtigten Ehepartner zu vollziehen u. den Abbau falscher Privilegien anzunehmen.“ „Sie muß ihm deutlich machen, daß er sich in der Ehe um die Liebe seiner Frau bemühen, deren Startgleichheit im berufl. Aufstieg fördern u. entschieden für die Humanisierung der Frau in der Gesellschaft eintreten muß.“ Denn: „Richtig verstandene Männerseelsorge geschieht also auch um der Frau willen.“⁶⁴ Gleichzeitig aber konnten derartige Bemühungen nicht immer nur aufgrund von „getrennten pastoralen Bemühungen um Mann und Frau“ geschehen. Um „die Gleichberechtigung und Ebenbürtigkeit der Geschlechter“ vollends zu erreichen, bedurfte es der Wahrnehmung der „gegenseitigen Komplementarität in dem ganzen Lebensauftrag“ und damit „eines offenen Dialogs“ untereinander.⁶⁵

c) Sinnstiftendes Potenzial der Theologie

Da sich aber gleichzeitig im „Zerrbild der Reklame und im Rollenbild der modernen Soziologie“⁶⁶ Tendenzen zeigten, die Frau erneut auf Heim und Familie festzulegen, war es in den Augen der Autorinnen und Autoren die „Theologie allein“, die sachadäquat reagieren konnte. Stellungnahmen aus dem „soziologischen Bereich“ boten hier „nur Teilantworten“⁶⁷. Ihnen fehlte die Rückkopplung an das vollumfängliche Personsein des Menschen innerhalb

der Gottesbeziehung, an die Gottebenbildlichkeit und der daraus resultierenden Würde des Einzelnen. Insofern durfte sich weder die Institution Kirche noch der/die einzelne Christ/in aus der Verantwortung ziehen. Vielmehr sollte und musste letztere/r durch vorbildliche Lebensweise auf die „Änderung der sozialen Erwartungsvorstellungen“ hinwirken, um so christlich rückgekoppelt zu einem Klima „des Miteinanders und Füreinanders“⁶⁸ beizutragen. Denn: „Mitten in der Veränderlichkeit der pluralistischen Gesellschaft steht die Frau – wie der Mann – als ein mündiger Christ.“⁶⁹ Diese Mündigkeit aber bedeutete nicht nur, die zeitgenössischen Herausforderungen zu adaptieren, sondern auch, sich denselben nicht kritiklos zu überantworten. Vielmehr war es notwendig, die Entwicklungen kritisch vor dem Hintergrund christlicher Grundwerte zu prüfen und gegebenenfalls gegenzusteuern.

4 Fazit

Unter dem Eindruck der veränderten politischen sowie der neuen mentalen Dispositionen und im Hinblick auf den rechtlichen Status von Mann und Frau sahen sich die Autorinnen und Autoren der hier betrachteten 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts herausgefordert, eheliche Beziehungsweisen neu zu definieren, um auf diese Weise auch katholischerseits einen Beitrag zur Neugestaltung der ehelichen Rollen sowie zur

⁶⁴ R. Ostermann, Art. Männerseelsorge (s. Anm. 41), 321.

⁶⁵ Th. Steeman, Die soziologische und theologische Frage nach den Naturständen, in: Franz Xavier Arnold u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1969, 229–241, hier 234.

⁶⁶ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 66.

⁶⁷ Ebd., 65.

⁶⁸ Franz Böckle, Die Ehe als Vollzug der Kirche (s. Anm. 13), 18.

⁶⁹ Marianne Uhl, Frau und Kirche (s. Anm. 9), 67, 73.

Weiterführende Literatur:

Einen hervorragenden Überblick über die Entwicklung von Ehe und Familie in der Christentumsgeschichte bietet *Andreas Gestrich / Jens Uwe Krause / Michael Mitterauer*, *Geschichte der Familie* (Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003.

Ines Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur*. 2 Bde. (Mittelalter-Forschungen 24,1–2), Ostfildern 2008: Spezialstudie zur Ehe und der Gleichberechtigung von Mann und Frau in ehelichen Fragen im frühmittelalterlichen Christentum ist.

Eine ebensolche Spezialstudie zur Ehe sowie zur Gleichbehandlung von Mann und Frau im späten Mittelalter stellt *Gabriela Signori*, *Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt* (Geschichte und Geschlechter 60), Frankfurt a. M.–New York 2011, dar.

Eine Sammlung von Quellen zum Thema Ehe und Familien von den biblischen Wurzeln bis in die aktuellen Debatten des 21. Jahrhunderts mit Kommentar und methodischen Anregungen zum Einsatz in Schule, Universität und Gemeinde ist seitens der Autorin in Vorbereitung: *Ines Weber*, *Ehe und Familie in der Christentumsgeschichte* [Arbeitstitel], Ostfildern 2016.

„Emanzipierung der Frau“⁷⁰ zu leisten. Gelingend konnte das in ihren Augen jedoch nur geschehen, wenn beide Gatten über

einen guten Selbststand verbunden mit einem liebevollen, rücksichtvollen Blick auf den je anderen Partner verfügten und von hier aus ihre Ehe ausgestalteten. In diesem Sinne hätten die Ehegatten in den eingangs zitierten Beispielen nicht so reagieren dürfen, wie es „99 von 100 Ehepaaren“ damals taten. Statt das Ehe- bzw. Familienleben nach dem Wunsch des Vaters auszurichten, wäre es geboten gewesen, gegen den Mainstream zu handeln, „die Chance“ auf einen attraktiven neuen Arbeitsplatz auf Seiten des Mannes „aus[zu]schlagen und auf eine günstigere Gelegenheit [zu] warten“. Das aber hätte „Mut erfordert“, der den Eheleuten offenbar fehlte. Diesen zu vermitteln, darin sahen die damaligen Autorinnen und Autoren die „bleibende Aufgabe der Pastoraltheologie“. Diese hatte dem Einzelnen „die theologische Sinndeutung der Männlichkeit und der Weiblichkeit“ genauso wie die Deutung der „Lebensentwicklung und der Lebensphasen“ darzubieten,⁷¹ und zwar so, dass der Einzelne es adaptieren und von hier aus sein eheliches und familiäres Leben gestalten konnte. Weil das keine leichte Aufgabe war, ermunterten die Zeitgenossen Mann und Frau dazu, Ehe als „Berufung“ zu leben⁷² und sich dieser Berufung als einem lebenslangen Prozess „des Wachstums und der Entfaltung“⁷³ zu widmen.

Die Autorin: PD Dr. Ines Weber, Ausbildung zur Bankkauffrau, Studium der Katholischen Theologie und der Chemie für das Lehramt der Sekundarstufe II/I an der Westfälischen Wilhelms-Universität Mün-

⁷⁰ Katharina Looz-Corswarem, *Fragen Sie Frau Ypsilon* (s. Anm. 18), 89.

⁷¹ Th. Steeman, *Die soziologische und theologische Frage nach den Naturständen* (s. Anm. 65), 235.

⁷² Marianne Uhl, *Frau und Kirche* (s. Anm. 9), 68.

⁷³ Franz Böckle, *Die Ehe als Vollzug der Kirche* (s. Anm. 13), 44.

ter, 1999 bis 2014 wissenschaftliche Mitarbeiterin bzw. Angestellte am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen; 2003 Promotion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen; 2005 bis 2008 Elternzeit; WS 2001/12 und SS 2012 Lehrstuhlvertretung im Fach Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg; SS 2013 und WS 2013/14 Gastprofessur für Nachwuchswissenschaftlerinnen an der Universität Augsburg; 2014 Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen; seit 2014 Lei-

terin des Drittmittelprojektes „Persönlichkeitsbildung an der Hochschule“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen; Publikationen: Kann denn Mode katholisch sein? Katholischer Modediskurs und die Modekommission des KDFB, in: Gisela Muschiol (Hg.), *Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation*, Münster 2003, 143–162; *Mensch und Bibel. Zur Bildung des Herzens in der Katholischen Aufklärung des deutschen Südwestens*, Habilitationsschrift, Tübingen 2014; *Persönlichkeitsbildung an der Hochschule. Ein Curriculum für die Kirchengeschichte* [Arbeitstitel], Ostfildern 2016 [in Vorbereitung].

Janosch Schobin

Freundschaft und Intimkommunikation

Überlegungen zur Genealogie und Bedeutung
einer individualisierten Praxis

♦ Auch Freundschaften gehören zu den „Beziehungsweisen“. Unser Autor hat sich eingehend mit einer Soziologie der Freundschaft beschäftigt. Er zeigt in erhellenden empirischen Befunden, historischen Beispielen und theoretischen Überlegungen auf, was Freunde und Freundinnen aneinander bindet und in welcher Weise Freundschaften wichtige Orte der „Intimkommunikation“ sind – geschützte Sphären also, wo existenzielle Fragen und Herausforderungen geteilt und damit verarbeitet werden können. (Redaktion)

1 Einleitung: Die Aktualität der Freundschaft als Ort von Intimkommunikation

Freundschaften werden heute immer öfter geschätzt, weil sie einen spezifischen Typus intimer Kommunikation ermöglichen: seien es größere Lebensentscheidungen, Schwierigkeiten in der Arbeit, die Verstrickungen des Liebeslebens oder seelische Probleme. Immer mehr Menschen zwi-

schen 18 und 55 Jahren haben zumindest einen Freund oder eine Freundin, mit dem/der sie persönlich Wichtiges besprechen.

Der vorliegende Aufsatz befasst sich daher mit folgenden Fragen: Wie gestaltet sich diese Praxis? Welchen Stellenwert hat sie in Freundschaften? Warum finden intime Gespräche gerade unter Freunden statt? Woher kommt die Praxis und warum verbreitet sie sich in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr?

Befragte/r nennt mindestens eine/n Freund/in
mit dem/der
persönliche Dinge besprochen werden

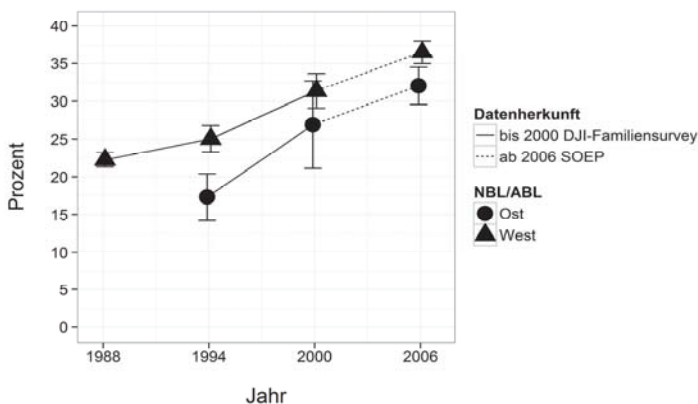


Abbildung 1:
Prozentsatz der Befragten
zwischen 18 und 55
Jahren, die mindestens
eine/n Freund/in nennen,
mit dem/der persönliche
Dinge besprochen werden.
Die Balken repräsentieren
designbasierte 95 %-
Konfidenzintervalle.
(Datenquelle: DJI-Familiensurvey 1988, 1994 u.
2000 replikativer Survey,
SOEP 2006, alle Daten
querschnittsgewichtet)

2 Einfach-da-sein: Das intime Gespräch als Schlüsselpraxis der Gegenwartsfreundschaft

In den 26 biografischen Interviews zu meiner Studie *„Freundschaft und Fürsorge. Bericht über eine Sozialform im Wandel“* habe ich unter anderem folgende Frage gestellt: „Was ist etwas Wichtiges, das ein guter Freund oder eine gute Freundin einmal für dich getan hat?“¹ Die Frage zielte darauf ab, ein Gespräch über das heutige Repertoire symbolischer Freundschaftsprüfungen zu eröffnen. Die Erprobung einer Freundschaft durch kommunikative Mittel gehört spätestens seit Plutarchs klassischer Abhandlung *„Wie der Freund vom Schmeichler zu unterscheiden ist“* in das Register der westlichen Freundschaftspraxis.² Ziel der Frage war daher ein Gespräch über das Problem in Gang zu bringen, wie eigentlich die Belastbarkeit von Freundschaften kommunikativ erprobt und bewertet werden kann. Die Interviews nahmen jedoch stets eine andere Richtung. Erwartet hatte ich die Beschreibung sehr partikulärer Situationen und eine Reihe sehr spezifischer Unterstützungspraktiken (etwa: Der Freund/die Freundin hat mir geholfen, mich auf eine schwere Prüfung vorzubereiten, hat mich unterstützt, als meine Eltern schwer krank waren und so weiter). Das Antwortspektrum war aber keineswegs weit und variabel. Ganz im Gegenteil: Viele Befragte gaben – oft ohne das geringste Zögern – folgende mitunter bis in die Wortwahl identische Antwort: Er/Sie war einfach für mich da. Gemeint war durch diese geradezu mantraartige Formel eine Schlüsselpraxis moderner Freund-

schaften: Das intime Gespräch in einer schwierigen Lebenslage. Mit dem „einfach für den anderen Dasein“ wurde konsistent eine bestimmte Kommunikationssituation in Zusammenhang gebracht: Die befragte Person befand sich in einer starken emotionalen Krise. (Die jeweiligen Auslöser der Krise variierten stark. Die üblichsten waren Beziehungsprobleme, Trennungen, Todesfälle, Arbeitsplatzverluste, seelische Krankheiten und Sinnkrisen.) Das „einfach für den anderen Dasein“ gestaltet sich dabei so, dass der Freund oder die Freundin ein offenes Ohr hatte, die Anwesenheit des Anderen ertrug, für Ablenkung sorgte oder Trost und Rat spendete. Das sorgende und stützende einfache Dasein des Freundes oder der Freundin stellt sich somit in Gesprächen ein, in denen entweder über die emotionalen Befindlichkeiten gesprochen oder auf eine bestimmte, für den/die Leidende/n entlastende Weise beredt geschwiegen wurde.

3 Schwierigkeiten des Freundschaftsbegriffs

Die Interviews deuten demnach darauf hin, dass Gespräche, in denen die Verletzungen und mithin die Verletzbarkeit der eigenen Existenz offenbart und kommunikativ bearbeitet werden, eine elementare fürsorgliche Praxis in gegenwärtigen Freundschaften sind. Aber warum findet gerade diese Praxis in Freundschaften statt und ist dort derart wichtig?

Die These, die ich vortragen möchte, lautet: Im intimen Gespräch findet genau der Prozess statt, durch den Freundschaft-

¹ Janosch Schobin, *Freundschaft und Fürsorge. Bericht über eine Sozialform im Wandel*, Hamburg 2013.

² Plutarch, *Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet*, hg. von Alessandra Lukinovich und Madeleine Rousset, Bern 1988.

ten als spezifische Sozialform überhaupt erst konstituiert werden und durch den sich deshalb Freundschaft überhaupt erst konzis definieren lässt. Um diese These zu erläutern, muss ich den Leser/die Leserin um etwas Geduld bitten.

Aus wissenschaftlicher Perspektive ist der Begriff Freundschaft schwer klar zu fassen. Das Wort Freund ist im Alltagsgebrauch eine flexible Bezeichnung und als Phänomen sind Freundschaftsbeziehungen in modernen Gesellschaften bei genauer Betrachtung extrem vielfältig und fluide. Beim Versuch, den Begriff Freundschaft zu definieren, entsteht daher in der Regel eine Reihe von Schwierigkeiten. Beispielsweise wird in quantitativen Studien Freundschaft (häufig implizit, mitunter auch explizit) als nicht-sexuelle, nicht-verwandtschaftliche Intimbeziehung definiert.³ Das klingt zunächst plausibel, steht aber im Widerspruch zu der Weise, wie Freundschaften von den Befragten definiert werden. Selbst in liberalen Industrieländern wie Deutschland, Norwegen und Großbritannien beträgt nach Selbstauskunft der Befragten der Anteil der Verwandten an den besten engen Freunden über 15 %. In „traditionelleren“ Ländern wie Japan oder den U.S.A. schnellst dieser Anteil schnell auf 30 % und mehr.⁴ Sexualisierte Freundschaften sind zwar fraglos ein Randphänomen, aber nicht vollkommen unbekannt.⁵ In queeren Milieus sind sie zudem durchaus

üblich und auch unter Heterosexuellen kommen „Friends-with-Benefits“-Beziehungen zumindest als Thema mehr und mehr in Mode. Vom weitverbreiteten, statistisch leider vollkommen unerfassten Phänomen der Ehefreundschaft sei hier ganz geschwiegen. Ferner ist es so, dass nur mit einem Bruchteil der Freunde, die in Befragungen genannt werden, auch intime Dinge besprochen werden. Nur ein niedriger Prozentsatz aller Freundschaften sind Intimbeziehungen, in dem Sinn, dass in ihnen Gespräche über persönliche und emotionale Dinge stattfinden.⁶ In der Summe muss man daher sagen: Freundschaft ist als nicht-sexualisierte, nicht-verwandtschaftliche Intimbeziehung schlecht definiert. Ähnliche Versuche sind aus vergleichbaren Gründen zum Scheitern verurteilt. Ein Problem dieses Zugriffs ist sein mangelnder Abstraktionsgrad. Aus diesem Grund wurde versucht, Freundschaft über die abstrakten, formalen Kriterien der Reziprozität, der Freiwilligkeit, der Gleichheit und des Vertrauens zu definieren. Freundschaft ist dann eine auf Freiwilligkeit basierende, wechselseitige Vertrauensbeziehung zwischen sozial Gleichgestellten.⁷ Das wäre aber die Beziehung zu einem langjährigen Geschäftspartner in der Regel auch und dennoch ist der nicht notwendigerweise ein Freund. Zudem fallen nicht-formalisierte Partnerschaften unter diese Rubrik. Sie müssten folglich auch als Freundschaft-

³ Vgl. Ursula Nötzoldt-Linden, *Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie*, Opladen 1994, 112–115.

⁴ Vgl. Janosch Schobin, *Freundschaft und Fürsorge* (s. Anm. 1), 17.

⁵ Vgl. Panayotis Halatsis/Nicolas Christakis, 'The challenge of sexual attraction within heterosexuals' cross-sex friendship, in: *Journal of Social and Personal Relationships* 26, 6–7 (2009), 919–937.

⁶ Vgl. Jan Marbach, *Verwandtschaft und Freundschaft im Licht familienbezogener Umfragedaten. Empirische Befunde und theoretische Folgerungen*, in: Johannes F. K. Schmidt/Martine Guichard/Peter Schuster/Fritz Trillmich (Hg.), *Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme*, Konstanz 2007, 65–96.

⁷ Vgl. Ursula Nötzoldt-Linden, *Freundschaft* (s. Anm. 3).

ten gelten –, aber nicht alle Menschen in nicht-formalisierten Partnerschaften sind Freunde. In vielen Fällen würden die Personen das sogar explizit ablehnen. Ferner sind einige der Bestimmungen aus historischer und ethnographischer Perspektive schwach: Im französischen Adel etwa wurden Freundschaften mitunter vererbt. Die Freiwilligkeit war daher nur bedingt gegeben. Zudem fanden die Freundschaften häufig im Rahmen von Patronage-Beziehungen statt, die intrinsisch hierarchisch sind.⁸ Es scheint daher auch auf diesem Weg unmöglich zu sein, einen konsistenten, realitätsadäquaten und halbwegs universell einsetzbaren Begriff der Freundschaft zu entwickeln.

4 Versuch einer generellen ethno-soziologischen Theorie der Freundschaft: Die Bewirtschaftung geteilter Lebenspfande

Was also ist Freundschaft aus einer soziologischen Perspektive? Gibt es kein Kriterium, an dem sich festmachen lässt, ob eine Beziehung eine Freundschaft ist? Übrig bleibt bei der bisherigen Betrachtung eigentlich nur das Vertrauensmoment als kennzeichnende Eigenschaft von Freundschaften. Vertrauen ist aber kein Spezifikum von Freundschaftsbeziehungen. Ferner ist die Bestimmung der Freundschaft als Vertrauensbeziehung mit dem Einwand zu belasten, dass Vertrauen in einer sozialen Beziehung immer wieder produziert und reproduziert werden muss. Durch Freundschaftspraktiken und im Freundschaftsprozess entsteht und entwickelt sich ein

spezifischer mitunter sehr partikulärer Typus persönlichen Vertrauens. Es gibt nicht einfach Vertrauen zwischen zwei Personen und dann wird daraus eine Freundschaft. Die Kategorie lässt sich nicht außerhalb einer prozessualen Logik anbringen, die immer schon voraussetzt, dass die Freundschaftsbeziehung bereits im Gang ist.

Aus diesem Einwand lässt sich jedoch ein produktiver Zugang gewinnen: Wenn es stimmt, dass das Charakteristische an Freundschaften ein ganz spezifischer Typus von Vertrauen ist, stellt sich die Frage, wie dieses Vertrauen in Freundschaften erzeugt wird. Die Frage nach der Definition von Freundschaft wäre dann durch die schematische Erklärung des sozialen Prozesses beantwortet, durch den die Art des Vertrauens entsteht, das für Freundschaften kennzeichnend ist. Man kann diese Frage auf eine ganz bestimmte Weise zuspitzen: Welcher ist eigentlich der spezifische Bindungsmechanismus der Freundschaft?

Ethnologen und Historiker haben, anders als Soziologen, auf diese Frage immer wieder eine konzise Antwort gegeben. Aus der ethnografischen wie aus der historischen Forschung ist bekannt, dass Freundschaften in der Regel symbolisch durch Tausch- und Teilungshandlungen besiegelt werden. Die Liste der Beispiele dieser Praxis ist derart lang, dass sie hier den Rahmen sprengt. Nun kann man aber auch Dinge tauschen und/oder teilen, ohne dadurch Freundschaften einzugehen. Das steht außer Zweifel, ist aber kein präziser Einwand – oder genauer: Ein Einwand, der nach Präzisierung verlangt. Die Bindungszeremonien, durch die Freundschaften entstehen, sind nicht einfach irgendein

⁸ Vgl. Maurice Aymard, Freundschaft und Geselligkeit, in: Philippe Ariès/ Georges Duby (Hg.), Geschichte des privaten Lebens. Von der Renaissance zur Aufklärung, Frankfurt am Main 1999, 451–496.

Tausch- und/oder Teilungsritual. Die symbolischen Artefakte, die getauscht und geteilt werden, gehören stets zu einem ganz bestimmten Typ. Ein Blick auf ein exemplarisches Freundschaftsritual kann hier für Klarheit sorgen: Ein altes, bis in die Antike verbürgtes Ritual, durch das Freundschaft geschlossen wurde, ist das Vermischen (und oft auch das Trinken) von Blut. Was für eine Art Symbol ist Blut? Die Antwort darauf lautet: Blut ist ein klassisches symbolisches Lebenspfand. Bis in die Antike hinein gilt es als Sitz der Seele.⁹ Es steht folglich symbolisch für das eigene Leben. Das Tauschen und Teilen von Blut findet sich vor allem in Kriegergesellschaften und unter Kriegsgenossen. Es ist das Freundschaftsritual einer männlichen Kriegerkaste. Die Verpflichtung, die an das Tauschen und Teilen des Blutes entsteht, bestand darin, das eigene Leben im Zweifel für die Freunde, für ihr Leben zu opfern, um ihr Leben zu schützen. Hier sei zudem nebenbei auf die Formähnlichkeit des Rituals mit dem Charakter der Verpflichtung hingewiesen. Wir kommen darauf später im Rahmen der Frage zurück, warum intimen Gesprächen in Gegenwartsfreundschaften eine so hohe Bedeutung beigemessen wird. Zunächst lohnt es jedoch bei der Frage zu bleiben, warum ein solches Ritual tatsächlich eine Bindung erzeugt und nicht einfach ein hohles Versprechen ist. Der Typus des getauschten und geteilten Symbols erklärt es. Lebenspfände sind nicht irgendwelche beliebigen Symbole: Sie sind mit

der sozialen Existenz der Person eng verknüpft. Marcel Mauss sagte über das Lebenspfand im Kontext des germanischen Vertragswesens: „*La chose ainsi transmise est, en effet, toute chargée de l'individualité du donateur.*“¹⁰ Mit dem symbolischen Lebenspfand kann daher die Person im Ganzen zerstört werden, falls sie ihre Verträge bricht.¹¹ An einem Lebenspfand haftet eine Art sozial zementierter Analogiezauber. Am Beispiel der Blutsbundes erklärt: Das Blut, das für das eigene Leben steht, ist auch Zeichen der sozialen Ehre eines Kriegers – es steht also gleichsam für seine gesamte soziale Existenz in einer Kriegerkaste. Die Versprechen, die im Blut gegeben werden, kann er nur brechen, wenn er bereit ist, seine soziale Ehre vollends dranzugeben. (Deswegen heißt es im Übrigen auch, Blut sei dicker als Wasser.) Durch den Tausch des Blutes entsteht ein Bund, der nur auf Kosten des sozialen Todes gebrochen werden kann: Die Kriegsgenossen (meistens Männer) werden so wechselseitig zu Hütern ihrer Leben und ihrer Ehre. Dieses Bild kehrt durch die Geschichte immer wieder und ist bis heute in vielerlei Formen aktuell: Etwa in den Kinderbüchern Karl Mays oder in zeitgenössischen Actionfilmen.¹² Zur Blutsbrüderschaft gehört zudem eine typische Szene, welche die Bindungslogik innerhalb einer so geschlossenen Beziehung deutlich macht: Die Freunde stehen Rücken an Rücken. Weicht der/die eine eigennützig einem Angriff aus, stirbt der Freund/die Freundin,

⁹ Vgl. Klaus Oschema, Das Motiv der Blutsbrüderschaft. Ein Ritual zwischen Mittelalter und Gegenwart, in: Edgar Bierende / Sven Bretfeld / Klaus Oschema (Hg.), Riten, Gesten, Zeremonien, Berlin 2008, 41–71.

¹⁰ Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives (2002), http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html, 86–87 [Abruf: 02.06.2015].

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Klaus Oschema, Das Motiv der Blutsbrüderschaft (s. Anm. 9), 44–63.

aber dann stirbt auch er/sie, denn dann wäre sein/ihr Rücken schutzlos. An der Ausgestaltung des Bildes sieht man: Machtlogisch kommt das Tauschen symbolischer Lebenspfande einem Geiseltausch gleich. Die Freunde binden sich aneinander und nur zusammen können beide überleben. In subtileren Varianten durchzieht das Bild vom symbolischen Lebenspfand jedoch praktisch alle Freundschaftskonzepte, die „europäischen“ wie die „nicht-europäischen“, die gegenwärtigen wie die vergangenen. Die Beispiele aus den disparatesten Ecken und den entferntesten Zeiten sind Legion. Man denke etwa an die sogenannten Herden- oder Bundesfreundschaften der westafrikanischen Hirtenstämme. Hier werden Tiere geteilt und getauscht – Tiere, die dazu dienen, das Leben zu erhalten.¹³ Die Rituale sind vielfältig. Ihre konkrete Ausgestaltung unterliegt einer Reihe von Variationen, die hier den Rahmen sprengen. Gemein ist ihnen jedoch, dass mit der Herdenfreundschaft die Verpflichtung einhergeht, sich in Notzeiten, etwa nach einer Dürre, beizustehen. Dazu gehört in der Regel, Nahrungsmittel zu liefern und den Grundstock für eine neue Herde bereitzustellen, falls diese zu Grunde gegangen ist oder geschwächt wurde.¹⁴ Auch hier entsteht daher eine Art Geiseltausch, weil man gemeinsam die Geisel einer launenhaften Natur ist, gegen die nur zusammen zu bestehen ist. Der Kula-Tauschring, den Malinowski auf den Trobriand-Inseln be-

schrieben hat, und viele andere Gabensysteme, die gleichzeitig Handels-, Heirats- und Freundschaftsbeziehungen regulieren, passen ebenso in dieses Bild.¹⁵ Hier ist jedoch zuzugestehen, dass eine Neuinterpretation des Materials, das voller Schwierigkeiten steckt, von Nöten wäre, weil totale Gabensysteme weitaus mehr leisten, als nur Freundschaften zu erzeugen. In historischen Gesellschaften, zumal in europäischen, sind die Beispiele ebenso sinnhaft wie vielzählig. Die Antike ist hier geradezu ein Heimspiel: Aristoteles' Antwort auf die Frage, was ein Freund sei, zitiert Diogenes Laertius bekanntlich so: „Eine Seele in zwei Leibern wohnend“.¹⁶ Die Frage, die sich dann stellt, lautet: Wie gelangt die eine Seele ganz praktisch in zwei Leiber? Welche soziale Handlung kann dieses Ergebnis produzieren? Das Tauschen und Teilen symbolischer Lebenspfande, in denen die Seele sitzt, ist eine so einfache wie überzeugende Antwort auf diese Frage. Die aristotelische Lehre blieb im Mittelalter in vielerlei Formen aktuell. Zu nennen sind hier nicht zuletzt die Konzepte der christlichen Freundschaft, etwa in der Gestalt der geistlichen Freundschaft des heiligen Aelreds, über die im Zusammenhang mit der Frage der Gespräche in Freundschaften später noch ein Wort zu verlieren ist.¹⁷ Oft sind diese Rückgriffe verrätselt und in ihren Bezügen in sehr komplexe christologische Motive eingekleidet. Historisch werden sie jedoch im-

¹³ Vgl. Harold Schneider, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure*, Bloomington, London 1979, 193.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London–New York 2014.

¹⁶ Laertius (Diogenes), *Leben und Lehren berühmter Philosophen*. (gr. dt.), hg. von Rolf Nölle, Norderstedt 2008, 162.

¹⁷ Gemeint ist hier natürlich Aelredus, *Über die geistliche Freundschaft*. Lateinisch–deutsch. Ins Dt. übertr. von Rhaban Haacke. Eingel. von Wilhelm Nyssen, Trier 1978.

mer wieder durch explizite Wiederaufnahmen des Urmotivs durchbrochen. Etwa wird ab dem 12. Jahrhundert das Ritual der Blutsbrüderschaft wieder vermehrt in christlichen Quellen beschrieben.¹⁸ Die explizite Bezugnahme auf die Tradition der doppelten symbolischen Lebenspfandgabe reißt auch in der frühen Neuzeit nicht ab. Man denke etwa an die *Pactes d'Amitié* in südfranzösischen Städten in den Zeiten der großen europäischen Religionskriege. Die protestantischen und katholischen Bürger tauschten die Schlüssel der Stadt-tore, die sie kontrollierten. Die Bedeutung dieses kollektiven Freundschaftspaktes war, dass man das Tor nicht öffnen würde, um Fremde in die Stadt zu holen, die bei der Ermordung der Gegenkonfessionsträger helfen würden.¹⁹ Besonders kristallin ist der Bezug auf die aristotelische Ein-seelenlehre – und damit implizit auf die doppelte Lebenspfandgabe – auch in den Freundschaftskonzepten des Pietismus. Jesus Christus wird hier als der Seelenfreund bezeichnet. Der Pietist macht in seiner religiösen Praxis, in seinen Gebeten und Andachten, eine Art mystische Einheitserfahrung mit dem Heiland. Jesus erfüllt ihn und seine Seele ist in Jesus. Über diesen von Jesus berührten Anteil der Seele kann der Pietist nun Freundschaften mit anderen Christen eingehen. Der Teil der Seele, den man teilt, ist der von Christus in der religiösen Praxis berührte.²⁰ Zu konkludie-

ren ist, dass das griechische Erbe der Ein-seelenlehre und der pythagoreischen Bürgerschaft – das Hinterlegen des eigenen Leibes als Pfand für den Freund, das nicht-symbolische Lebenspfand schlechthin – praktisch alle frühmodernen Freundschaftsformen beeindruckt und die Freundschaftsdiskurse und -praktiken am Umbruch zur westlichen Moderne entscheidend geprägt hat.²¹

5 Abschluss: Das moderne Lebenspfand – intime Geheimnisse und die religiöse Genealogie wechselseitiger Selbstoffenbarungspraktiken

Meiner Auffassung nach können Freundschaften über den Prozess des Teilens und Bewirtschaftens symbolischer Lebenspfande historisch wie ethnografisch konzis und überzeugend beschrieben werden. Aber lässt sich diese Theorie auch auf moderne Freundschaften übertragen? Auf den ersten Blick ist an diesen nämlich kein Ritual mehr zu entdecken, das auch nur entfernt als eine effektive und nicht nur dekorative doppelte symbolische Lebenspfandgabe interpretiert werden kann. Der Einwand ist nachvollziehbar. Wer trinkt heute noch das Blut der Freunde und geht dabei die Verpflichtung ein, sich im Zweifel für sie töten zu lassen? Wer erlebt im

¹⁸ Vgl. *Klaus Oschema*, Das Motiv der Blutsbrüderschaft (s. Anm. 9), 43.

¹⁹ Vgl. *Jérémie Foa*, Gebrauchsformen der Freundschaft. Freundschaftsverträge und Gehorsams-eide zu Beginn der Religionskriege, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 40 (2007), 109–136.

²⁰ Nebenbei bemerkt erklärt dieses Motiv die fanatische Entsexualisierung der Freundschaft in gegenwärtigen pfingstchristlichen Bewegungen, die über das übliche Maß der christlichen Leiblichkeitsfeindlichkeit hinausgeht. Wer seine Freundschaft durch das „Teilen“ der Seele Christi herstellt, würde diese sexuell beschmutzen, was einem fürchterlichen Sakrileg gleichkäme. Vgl. Janosch Schobin, Freundschaft und Fürsorge (s. Anm. 1), 120–126.

²¹ Vgl. ebd.

Leben die Nähe Christi und schließt über Christus Freundschaften mit ebenso Berührten? Einwände dieser Art sind kurz-sichtig. Sie übersehen, dass das Tauschen symbolischer Lebenspfande nicht an die Eigenarten traditionaler Gesellschaften oder an spezifische religiöse Praktiken gebunden ist. An dieser Stelle lohnt ein Blick zurück auf die christliche Transformation der antiken Freundschaftsideale, wie sie sich in Aelredus Konzept der geistlichen Freundschaft abzeichnet. Die Schrift „*De Spirituali Amicitia*“ besteht aus einer Art sokratischem Dialog zwischen einem Novizen und Aelredus, der die Gültigkeit der antiken Freundschaftstheorien – besonders der Ciceros – unter christlichen Vorzeichen behandelt. Gleichzeitig ist der Text das Werben des Novizen um die Freundschaft des weiseren, älteren Mannes. Der Text ist daher zugleich ein Exempel der Praxis, durch die sich wahre geistliche Freundschaften auszeichnen und durch den sie entstehen. Die Stimme des Ael-

redus argumentiert dabei in vielerlei Hinsicht am Modell der Einseelenlehre in der Fassung, die ihr Cicero als volle Übereinkunft in allen menschlichen wie göttlichen Dingen gegeben hat.²² Die stete Zitation des antiken Modells ist das eine. Wie es mit Praxis gefüllt werden soll, ist das andere. Der Wert der Freundschaft zeigt sich im Gespräch über die Geheimnisse der Seele und über die Sünden, die sie foltern. Als symbolische Lebenspfande kann man in diesem Kontext die kommunikativ offenbaren Sünden verstehen. Informationen zu offenbaren, welche die Unsterblichkeit und die Verworfenheit der eigenen Seele betreffen, fordert geradezu die metonymische Formulierung, man teile sich selbst mit. Die moderne Forschungsliteratur spricht deswegen in diesem Kontext von Selbstoffenbarungspraktiken.²³ Die mitgeteilten Sünden und individuellen Heilsaspirationen lassen sich demnach als symbolische Lebenspfande, als sprachliche Form der Übergabe der eigenen Person, interpretieren. Ihr Tauschen und Teilen führt dabei machtlogisch zu einer Art Geiseltausch, der einen Bund erzeugt. Das ist im christlichen Kontext verständlich. Im Kontext einer strengen Ordensregel machte man sich durch solche Geständnisse sozial verwundbar. Gleichzeitig liegt aber in dieser wechselseitigen Verwundbarkeit der Wert der Freundschaft. Der Freund hilft einem im Gespräch bei der Lenkung und Reinigung der Seele und hilft so, dem Einzelnen den Himmel zu gewinnen. Die Form des Dialogs, der ganz sokratisch als eine Suche nach der Wahrheit und dem rechten Standpunkt inszeniert ist, bei der Aelredus die Rolle des geistigen Geburts-

Weiterführende Literatur:

Klaus Oschema, Das Motiv der Blutsbrüderschaft. Ein Ritual zwischen Mittelalter und Gegenwart, in: Edgar Bierende/Sven Bretfeld/Klaus Oschema (Hg.), Riten, Gesten, Zeremonien, Berlin 2008, 41–71.

Gerald Suttles, „Friendship as a Social Institution“, in: George J. McCall (Hg.), Observations: Social Relationships, Chicago 1970, 96–125.

Ursula Nötzoldt-Linden, Freundschaft: Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie, Opladen 1994.

²² Vgl. Aelredus, Über die geistliche Freundschaft (s. Anm. 17).

²³ Vgl. Steve Stiehler, Männerfreundschaften. Grundlagen und Dynamiken einer vernachlässigten Ressource, Weinheim 2009.

helfers innehat, kann dabei als das kommunikative Modell verstanden werden, indem dieser Prozess der wechselseitigen Offenbarung und Verbesserung stattfinden soll.

Diese Freundschaftspraxis kann aus dem religiösen Kontext in weltliche Kontexte übertragen werden. Sie ist vermutlich – der präzise Nachweis dieser These ist allerdings dem Fachhistoriker zu überlassen – vom Klerus auf das gebildete Bürgertum der Spätaufklärung übergegangen und von diesem Ende des 20. Jahrhunderts zu einer Praxis breiter sozialer Schichten geworden. Wie ist diese These zu verstehen? Symbolische Lebenspfande haben stets Anschluss an die elementaren Lebensrisiken, an die Verwundbarkeiten der sozialen Existenzen eines Ortes und einer Zeit. Das Seelenheil ist die zentrale Sorge eines gläubigen Christen. Anders gelagerte soziale Existenzen haben andere Sorgen. Ihre Selbstoffenbarungspraktiken und die Ziele, die mit ihnen verbunden sind, sind daher auch andere. Zu fragen ist demnach zunächst, welche Verwundbarkeiten es in hoch individualisierten, modernen Industriegesellschaften gibt. Das genaue Profil der Vulnerabilitäten in modernen Wohlstandsgesellschaften ist sicher vielfältig und hängt mit der oft sehr partikulären sozialstrukturellen Position der jeweiligen Person zusammen. Allgemein lässt sich jedoch festhalten, dass sich der Typus der „Normalverwundbarkeit“ in den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts stark verändert hat. Etwas thetisch formuliert: Die Vulnerabilitäten wanderten zunehmend vom Physischen ins Psychische und vom Spirituellen ins Relationale. Nahrungsmittelnot und akute Gefahren für Leib und Leben sind zumindest in den meisten Industrienationen vergleichsweise selten geworden. Das Streben nach religiöser

Vollkommenheit hat nur noch für eine Minderheit einen hohen Stellenwert. Dagegen sind seelische Leiden und Beziehungsprobleme mehr und mehr alltagsprägend geworden. Dies hängt mit einer Reihe von gesellschaftlichen Entwicklungen zusammen, die oft als Individualisierung beschrieben wurden und die ich abstrakt durch folgenden Prozess kennzeichnen würde: Durch die Substitution ideell unkündbarer durch auf Kündigung angelegte Beziehungen. Welche symbolischen Lebenspfande entsprechen dieser Art der Verwundbarkeit? Ein schlagendes Beispiel – sicherlich nicht das einzige, aber in diesem Zusammenhang das offensichtlichste – sind Geheimnisse, die intime oder vertrauliche Dinge berühren und die das Potenzial haben, soziale Beziehungen der Person grundlegend zu erschüttern. Und genau über diese spricht oder schweigt man beredt in intimen Gesprächen, deren Zweck darin besteht, Orientierung in einer stetig changierenden Landschaft von Beziehungen zu gewährleisten.

Der Autor: Dr. Janosch Schobin, geboren 1981 in Göttingen, studierte an der Universität Kassel Soziologie, Mathematik und Hispanistik. Von 2006 bis 2009 war er am Hamburger Institut für Sozialforschung tätig und forschte zum Thema Soziologie der persönlichen Beziehungen. Seit Oktober 2015 leitet er die Nachwuchsforschergruppe „Gamifizierung als soziologisches Problem“ an der Universität Kassel. Wichtigste Publikationen: *Freundschaft und Fürsorge. Bericht über eine Sozialform im Wandel.* Hamburger Edition, 2013; *Sorgende Freunde. Fragen an eine andere Lebensform*, in: *Mittelweg* 36. 20 (2011/1), 24–42; *Sechs Farben und drei Rotationsachsen. Versuch über Verpflichtungen in Freundschaften*, in: *Mittelweg* 36. 17 (2008/3), 17–41.

Johannes Rauchenberger

Sakralarchitektur – Räume zur Feier des Glaubens¹

1 Schatten der Steine

Kirchen haben in unserer gegenwärtigen Kultur ein merkwürdiges Selbstverständnis: Die meisten fühlen sich entleert. Sie sind da. Ortsbilder werden durch sie geprägt. Der Tourismus wirbt vielleicht mit ihnen. Zum Glück, könnte man sagen. Denn die Einkaufszentren an den Rändern unserer Städte haben zwar deutlich mehr Frequenz, aber irgendwie haben wir doch das Gefühl, dass nicht sie es sind, die von uns einmal bleiben sollen. In Graz, der Stadt, aus der ich komme, hat man beispielsweise als Nachnutzung der europäischen Kulturhauptstadt den schwarzen Uhrturm, der den Schatten zum realen Uhrturm bildete, in ein Einkaufszentrum südlich von Graz verlegt. Überdies hatte dieses den Schatten finanziert. Schon mehr als zehn Jahre fristet er so sein lächerliches Dasein. Dabei war der Schatten vom Künstler *Markus Wilfling* nicht nur als schöne Skulptur gedacht, sondern vor allem auch metaphorisch gemeint: Graz mit seinem Schatten der Vergangenheit – dazu gehörte auch einmal das Judenviertel um die Herrengasse, die Pogrome schon im Mittelalter, der Aufbau der „Stadtpfarrkirche zum Heiligen Blut“ im 16. Jahrhundert. Im vorigen Jahrhundert gehörte dazu auch das Niederbrennen der Synagoge in der sog. Reichskristallnacht, und, das muss auch hinzugesagt werden, der Wiederauf-

bau vor rund 15 Jahren auf den Ruinen der alten.

Die wiederaufgebaute Synagoge ist ein reales Zeichen, dass diese Stadt sich auch jüdischer Kultur verdankt. Im Gegensatz zu anderen Städten hat es allerdings meine Heimatstadt Graz nicht geschafft, eine jüdische Gemeinde, die notwendig ist, um regulär einen Synagogengottesdienst abhalten zu können, wiederherzustellen.

Dennoch ist mir bislang niemand begegnet, der die Synagoge in Graz wegen fehlender Gottesdienstbesucher in Frage stellt. Allein insofern sie *ist*, ist sie ein Zeichen für das Judentum, ein Zeichen freilich auch, das den Jüdinnen und Juden von den restlichen Bürgern der Stadt – aktiv oder passiv – angetan wurde. Es waren wenige, die den Wiederaufbau verfolgten, aber diese wenigen haben es geschafft, dass dies geschehen ist.

Von den wenigen muss man reden, wenn wir in unseren Breiten von besuchten Kirchen sprechen, zumindest in den Städten. Zu Ostern ist das nicht der Fall, auch am Palmsonntag nicht, zu Weihnachten am allerwenigsten. Aber im Alltag. Am Sonntag.

Und es dauerte nicht lange – in Holland und im Ruhrgebiet ist das längst der Fall –, dass auch Kirchen sich besonders der Wirtschaftlichkeit unterwerfen (müssen). Sie stehen zunehmend unter starkem Legitimitätsdruck – gerade dann, wenn sie,

¹ Der Text geht auf einen Vortrag des Autors anlässlich der 29. Begegnung in der Linzer Synagoge am 8. Mai 2014 zurück.

wie derzeit in Mitteleuropa, zunehmend leerer werden.

Sie versuchen diesen mitunter mit dem Argument zu entschärfen, dass ihre Substanz und ihr Inventar – und dazu zählen ganz wesentlich Architektur und Bildausstattung – von einem besonderen kulturgeschichtlichen Wert sind. Nur was, wenn sie diesen nicht haben? Dann droht ihnen die Umnutzung oder auch der Abbruch: Kostengründe zählen auch hier, gerade hier. Ökonomische, kulturhistorische oder einfach auch nur musealisierte Denkweisen kommen dennoch nicht umhin, sich mit überzeitlichen Zitaten konfrontieren zu lassen: „Es dürfen nicht nur die Steine reden.“ Das sagte sinngemäß der frühere Papst Benedikt XVI. bei seinem letzten Besuch in Österreich im Jahre 2007 in der Wiener Hofburg. In Österreich reden die Steine zum Glück sehr viel Schönes. Ohne sie kann man dieses Land nicht verstehen, ohne sie wäre selbst Europa um einiges ärmer. Auch wenn wir derzeit gerne seinen Nachfolger zitieren, es hilft nichts, in manchem hatte Benedikt mit seiner europäischen Theologie und seinem europäischen Denken Recht. „Es muss daher ein Anliegen aller sein, nicht zuzulassen, dass eines Tages womöglich nur noch die Steine vom Christentum reden.“²

Appelle wie jene aus des früheren Papstes Mund gehören einer Gegenwart an, die christentumserblich reich ist, die sich womöglich sogar bemüht, dieses wieder als Kulturerbe zu schätzen, zu hüten und zu verstehen, der aber die reale Lebendigkeit abhanden gekommen ist: Die Sorge, die dabei zum Ausdruck kommt, mag

überdeckt sein vom immerhin formulierten grundsätzlichen Zutrauen, dass eben „Steine reden“ können: „Saxa loquuntur!“ sagt ein lateinisches Sprichwort. Man könnte aber auch umgekehrt denken: Wie sähe eine Kirche aus, wenn nur die Menschen redeten? Ich jedenfalls bekomme dabei Gänsehaut. Und es ist auch der Grund, warum ich, wenn ich in die Kirche gehe, immer neben oder hinter einer gotischen Säule sitze. Sie gibt mir etwas Schutz, wenn Liturgie allzusehr der Banalität verfällt. Ich finde jedenfalls im Reden der Steine Trost, oft einen größeren als wenn ich ihn hören muss.

2 Ein breites Nutzungsspektrum

Sakralräume sind, sobald sie auch nur ein wenig historisch werden, fast immer Mehrzeitenräume aus Epochen, Einstellungen, Generationen. Auch die Synagogen waren das mit ihren kostbaren Ausstattungen und Schreinen für die Tora, bevor die Nazis sie niederbrannten. Was beim jeweiligen Nutzer – nennen wir sie ganz zeitgenössisch so – jeweils neu ankommt, sind kollektive Erlebnisse, individuelle Frömmigkeitserfahrungen, ästhetische Rührungen. Diese sind aber auch ganz wesentlich bestimmt von Bildern, die einen Sakralraum konstituieren und strukturieren. Es sind doch Bilder, die das imaginative Gedächtnis einer Religion tragen, selbst wenn diese Bilder nur Ornamente sind. Sie sind auch eng verwandt mit Stimmungen, die sich ins individuelle Gedächtnis einprägen. Diese sind, was die Rezeptionsseite anlangt, not-

² Ansprache Papst Benedikts XVI. am 7. Sept. 2007 in der Wiener Hofburg: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070907_hofburg-wien_ge.html [Abruf: 24.08.2015].

wendig biografisch bedingt. Ob man sie mit Assoziationen wie übel- oder wohlriechend, muffig, kalt, licht, warm, schwer, leicht in Verbindung bringt, ob man sie in Zeiten existenzieller Bedrängnis, intensiv erlebten Lebensglücks eher intim wahrnimmt oder soziale Zusammenkünfte rituell aufwertet, ob man mit ihnen einen Raum der Stille oder einen höchst erdenklicher Musikalität sieht, ob man als Nutzer unbelastet wirkende Jugendliche, betagte Gesichter oder schlicht Touristengruppen zählt – Kirchen haben ein dermaßen breites Nutzungs-, Rezeptions- und Repräsentationsspektrum, dass es schwer ist, einen Idealtypus von dem nachzuzeichnen, was höchstens Kinderzeichnungen und Verkehrsschilder mit dem verbundenen Piktogrammen „Haus und Turm“ gemeinsam haben.

Jedenfalls bildet jenes breite Assoziationsspektrum die Folien, auf denen Gutmenschen, Ätzer, „liturgisch Enttäuschte“³, Fromme, Kranke, Beglückte Hochzeiten, Beerdigungen, Taufen, Weihnachtsmetten, Ostermessen, einfache „Sonntagsgottesdienste“ oder auch bloß touristische Einblicke oder Konzertbesuche wahrnehmen. Der Blick auf die Geschichte gibt ein durchaus sehr differenziertes und verästeltes Bild, wie eine Kirche aussehen könnte, welche Einrichtungsgegenstände sie aufweisen sollte, mit welcher Art von Bildern sie bestückt sein kann, und wo sich diese in einer rechten Weise befinden (sollen). Konfessionsspezifisch ist der Blick längst nicht mehr idealtypisch abzugrenzen, wenngleich das Eigenleben der Bilder, ihrer Bildorte und -träger im katholischen Kultraum traditionell ein viel größeres Spektrum aufweist.

3 Der Sakralraum, die Bilder und das Bilderverbot

Aber gehören zu einer Kirche überhaupt notwendig Bilder dazu? Das unterscheidet die katholische Kirche grundsätzlich vom Judentum, wiewohl man einer Synagoge historisch eine prächtige Ausstattung auch nicht so einfach absprechen kann. Das Verbot, Gott in Bildern darzustellen, hat das Christentum vom Judentum geerbt, und man hat es anfangs und dann immer wieder, in Reformzeiten vor allem, in Erinnerung gerufen. Zuletzt im Bildersturm im Zuge des II. Vatikanischen Konzils. In Wien ging die Katholische Hochschulgemeinde beispielsweise aus der wunderschönen barocken Peterskirche mit ihren Feiern der Sonntagsliturgie in den 1960er-Jahren weg, um in die radikal kahlen Räume in der Jordangasse oder der Eberndorferstraße zu übersiedeln – purer Sichtbeton, Stühle, ein Tisch, ein karges Ambo und ein Kruzifix, sonst nichts: das war die Ausstattung. Aber fünfzig Jahre nach solch radikalen Raumauffassungen – wie etwa die Studierendenkapellen eines Ottokar Uhl, Josef Lackner oder Richard Gratl – sind selbst diese herben Räume historisch. Und heutige junge Menschen, mit ihrer Bildfixierung aufgrund ihrer Handys und Tablets, fühlen sich wie von einem anderen Stern, wenn sie diese Räume betreten. Dennoch ist auch hier festzuhalten: Kirchen und mit ihnen ihre Akteure feiern sich nie nur selbst in der unmittelbaren Gegenwart. Sie nehmen nicht nur ihre eigenen Bilder mit, sondern werden konfrontiert mit den Bildern, die sich Vorfahren vom Heiligen machten: Das ist eine notwendig kreative Spannung von Tradition und Gegenwart.

³ Vgl. *Peter Strasser*, *Die einfachen Dinge des Lebens*, München 2009, 89–99.

Der Bilderreichtum in einer orthodoxen oder katholischen Kirche ist vielfältig, mitunter wirr, meist unsystematisch, ja wuchernd, erregend, aber auch erdrückend. Pausbäckige Heilige, wangenrote Jungfrauen in Goldgewändern, Machtrepräsentationen mit allen erdenklichen Insignien, masochistische Gewaltszenen, die einen zeitgenössischen Horrorfilm kaum unterbieten, kostbar bekleidete Skelette unter den entzückenden Blicken jener Hauptdarsteller, die einen propagandistischen Link in ihr Leben vor der fleischlichen Verwesung bieten, fügen sich keineswegs nur zur ästhetischen Erquickung, sondern können auch eine große Belastung darstellen. Gerade wer in Rom unter die Altäre blickt, bekommt eine merkwürdige Distanz zu dieser Inszenierung des Körpers, die gerade die katholische Kirche mitunter bis zur äußerst denkbaren Entfremdung betreibt. Gerade jetzt – da die Heiligsprechung der beiden letzten Päpste unmittelbar zurückliegt – muss man dies benennen. Noch im Jahre 2000 wurde Johannes XXIII. zu seiner Seligsprechung in einen Glassarg umgebettet, gemeinsam mit seinem damaligen Kollegen, Papst Pius IX., Papst des I. Vaticanums, aber auch Papst des Antimodernismus und der Ausrufung der Unfehlbarkeit des Papstes. Jener ist in S. Lorenzo so zu sehen, der Papst des II. Vaticanums wird im Petersdom seither dementsprechend mit dem Handy fotografiert. Wenigstens das hat man dem sonst in Rom allgegenwärtigen Johannes Paul II. nicht mehr angetan: Es ist eine schlichte Platte am Antependium mit der Aufschrift: „SANCTUS JOANNES PAULUS PP II.“ Reliquien der beiden wurden dennoch dem Papst zum Küssen dargereicht. Warum, fragt sich der kritische Blick, wurde dem

Papst, als er noch lebte, das Blut abgezapft? Vergessen wir nicht: Noch bei der Seligsprechung am 1. Mai 2011 hatte man den Sarg erneut auf den Petersplatz gestellt, aber der Zahn der Zeit hatte dem verzinkten Holz bereits zugesetzt. All das hat man bei der Heiligsprechung nicht mehr gemacht.

Aus bilderkritischer Sicht wäre gegen derartige Inszenierungen viel zu sagen. Der große jüdische Gelehrte George Steiner sagte in der ZEIT vom 16. April 2014: „3000 Heilige! Die Christenheit hat mit Monotheismus nichts zu tun. Ich weiß nicht wie viele Reliquien. Bitte! Das ist Polytheismus der offensichtlichsten Art, da gibt es kein wirkliches Verständnis [für den Monotheismus]. Bevor Juden nicht freiwillig in die Ecclesia eintreten, kann es kein zweites Kommen Christi geben. Wir sind eure Geißeln. Sehr behaglich ist das nicht.“⁴

Weil auch christliche Theologen und Theologinnen um diese Schatten wissen, haben wahrscheinlich Kulturreformen im Christentum stets auch bilderkritisch agiert. In den wesentlichen Bestimmungsmerkmalen einer Kirche kommen Bilder nicht vor. Wohl aber die Menschen.

4 Lebendige Steine auf dem Boden

In ihrer ureigenen Radikalität werden die Nutzer als das eigentliche Bild aufgefasst: *Sie* bilden die Gemeinde, den Leib. Der christliche Sakralraum ist aber darin, selbst wenn man an die Gottesburg der Romanik, die lichtdurchflutenden Kathedralen der Gotik, die Bestrebungen nach Harmonie in der Renaissance, wenn man an die entgrenzenden Architekturen des Barock als „Theatrum Sacrum“ denkt, am Ende auch

⁴ <http://www.zeit.de/2014/17/george-steiner/seite-2> [Abruf: 24.08.2015].

noch von einem dialektischen Unterlaufen getragen. Denn das Christentum, so üppig, so hell, so fest, so dunkel, so bergend seine Kirchen auch sein mögen, hat in seiner Idee, den Körper zu denken, eigentlich einen Drang zur Humilität, zum Niedrigen, zum Profanen, zur Welt selbst, nicht nur als eine Handlungsanweisung, also als eine Ethik, sondern als eine Nobilitierung des Ganz-Unten. Weil das Göttliche selbst Materie, genauer Fleisch wird: Das ist notwendig verbunden mit einer kritischen Haltung gegenüber herkömmlichen Formen der Kultpraxis: Es reicht eine Baracke, ein Tisch, ein Brot und ein Schluck Wein, um das Herrenmahl zu feiern, es reicht ein Raum, um die Bibel zu lesen: Spirituelle Erneuerungsgruppen, meist aus dem freikirchlichen Milieu, machen das gerade in scheinbar spirituellen Wüsten längst. Das Projekt „Raumtausch“ von *Magdalena Kallenberger* und *Dorothea Nold* in Berlin zum Beispiel dokumentiert, wie aus täglichen Bars oder Discos für ein paar Stunden spirituelle Räume zur Feier des Glaubens werden. Die Zielgruppe: Junge Leute. „Nur in der Stadt kannst du rein religiös sein“, so ist ein „Gespräch über Politik und Praktiken religiöser Gemeinschaften in Berlin“⁵ umschrieben, weil etwa die soziale Kontrolle fehle.

So etwas klingt nach Anfang, nach einer Performance, die sich dieser Unmittelbarkeit des Anfangs vergewissert.

Wie begann eigentlich der Sakralraum? Die ersten Christen verabscheuten die damaligen Kultstätten. Ihre Inszenierung verweigerten sie gerade. Sie trafen sich erst in Häusern, um das Herrenmahl zu feiern. Sie lasen in der Schrift. Ihr Vorbild war die Synagoge. Das Lehrhaus war die erste

Wurzel, aus welcher der spätere Sakralraum erwuchs, nicht die konstantinische Basilika. Das erste gefundene Dokument einer christlichen Hauskirche ist im östlichen Syrien, in Dura Europos, gemeinsam mit einer Synagoge entdeckt worden.

Das Versammeln der frühen Gemeinden in Häusern, die Ablehnung der traditionellen Sakralarchitektur in der Konstituierung als neue Religion baut auf einen Bildbegriff auf, der aus lebendigen Steinen (*lapides vivi*) besteht (1 Petr 2,5). Selbst wo es schon reale Bauwerke gibt – das imaginäre Weiterbauen im Sinne einer Gemeindebildung, die Zeiten und Orte entgrenzt, schließt diese Idee der „*lapides vivi*“ ein. Schon der alttestamentliche Tempel wurde nach Esr 5,16 immer noch weitergebaut, selbst als er schon da war. An die lebendigen Steine erinnert man sich verstärkt in Reformzeiten.

5 Andere Codes als Heiligkeit

Naiv wäre es zu glauben, dass es ohne Salomon, später ohne Kyros oder noch später ohne Herodes den Wiederaufbau des Tempels gegeben hätte. Nur: Das Judentum hat aus der Katastrophe der Auslöschung seines Tempels mit der Heiligung der Tora eine Änderung vollzogen. Als die Idee der „lebendigen Steine“ geboren wurde, lagen die Steine eben dieses Tempels herum. Naiv wäre es zu glauben, dass es ohne Kaiser Konstantin – und damit meine ich ohne gezielte Finanzierungsquellen und ohne Strategie – die Geschichte der christlichen Sakralarchitektur gegeben hätte. Sakralräume, ihr Volumen, ihre Größe, ihre

⁵ Jochen Becker / Anne Hufschmid / Stephan Lanz / Oliver Pohlisch Katja Reichard / Erwin Riedmann / Kathrin Wildner, *Faith is the Place. The Urban Cultures of Global Prayers* (metroZones 11), Hamburg 2013, 249–270.

Einwölbungen, ihre Fassaden, ihre von Licht durchfluteten Fenster, ihre Türme haben damit aber auch ganz andere Codes im Schlepptau, als Heiligkeit im Sinne alt- oder neutestamentlicher Gottespräsenz: Es geht dabei um Macht, um Dominanz im Stadtbild. In dieser Hinsicht ist Österreich mit seiner imperialen Sakralarchitektur eine Lehrmeisterin. Heute wird das Phänomen anders debattiert: Nämlich, wenn nun „andere“ auf dem gemeinten Marktplatz ihre Öffentlichkeit beanspruchen: Die Minarettdiskussion war in den letzten Jahren dafür ein gutes Beispiel; der Wettlauf um die Sakralität der Architekturen findet auch anderswo statt: in Zentren der Mobilität wie auf Flughäfen oder auch Bahnhöfen oder am Umschlagplatz für den Konsum.

6 Die biblische Polarität zum Sakralraum: Sesshaftigkeit und Flucht

Auch wenn die christlichen Kirchen im Laufe ihrer 1700-jährigen Geschichte zu den prägendsten Kulturdenkmälern zählen, kämen Christen eigentlich auch ohne sie aus. Aber so leicht kommt der Satz nicht über die Lippen. Denn eine Behauptung und Einwohnung des Heiligen *ohne* Räume, ohne Gestaltung und ohne Ästhetik – also kurz ohne „redende Steine“ – ist rudimentär, verkürzt, engführend, ja ärmlich. Die Polarität aber bleibt:

Und sie findet ihren bleibenden korrigierenden Stachel in der Bibel: *„Du willst mir ein Haus bauen, damit ich darin wohne? Seit dem Tag, als ich die Israeliten aus Ägypten heraufgeführt habe, habe ich bis heute nie in einem Haus gewohnt, ...“*, lässt Gott über den Propheten Natan dem König David ausrichten, als er die Pläne für den

Tempel hegt (2 Sam 7,5b–6). Die Groß-erzählung des Gottes der Bibel ist nicht seine Einwohnung im prächtigen Tempel Salomos, sondern jene des Auszugs aus der Knechtschaft. Dabei ist kein Platz für Prunk und Sesshaftigkeit. Die Feuersäule, das Manna, die Rückenansicht Gottes, seine Präsenz im Säuseln des Windes sind die tragenden Bilder. Und dennoch: Der Tempel wurde gebaut, er wurde zerstört und er wurde nach der Katastrophe des babylonischen Exils wiederaufgebaut. Er wurde von Herodes noch größer gebaut und von Titus endgültig zerstört. Seither hat sich das Judentum innerlich umgebaut: Es lebte ohne Tempel, es hatte nur das Gesetz und seine Interpretation.

Die Sesshaftigkeit, das Bemühen um Schönheit, der steigende Prunk ist der eine Pol, der Aufbruch, die Hast, die Flucht und das Versprechen, dass gerade dort Gott anwesend ist, der andere Pol: Beide verbindet eigentlich das Judentum und das Christentum mit der je eigenen Idee, einen Ort für Gott zu errichten. Es ist eine merkwürdige Dialektik, die in die Idee, Gott einen Raum errichten zu wollen, eingeschrieben ist: Beansprucht das Heilige das Sacrum für sich, zur Anbetung, zur Ehrfurcht, zum Lobpreis – oder ist das Heilige, wie es im christlichen Gottesbegriff durchscheint – zur Heiligung des Profanen, des Verwerflichen, des Geschändeten, des Entrechteten da?

7 Ruhestörung

Es ist in der Gegenwart auch immer wieder die Kunst, wie manches ins rechte oder ins korrigierende Licht rückt: „Für mich ist es eine Art System der emotionalen Belohnung, an das ich denke, wenn ich darauf bestehe, dass der schlafende Obdachlose

im Mailänder Dom mehr Anrecht auf diesen Ort hat als der Papst“⁶, sagte der albanische Künstler *Anri Sala* in einem Interview mit dem Direktor der Kunsthalle in Wien, Gerald Matt, über seine Videoarbeit „Uomoduomo“ (2001), die bereits in wichtigen Ausstellungen zum Themenfeld Kunst und Kirche ausgestellt war. Er hatte mit der Kamera einen schlafenden Obdachlosen auf einer Kirchenbank im Mailänder Dom aufgezeichnet. Immer wieder, ganz langsam, sinkt der Alte in sich zusammen und richtet sich abrupt auf. Die Umstände dieser Situation sind ungeklärt. In religiöser Vertiefung, im Schlafzustand oder um die eigene Existenz kämpfend.

„Mehr Anrecht auf den Platz als der Papst.“ „Für mich ist das eine Art emotionale Belohnung.“ Der Künstler hat darin auf eine sehr sensible Weise etwas von dem getroffen, was eine christliche Stätte des Heiligen vor allem auch ist: Ein Asylort für Bedrängte, Arme, in Not Geratene, nicht bloß ein Ort der feierlichen Inszenierung im Stil einer byzantinischen Herrscherakklamation. Die Flüchtlinge, die in der Wiener Votivkirche Asyl fanden, sind allen noch in Erinnerung. Sie sorgten für eine emotional geführte gesellschaftspolitische Debatte um das Bleiberecht von Flüchtlingen. Medial wurde die brennende Angelegenheit plötzlich mit dem Wasser gelöscht, als sie in der Anklage auf vermeintliche Schlepperei endete. Doch hatte der Prozess eine dramatische Wende bekommen:⁷ Prozessunterbrechung wegen mangelnder Genauigkeit in den Übersetzungen – auch im Wort „Schlepperei“: Die Polizei hätte den Übersetzern womöglich Anweisungen gegeben, wie zu übersetzen sei. Womöglich gab es Anweisungen für

diesen Nachhilfeunterricht. In der Fastenzeit 2014 wurde vor dem Dom St. Jakob in Innsbruck die diesjährige Installation zur Fastenzeit vom Innsbrucker Künstler Anton Christian zerstört, die ein zerschlissenes Boot, das als Mahnmal für die vielen tragischen Flüchtlings-Schicksale vor der italienischen Insel Lampedusa während der Fastenzeit gedacht war, zeigte. Das Boot – vom Künstler in Italien gesucht und gefunden – sprach eine deutliche Sprache: „Zerschellt an den Klippen eines christlichen Europas“, so Anton Christian, sei das Boot ein Mahnmal zur Erinnerung an die Flüchtlinge, deren Hoffnungen im tosenden Meer vor Lampedusa untergehen. Es lag wenige Tage nach der Eröffnung völlig zerstört und zerteilt in drei Stücken auf dem Domplatz. Das sind öffentliche Debatten, die von Sakralräumen ausgehen, weil diese hochsymbolische Orte sind.

In seinem Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ sagt der *jetzige* Papst: „Es ist unerlässlich, neuen Formen von Armut und Hinfälligkeit – den Obdachlosen, den Drogenabhängigen, den Flüchtlingen, den eingeborenen Bevölkerungen, den immer mehr vereinsamten und verlassen alten Menschen usw. – unsere Aufmerksamkeit zu widmen. Wir sind berufen, in ihnen den leidenden Christus zu erkennen und ihm nahe zu sein, auch wenn uns das augenscheinlich keine greifbaren und unmittelbaren Vorteile bringt. Die Migranten stellen für mich eine besondere Herausforderung dar, weil ich Hirte einer Kirche ohne Grenzen bin, die sich als Mutter aller fühlt [...] Wie schön sind die Städte, die das krankhafte Misstrauen überwinden, die anderen mit ihrer Verschiedenheit eingliedern und aus dieser Integration einen

⁶ Christa Benzer, Anri Sala, Kunsthalle Wien, 28.3.2003 – 15.6.2003 in: Springerin 2/03.

⁷ Vgl. „Der Standard“ vom 7. Mai 2014; „Die Presse“ vom 7. Mai 2014.

Entwicklungsfaktor machen! Wie schön sind die Städte, die auch in ihrer architektonischen Planung reich sind an Räumen, die verbinden, in Beziehung setzen und die Anerkennung des anderen begünstigen!“⁸

Das ist kein Aufruf, Sakralräume zu Asylheimen zu machen, aber eine Korrektur zu einer Schönheit, die sich, scheinbar um Gottes Willen selbst genügt, ist es doch. Die Vorstellung, dass eine Kirche ein Asylort für Bedrängte ist – und auch der hebräische Tempel war es –, ist jedenfalls noch schöner als das, was man positiv unter einer Atmosphäre der Kirche in Verbindung bringt.

Der Autor: Geb. 1969, Mag. phil. Mag. et Dr. theol., Kurator, Kunsthistoriker, Theo-

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

⁸ Papst Franziskus, Evangelii Gaudium, Nr. 210: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [Abruf 24.08.2015].

Das aktuelle theologische Buch

◆ Hilpert, Konrad / Laux, Bernhard (Hg.): *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie (Theologie kontrovers)*. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. (311) Pb. Euro 16,99 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-451-34192-2.

Ehe und Familie sind in Bewegung gekommen: Klare Formen und Normen früherer Jahrzehnte sind einem breiten Pluralismus gewichen. Das hat unter anderem juristisch zu Veränderungen in westlichen Ländern geführt (wie zuletzt in Irland), und auch die von Papst Franziskus für Herbst 2014 und 2015 einberufene Bischofssynode widmet sich diesem wichtigen, im Wandel befindlichen Thema. Diese Veränderungen – gemeinsam mit der Tatsache, dass Ehe und Familie überwiegend als sehr bedeutsam für das Gelingen von Biografien angesehen wird – nehmen die beiden Herausgeber Konrad Hilpert und Bernhard Laux zum Anlass für ihr Buch. Ziel ist es, „die Konflikte, Herausforderungen und vielfältigen Lebenswirklichkeiten [in Bezug auf Ehe und Familie] ernsthaft wahrzunehmen und verständliche und argumentative Positionen dazu zu entwickeln.“ (16) Da es ihnen explizit nicht darum geht, eine Abhandlung aus einem Guss zu präsentieren, sondern vielmehr verschiedene Meinungen zu Wort kommen zu lassen, wollen sie mit ihrem Sammelband Raum für Diskussion bieten.

Formal gliedert sich das Werk in drei Abschnitte. Im *ersten* wird dem Titel gemäß „Grundlegendes“ in den Blick genommen und damit ein breites Bild entworfen, wobei sich die Artikel verständlicherweise nur auf wichtige Schlaglichter beschränken. Dabei werden zum einen aus säkularer Perspektive die Spannungen zwischen den Idealen Liebe und Partnerschaftlichkeit dargelegt, welche es in Paarbeziehungen auszubalancieren gilt (Koppetsch), sozialetische Auswirkungen auf die Familie durch gesellschaftliche und ökonomische Rahmenbedingungen und -setzungen angesprochen (Laux) und die staatlich-rechtliche Situation für Lebensgemeinschaften sowie der Vergleich zur kirchlichen Ehekonzeption thematisiert (Hahn).

Des Weiteren kommen theologische Disziplinen zu Wort: Neutestamentlich wird ein Blick auf Ehe und Familie im Verständnis von Jesus, Paulus und nachpaulinischer Zeit geworfen (Häfner). Aus der Perspektive der Systematik werden sakramententheologische Überlegungen zur Ehe vorgenommen (Miggelbrink), die Kompetenz der Kirche bei Beziehungen und Lebenspartnerschaften erörtert (Knapp) und das Verständnis von Ehe und Familie sowie die innere Beziehung dieser beiden in evangelischer Sicht diskutiert (Anselm/Dabrock). Aus der Perspektive der christlichen Sozialwissenschaften wird angesprochen, welche lebenspraktische Relevanz moralische Vorschriften der Kirche zu Ehe und Familie haben, welche Gründe dahinterstehen und welche Konsequenzen sich daraus ergeben (Heimbach-Steins).

Die Artikel dieses Abschnittes bieten dem Leser wenig Überraschendes, vielmehr solide Grundlegendes – was entsprechend der Überschrift auch ihre Aufgabe ist. Nur in seltenen Fällen werden direkte Brücken zu aktuellen Themen geschlagen. Auch wenn diese nicht in extenso hätten diskutiert werden können, so wären solche Anknüpfungsstellen – entsprechend dem Anspruch des Buches, dem Diskurs über Ehe und Familie Raum zu geben – dennoch sehr wünschenswert gewesen. Ausnahmen bilden dabei die Artikel von Anselm/Dabrock und vor allem jener von Heimbach-Steins. Letztere präsentiert sieben sehr interessante Thesen und bildet mit ihrem Fokus auf aktuelle Wahrnehmungen zur kirchlichen Lehre über Ehe und Familie ein gutes Scharnier zum zweiten Teil des Buches.

Der *zweite* Abschnitt geht auf „Aktuelle Herausforderungen“ in der Diskussion um Ehe und Familie ein. Zunächst wird dabei das Verhältnis von nichtehelichen Partnerschaften und Ehe thematisiert, wobei vor allem die moralische Stellung der Ehe im Vordergrund steht (Laux). Danach kommt die Problematik wiederverheirateter Geschiedener in den Blick: Aus moralpsychologischer Perspektive wird die Frage aufgeworfen, ob das Sakrament der Ehe aufgrund der Fehlbarkeit des Menschen nicht auch erlöschen kann und welche Konsequenzen sich daraus ergeben (Müller). Der dritte Artikel präsentiert das Ende von Beziehungen –

durch Scheitern, nicht durch Tod verursacht – als *locus theologicus alienus*, welcher wichtige Einsichten für das Gottesverständnis beinhaltet (Sander). Anschließend wird die Frage diskutiert, für wen das Recht auf Heirat gilt bzw. ob die Ehe auch auf homosexuelle Paare ausgeweitet werden sollte (Hilpert). Ebenso wird das Geschlechterverständnis aus moraltheologischer Perspektive angesprochen (Goertz). Ein Artikel zur Bedeutung und Eingrenzung von verantworteter Elternschaft, insbesondere mit Blick auf die Themenfelder Verhütung und In-vitro-Fertilisation (Hilpert), beschließt den zweiten Abschnitt.

Diese sechs Beiträge bilden dem Aufbau nach das Herzstück des Sammelbandes. Damit sind entsprechende Erwartungen verbunden, welchen die Artikel in Summe gerecht werden. In klarer und deutlicher Sprache präsentiert Goertz das kirchliche Geschlechterverständnis und seine Schwächen sowie den aktuellen Stand der relevanten Genderforschung und die theologische Verortung der daraus resultierenden Implikationen. In ihrem Artikel zu wiederverheirateten Geschiedenen kann Müller mit ihrer konsequenten Argumentation aus der moralpsychologischen Innenperspektive überzeugen. Ähnliches gilt für Sander: In seinem scharf argumentierten Beitrag charakterisiert er das Scheitern von Beziehungen plausibel als *locus theologicus* – wenn auch zugegebenermaßen als einen bisher unbekannten und verstörenden (*alienus*) Ort. Beiden, Müller und Sander, gelingt es damit, die Lebenserfahrung von Menschen theologisch einzuholen. Auch Hilperts Ausführungen zur verantworteten Elternschaft sind klar strukturiert und verständlich vorgebracht. Dass er im Gegensatz zum Thema Verhütung die Kritik an der lehramtlichen Position lediglich implizit anbringt, trübt den positiven Eindruck nur gering.

Dennoch seien auch zwei kritische Anfragen gestattet: Laux streicht in seinem Artikel den moralischen Wert der Ehe hervor. In Betracht der soziologischen Tatsache, dass der Ehe ungebrochen eine hohe Wertschätzung entgegengebracht wird (siehe den Artikel von Koppetsch), wäre die Diskussion über den moralischen Wert nichtehelicher Lebensformen sicherlich spannender gewesen. So dienen nicht-

eheliche Beziehungen Laux lediglich dazu, die Vorzüge der Ehe herauszustreichen, weshalb sie als reine Negativfolie in den Blick kommen. Die Feststellung, dass für manche Menschen nicht-eheliche Beziehungen die bestmögliche Lebensform darstellen und sie daher Wert besitzen, wird durch dieses von Defizienz geprägte Bild konterkariert.

In seinem Artikel zu der Frage, ob die Ehe auch für homosexuelle Paare geöffnet werden sollte, plädiert Hilpert für eine eigene Institution. Als Argument für den speziellen Schutz der Ehe dient ihm der Umstand, dass lediglich die Verbindung von Mann und Frau Nachkommen hervorbringen kann. Dass die Generativität von heterosexuellen Paaren gesellschaftlich bedeutsam und daher institutionell schützenswert ist, steht außer Zweifel. Berücksichtigt man jedoch, „dass Homosexualität fester Bestandteil der Identität bestimmter Individuen ist“ (213) und somit hetero- und homosexuelle Beziehungen nicht in Konkurrenz zueinander stehen, bleibt offen, inwiefern der Schutz der Generativität von heterosexuellen Paaren gefährdet sein soll, wenn auch homosexuelle Paare heiraten dürfen.

Der dritte und letzte Abschnitt ist mit „Unausgeschöpfte Ressourcen“ betitelt. Im ersten Artikel werden dabei die Ehe-, Familien- und Lebensberatung als Artikulationsorgan von Betroffenen und damit zugleich als Wahrnehmungsorgan der Kirche charakterisiert, welches Impulse für die Theologie von Ehe und Familie bietet (Sautermeister). Danach wird ein Blick auf die Familienkatechese geworfen (Biesinger). Mit einem Beitrag über die genuinen Impulse, die der christliche Glaube für Paare und Familien bietet (Fresacher), schließt der dritte Abschnitt und damit auch der Sammelband.

Die Ausführungen von Sautermeister zur Ehe-, Familien- und Lebensberatung enthalten fünf Thesen, welche gerade mit Blick auf die Artikel von Müller und Sander interessant erscheinen. Fresacher und Biesinger können ebenso mit manchem spannenden Impuls aufwarten, erweisen sich jedoch begrifflich etwas unscharf bzw. unstrukturiert.

In formaler Hinsicht weist der Sammelband so manchen Mangel auf: Einerseits werden im Artikel von Heimbach-Steins acht Thesen angekündigt, jedoch nur sieben präsentiert (die

Nummerierung verrät, dass die These Nummer sechs gestrichen wurde). Andererseits findet sich im Artikel zur verantworteten Elternschaft von Hilpert eine Verdopplung in einer Auflistung. Darüber hinaus irritiert es, dass zuerst die Problematik von nach der Scheidung wieder-verheirateten Menschen thematisiert und erst danach die Scheidung selbst diskutiert wird. Diese Fehler wären bei konzentrierter Durchsicht leicht zu vermeiden gewesen. Inhaltlich muss festgehalten werden, dass der erste und die beiden anderen Teile etwas auseinanderfallen. Ein Großteil dessen, was im Teil „Grundlegendes“ angesprochen wird, findet in den anderen beiden Abschnitten keinen Widerhall.

Trotz dieser Kritikpunkte löst der Sammelband von Hilpert und Laux den Anspruch ein, verschiedene Stimmen zur Sprache kommen zu lassen, die Anlass zur Diskussion bieten. Dabei hält insbesondere der zweite Teil inspirierende Anregungen bereit. Zudem kann als Ergebnis dieses Diskurses festgehalten werden, dass die Thematik Gewissen mehrfach angesprochen (siehe die Beiträge von Heimbach-Steins, Müller, Fresacher), in keinem Artikel jedoch ausführlicher diskutiert wird – was gleichzeitig ein Desiderat für die künftige Auseinandersetzung mit Ehe und Familie darstellt.

Linz

Georg Winkler

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

♦ 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.

Bekanntlich ist das *genus litterarium* „Jahrbuch“ eine Publikations- und Informationsform, die eine immense Bandbreite aufweist. Die Dokumentation der alljährlich stattfindenden Salzburger Hochschulwochen verleiht diesem Genus jedenfalls eine markante Akzentsetzung. Thema des vorliegenden Bandes ist der brennende Begriff des „gefährlichen Wissens“ – die Organisatoren haben für dessen Erschließung wieder eine breite, interdisziplinäre Zugangsweise gewählt, einige exemplarisch ausgewählte Beiträge seien hervorgehoben.

Der Philosoph *Ottfried Höffe* spannt in seinem analytisch erhellenden Beitrag einen weiten Bogen vom Wissensbegriff des Aristoteles hin zu Kant und macht angesichts der Explosion digital verfügbaren Wissens heute auf die Gefahr des Freiheitsverlusts des Individuums aufmerksam. Der unabdingliche Datenschutz ist deshalb für Höffe nicht ein technisches, sondern ein kulturelles Problem: „Eine freie Gesellschaft ist darauf angewiesen, dass man nicht ständig beobachtet, sogar ausspioniert wird. Noch wichtiger: ein Individuum ist nur dann frei, wenn es erstens nicht unter Dauerbeobachtung steht und sich zweitens darauf verlassen kann, dass es vielerorts von Beobachtung frei ist, insbesondere frei von der seiner Freiheit doch dienenden Staatsgewalt“ (122) – darum darf eine liberale Demokratie nicht alles wissen, was sie wissen könnte.

Auch der renommierte Philosoph und Mediziner *Günter Rager* widmet sich dem Freiheitsproblem, jedoch unter dem Blickwinkel der Hirnforschung, die weitgehend im naturalistischen Fahrwasser die je nur in der Ersten-Person-Perspektive erfahrbare Freiheit als neu-

ronal erzeugte Illusion qualifizieren will. Rager weist sehr schlüssig diese Sichtweise zurück.

„Gefährliches Wissen“ assoziieren wir meistens mit zwei Bereichen: dem Klima und dem Markt. Auf beiden Schauplätzen haben wir es mit Krisenlagen zu tun, die zu realen Gefahren werden. Der Atmosphärenphysiker *Stephan Bormann* setzt sich in seinem spannenden Referat mit der Vorhersagbarkeit des Klimawandels auseinander und korreliert die Arbeit der Klimaforschung permanent mit dem Leitthema der Hochschulwochen. Das gefährliche Wissen der Klimaforscher verursacht notwendigerweise Konflikte zwischen Wissenschaftlern und den Entscheidungsträgern in Politik und Wirtschaft. Der Literatur- und Kulturwissenschaftler *Joseph Vogl* beleuchtet dagegen in einer scharfsinnigen Analyse die Entwicklung der Finanz- und Staatsschuldenkrise hin zur Krise der politischen Entscheidungsprozesse. Vogl kommt zu einem Ergebnis, das den Eindruck vieler wacher und besorgter ZeitgenossInnen bestätigt: Die komplexen Kriseneskalationen und das ökonomisch-politische Krisenmanagement seit 2008 zeigen, dass die Verflechtung von Ökonomie und Politik einen Grad erreicht hat, welche die Souveränität politischer Entscheidungsträger massiv ausgehöhlt hat: „Mit großem Erfolg ist es den Akteuren der Finanzmärkte gelungen, ihre Risiken in unmittelbare Gefahren für unsere Gesellschaften zu transformieren.“ (233) Diese Souveränität des Marktes sollte uns zu denken und vor allem zu handeln geben.

Der theologische Beitrag von *Johanna Rahner* zeigt in einem breiten theologiegeschichtlichen Bogen die Relevanz des gefährlichen Wissens für den christlichen Glauben auf: als Erinnerung an die Opfer und die Solidarität Gottes mit ihnen – dass diese Sichtweise kirchliches Handeln zu einem „gefährlichen“ Handeln macht, arbeitet Rahner u. a. mit den Kategorien der Politischen Theologie eines J. B. Metz heraus.

Fixer Bestandteil der Hochschulwochen ist inzwischen die Verleihung des Theologischen Preises: Er wurde 2013 *Karl Kardinal Lehmann* zugesprochen. Die Laudatio von *Hans Maier* und die Rede von Lehmann geben einen bewegenden Einblick in das Leben und Wirken dieses herausragenden Theologen und Kirchenmannes.

Alles in allem: Eine lohnenswerte Nachlese dieser bedeutenden Salzburger Veranstaltung!
Linz Franz Gruber

♦ Mitterstieler, Elmar: *Das wunderbare Licht, in dem wir leben. Gleichheit, Würde und Priestertum aller in der Kirche.* Echter Verlag, Würzburg 32015. (160) Pb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-429-03391-0.

Grundgelegt im Neuen Testament und vom Zweiten Vatikanum neu zu Bewusstsein gebracht, hat die Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften dennoch bis heute nicht den Stellenwert, den sie verdient. Eine Theologie des gemeinsamen Priestertums steht aus. Das kurzgefasste, leicht lesbare und höchst lesenswerte Buch von P. Elmar Mitterstieler SJ zeigt die Dringlichkeit der Beschäftigung mit diesem Thema auf und gibt Impulse für die noch zu leistende Reflexion und Diskussion. Zudem ist es eine Einladung an alle Getauften, ihre eigene priesterlich-königliche Würde neu zu entdecken.

In der Einführung wird das Anliegen formuliert, innerkirchliche Ressentiments zwischen „Klerus“ und „Laien“ abzubauen und mehr das Gemeinsame zu suchen als das Trennende. Das gemeinsame Priestertum steht *nicht* in „Konkurrenz zum – unerlässlichen! – Presbyteramt.“ (23) Die Befürchtung, dass eine Stärkung des gemeinsamen Priestertums dem amtlichen Priestertum schaden könnte, ist unbegründet – im Gegenteil: Es kann dadurch seinerseits Stärkung und Bereicherung erfahren. „Mit Freude wäre einem Jahrhundert entgegenzusehen, in dem *alle* Getauften bewusster aus dem einen ihnen *allen* gemeinsamen Priestertum lebten, mit entsprechendem Lebensraum dafür.“ (24)

Ausgehend von der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern und Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie mit Bezugnahme auf aktuelle Ergebnisse der Bibelwissenschaft und Pastoraltheologie wird in den ersten beiden Kapiteln herausgearbeitet, was Priestertum im christlichen Verständnis ist und wie die Taufe „Grundlage und Quelle“ „von allem, was wir als Christen sind und tun“ (46) ist. Dann werden fünf wesentliche Aspekte des Priesterseins näher beleuchtet: Freier Zugang zu Gott (54–66), Selbstgabe (67–82), Vergebung (83–92), Verkünden (93–111) und Vermittlung (112–123). Dabei zeigt Mitterstieler jeweils an verschiedenen Beispielen aus dem Evangelium und dem Alltagsleben, wie Jesus diese priesterlichen Gaben und Aufgaben verstanden und verwirklicht

hat und wie wir sie in seiner Nachfolge verwirklichen können.

Daran schließen sich Überlegungen dazu an, was es im Sinne Jesu bedeutet, Prophet und König zu sein:

Der Prophet oder die Prophetin (wie an mehreren Stellen wird auch hier ausdrücklich auf die Rolle der Frau eingegangen) ist nicht eine Person, die Zukünftiges vorausweist, sondern eine, die „Gegenwärtiges im Geist und im Licht Gottes ansprechen bzw. deuten“ kann, also die „Zeichen der Zeit“ versteht (126).

Das Königtum Jesu ist eines, in dem „Mittel der Gewalt, der Selbstpositionierung, der Ausnutzung und Erniedrigung Schwächerer ... keinen Platz haben“ (130). Unsere Teilnahme an Jesu Königtum hat sich an seinem Wort zu orientieren („Bei euch aber soll es nicht so sein“, vgl. Mk 10,43) und am Bild des Hirten, „dem es um die Herde und ihr Wohl geht“ (131).

Schließlich geht Mitterstieler unter der Überschrift „Der Presbyter im priesterlichen Volk“ noch genauer auf die Beziehung der kirchlichen Amtsträger zum Volk Gottes ein, dessen Teil sie sind. Das „Priestertum des Dienstes“ lebt von dem allen Gläubigen gemeinsamen Priestertum, es ist darin verwurzelt und darauf angewiesen. Die beiden Arten von Priestertum unterscheiden sich in ihrem Wesen, aber *nicht* in ihrer Würde. Es ist unsinnig, sie gegeneinander ausspielen zu wollen. Und von beiden gilt, dass der eigentliche Ort, wo der priesterliche Dienst sich vollzieht und zu bewähren hat, kein anderer ist als der konkret in der menschlichen Gemeinschaft gelebte Alltag.

Bemerkenswert ist, wie es dem Autor gelingt, komplexe Sachverhalte in einer klaren und verständlichen Sprache auszudrücken. Seine Überlegungen verbinden ein hohes theologisches Niveau mit der praktischen Erfahrung eines langgedienten Seelsorgers und dem persönlichen Zeugnis eines Priesters, der sich zuallererst als einfacher Christ versteht.

Wien

Antonia Krainer

♦ 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.

Das leitende Interesse von Veit Neumann, Professor für Pastoraltheologie an der Philoso-

phisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, war, Lust auf das Theologiestudium zu machen. Dies ist meines Erachtens weitgehend gelungen. Die Zufriedenheit der jungen Menschen mit der Wahl des Studiums und die mit Freude angestrebten Berufsziele vermitteln den Eindruck, dass sich ein Theologiestudium – auch heute – auf jeden Fall lohnt.

14 junge TheologInnen, am Ende ihres Studiums oder mit gerade abgeschlossenem Studium, erzählen von ihrer Motivation, Erfahrung und ihren Zukunftshoffnungen mit dem Studium der Theologie. Die Auswahl der AutorInnen erfolgte im räumlichen Umfeld des Herausgebers, war willkürlich und intuitiv: „[...] wer etwas mitzuteilen haben könnte“ (8). Von den 14 TheologInnen sind 10 Frauen und 4 Männer, was als Verweis auf die „Verweiblichung“ der Kirche gedeutet werden kann. Leider schlägt sich dieses Indiz nicht in einer gendgerechte Sprache nieder.

Die Erzählstruktur der TheologInnen ist frei, ein Text ist als fiktives Interview geschrieben, alle anderen haben Prosaform. Die Qualität ist unterschiedlich, auch die Länge variiert sehr. Entstanden 2012/13, enthalten die Texte Antwort auf die Frage, ob ein Theologiestudium sinnvoll und ratsam sei, anders formuliert: Warum heute noch Theologie studieren? Die Antworten sind durchwegs positiv, auch wenn Zweifel, Durststrecken und kritische Anmerkungen ihren Platz haben.

Das Buch ist aufwändig gestaltet. In der Mitte überraschen Comics mit theologischem Insider-Witz. Ein Nachwort vom Augsburger Weihbischof Florian Wörner, ein Register theologischer Begriffe und Kurzbeschreibungen einiger theologischer Fakultäten und Hochschulen – erneut recht willkürlich aus dem Umfeld Neumanns genommen – runden das Buch ab.

Motive für ein Theologiestudium sind (noch immer) die kirchliche Sozialisation in der Kinder- und Jugendarbeit, MinistrantIn sein und Kirche als Gemeinschaft erfahren zu haben. Das Erlebnis Taizé und konkrete Anfragen durch ReligionslehrerInnen, pastorale MitarbeiterInnen oder auch den Pfarrer bzw. deren Vorbildwirkung haben die Entscheidung bei mehreren AutorInnen positiv beeinflusst. Einige sind auch durch die Mitgliedschaft bei Neuen Geistlichen Bewegungen auf die Spur gekommen. Umwege über andere Studien und viel Unsicherheit bei der Entscheidung für das richtige Studium sind bei fast allen AutorInnen nachlesbar.

Die Erfahrungen mit dem Theologiestudium sind vielfältig: zum einen geprägt von einer persönlichen, familiären Uni-Atmosphäre, einem freundschaftlichen, vertrauensvollen Umgang zwischen ProfessorInnen und Studierenden und dem guten, hilfreichen Zusammenhalt untereinander; zum anderen verbunden mit einem hohen Rechtfertigungsdruck nach außen: „Nicht zeitgemäß“, „verstaubt“, „unmodern“, „verrückt“ ... lauten einige der Reaktionen auf die Wahl dieses Studiums. Damit zurechtzukommen fiel den Studierenden nicht immer leicht, stärkte aber ihre Begabung, Rede und Antwort zu stehen (vgl. 1 Petr 3,15).

Einige Punkte ziehen sich als positive Erfahrungswerte durch mehr oder weniger alle Texte: Auslandssemester und Exkursionen vermitteln Horizonterweiterung und ein Gefühl/Verständnis für die Weltkirche; Praktika in den unterschiedlichsten pastoralen, diakonischen und seelsorglichen Einrichtungen generieren Sinn und geben Antwort auf die Frage: Warum studiere ich eigentlich? Auch die je nach Land und Studienrichtung unterschiedlich bezeichneten Ausbildungsbegleitungen (ABZ, Referat für LaientheologInnen, Mentorat ...) werden immer wieder als hilfreich, bestärkend, wegweisend und besonders gastfreundlich hervorgehoben.

Das Studium an sich wird als herausfordernd und grundlegend beschrieben: „[...] dass mich das Studium der Theologie auf mehr vorbereitet als nur auf eine berufliche Laufbahn, mir mehr bietet als nur einen Universitätsabschluss. Das Studium der Theologie gewinnt Einfluss auf das komplette Leben [...]“ (94). Damit einher gehen Glaubenskrisen, Infragestellungen und die Suche nach Antworten auf Lebens-, Glaubens- und Sinnfragen.

Dazwischen tun sich Erkenntnisfenster auf und dann „[...] fließen die verschiedenen Themen der Theologie immer wieder zusammen und bilden einen Sinn, der wiederum den eigenen Horizont entstehen lässt und ihn erweitert“ (120).

Neben Motivation und Erfahrung beantworten die AutorInnen eine dritte große Frage: Wie möchte ich damit meine Zukunft gestalten? Die wenigsten der Theologiestudierenden haben vorab gewusst, was sie beruflich einmal machen wollen. Erst mit der Zeit kristallisieren sich Vorstellungen und Wünsche heraus. Religionsunterricht oder Pastoral überwiegen als Wunschberufsfelder; vereinzelt gibt eine zweite Berufsausbildung die Richtung vor, wie beim

Juristen oder der Journalistin. Deutlich wird, dass Berufsmöglichkeiten in der Kirche wenig bis gar nicht bekannt sind; sogar die kirchlich sozialisierten Theologiestudierenden, diejenigen also, die ehrenamtlich viel mit kirchlichem Personal zu tun haben, brauchten oft lange, bis sie daraus ein eigenes Berufsziel ableiten konnten. Ist die Entscheidung fürs Erste gefallen, überwiegen Zuversicht und Freude den richtigen Beruf gewählt zu haben.

Interessant wäre es, diese 14 Theologiestudierenden in zehn oder fünfzehn Jahren um eine weitere Stellungnahme zu ersuchen: Wie sehen sie jetzt das Theologiestudium und ihre Berufswahl, wie zufrieden oder unzufrieden sind sie mit ihrer einstigen Entscheidung?

Für das Buch sehe ich zwei verschiedene Zielgruppen. Zum einen all die jungen Menschen, die auf der Suche nach dem für sie richtigen Studium sind und dabei auch mit dem Gedanken spielen, Theologie zu studieren. Sie erhalten Auskunft und Orientierung, können vom persönlichen Erfahrungsschatz anderer profitieren. Die zweite Gruppe sind all jene Menschen, die sich mit den für die Kirche(n) brennenden Fragen beschäftigen:

Wie motiviere ich junge Menschen für ein Theologiestudium? Was macht ein Theologiestudium attraktiv und lohnend? Wie gelingt es, die vielfältigen kirchlichen Berufsmöglichkeiten ins Gespräch zu bringen? Darauf gibt es keine einfachen Antworten, aber die Statements der TheologInnen zeigen Richtungen an und weisen Wege. Sie zu studieren lohnt sich.

Linz

Maria Eichinger

BIBELWISSENSCHAFT

♦ 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.

Jeder und jede greift gerne auf die sog. „Einleitungen“ zurück, welche umfassend in die Text-

welten des AT und deren Hintergründe einführen. Im deutschsprachigen Raum haben für diesen Zweck u. a. E. Zenger / C. Frevel (8. Aufl. 2012) und J.C. Geertz (Grundinformation, 4. Aufl. 2010) umfangreiche Werke vorgelegt. Mit dem besprochenen Buch weiten sich nun die Informationsmöglichkeiten. Die vorliegende Übersetzung aus dem Französischen der 2. Auflage von 2009 bietet eine willkommene Bereicherung auf diesem Gebiet. Nunmehr sind die Perspektiven von 22 französischsprachigen Forschenden (nur eine Frau – was die Hg. auch beklagen) leichter zugänglich. Die Namen lesen sich wie das *Who-Is-Who* der atl. Bibelwissenschaft aller Konfessionen in der Schweiz und Frankreich (siehe pdf des Inhaltsverzeichnisses auf der Verlagsseite).

Das Buch versteht sich als historische Einleitung, die sowohl den Diskussionstand der wiss. Forschung als auch die Expertise der Verfassenenden selbst wiedergibt. Die Darstellungen der einzelnen Bücher folgen dem Schema: Aufbau und Inhalt (synchron), Ursprung und Entstehung (diachron), wichtige und prägende Themen und Fragen, sowie Literaturangaben zur Orientierung, welche z. T. nur sehr leicht an das dt. Publikum angepasst wurden. Der Umfang der Darstellungen fällt unterschiedlich aus, weshalb auch kleinere Bücher z. T. relativ viel Platz einnehmen können (vgl. Jer und Hos). Die Anordnung der Bücher erfolgt nach dem hebräischen Kanon (Pentateuch, Propheten, Schriften). Ergänzt werden die deuterokanonischen und pseudepigraphischen Schriften. Im Buch finden sich Textübersichten, Tabellen, Karten sowie Darstellungen antiken Bildmaterials. Ein Glossar wichtiger Fachtermini sowie eine recht umfangreiches Register (auch teilweise griech. und hebr.) am Ende stellen wichtige Hilfsmittel dar.

Welches sind nun die Besonderheiten „dieser“ Einleitung? Zum Pentateuch finden sich nicht nur Kapitel zu Entstehung (Forschungsgeschichte und aktuelle Debatte; Römer und Nihan) und den Gesetzen, sondern auch zu den einzelnen Büchern, was mittlerweile beinahe als (positives) Alleinstellungsmerkmal gelten kann. Zu Gen werden sogar drei Abschnitte zur Urgeschichte (1–11 Uehlinger), Erzeltern Geschichten (12–36 de Pury) und dem „Josef-Roman“ (37–50) geboten. Die Behandlung der deuterokanonischen Bücher gehört – Gott sei Dank – mittlerweile zum Standard von atl. Einleitungen. Hier werden eigene Ab-

schnitte für das griechische Esterbuch und das griechische Danielbuch reserviert. Das große Plus und Novum gegenüber bisherigen Einleitungen stellt aber ein eigener Abschnitt zu den pseudepigraphischen Schriften dar, in dem sich höchst brauchbare Übersichten zu 3–4 Makk, 3–4 Esra, dem Jubiläenbuch, Henoch und den Testamenten der zwölf Patriarchen finden. Zu nennen ist hier auch der eigene Abschnitt über jüdische Apokalypsen (Nihan) im Kontext des Danielbuches.

Die mühevolle Arbeit der einzelnen Bearbeiter kann hier im Detail nicht genug wertschätzend gewürdigt als auch teilweise durchaus kritisch nachgezeichnet werden. Den Herausgebern muss man zu dem Programm gratulieren und den Initiatoren und ProtagonistInnen des Übersetzungsprojektes ist zu danken! Die einzelnen Beiträge haben ihre je eigenen Qualitäten und Vorzüge. Immer wieder kann man sich von durchaus erfrischenden Sichtweisen überraschen lassen, welche im deutschsprachigen Diskurs oft nicht wahrgenommen werden. Da viele der Autoren für ihre Bereiche anerkannte Experten sind, kann man hier eine fundierte und komprimierte Positionsbeschreibung finden (u. a. Römer: Pentateuch, Dtn und Deuteronomist. Geschichtswerk; Uehlinger: Gen, Hld, Klg; Schenker: Textgeschichte, Lev; Nihan: Pentateuch, Ez). Für Interessierte ist somit die vorliegende Einleitung ein weiteres hilfreiches Instrument in der Erarbeitung von Zugängen zu den Texten und ihren Geschichten, wohl gerade auch im Gespräch mit anderen Werken dieser Klasse. Um es tatsächlich zu einem Studienbuch für Studierende zu machen, wären eine moderatere Preisgestaltung sowie eine Überarbeitung des Kartenmaterials sicherlich von Vorteil.

Linz

Werner Urbanz

BIOGRAFIE

♦ 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.

Zu Leben und Werk Thomas' von Aquin liegen zahlreiche auch wesentlich umfangreichere Dar-

stellungen vor, trotzdem kann Piepers hiermit neuveröffentlichte Einführung von 1958 zu den gehaltvollsten und lehrreichsten gerechnet werden. Hierbei wird trotz der Entstehung als Universitätsvorlesung nicht ein philosophisches oder theologisches Fachpublikum bedient, sondern eine werkbiografische Monographie geliefert, die ihren Gegenstand in einem Maß narrativ-historisch einzubetten weiß, dass sich trotz des schmalen Umfangs eine wahre Fundgrube philosophie- und kulturgeschichtlichen Wissens auftut. Die meisten der zwölf Kapitel sind für sich als Miniaturen lesbar, etwa zur Geschichte des Dominikanerordens, den Ursprüngen der Universität oder dem mittelalterlichen Latein, aber auch zum grundsätzlichen Verhältnis von Philosophie und Theologie (147–159).

Pieper rechtfertigt wohl die Sonderstellung von Thomas' Denken für die Kirche (26), grenzt es aber deutlich von seiner neuscholastischen Verengung ab und deutet es aus seinem Kern im Hinblick auf die geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Moderne, um diese nicht in Gegensatz zur Tradition kommen zu lassen: „Mit dem Richtbild einer theologisch gegründeten Weltlichkeit einerseits und einer weltoffenen Theologie andererseits ist das Prinzip formuliert, das [...] die geistige Struktur des christlichen Abendlandes bestimmt.“ (133) Gerade die Verbindung von Bibel und Aristoteles bzw. Offenbarung und Weltkenntnis also ist für Pieper das prägende Merkmal der abendländischen Kultur, die sich in der Zeit Thomas' zu einer ersten und letzten Sicherheit und Einheit vor der nominalistischen Revolution findet (vgl. 119 ff.).

Dahinter gibt es kein Zurück, aber vielleicht lässt sich in diesem Sinn die Einschätzung des Thomismus als zeitlose Philosophie der Kirche zumindest angesichts seiner Bedeutung für die Möglichkeit der notwendigen Verbindung des christlichen Glaubens mit der europäischen Tradition verstehen, worin er trotzdem schon von seinem eigenen Anspruch her je neu zu entdecken wäre, und die Frage anschließt, wer an solchem Werk heute arbeiten könnte wie Josef Pieper in seiner Zeit. Vielleicht lässt sich gar der unter den Händen des Sozialwissenschaftlers Pieper beweglich gewordene, aus seinen gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen heraus in andere Zusammenhänge hinein lesbar gewordene Thomismus als ein Weg zu einer theologischen Hermeneutik der gegenwärtigen Gesellschaft im Licht der Philosophia

perennis wie im Horizont des offenbaren Heils betrachten? Das wäre sehr viel!

Vor allem aber stellt das vorliegende Werk eine gute – und auch gut zu lesende – Einführung in eine Gestalt christlich-abendländischen Denkens dar und bietet zahlreiche Anreize zu dessen Aktualisierung. Im Sommer soll bei Topos vom selben Autor „Philosophen und Theologen im Mittelalter“ (offenbar als Neuauflage von „Scholastik“, 1960) erscheinen, das jedenfalls eine gute Ergänzung zum vorliegenden Werk darstellen dürfte. Zu wünschen wäre vielleicht noch, dem Leser auch Piepers Arbeiten zum „existenzialphilosophischen“ Kern der thomanischen Metaphysik erneut zugänglich zu machen, der im vorliegenden Werk nur gestreift werden konnte (136–142).

Linz

Josef Kern

♦ Stülmeyer, Barbara / Stülmeyer, Ludger: Bernhard Lichtenberg. Ich werde meinem Gewissen folgen (topos taschenbücher 835). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (138; 11 s/w Abb.) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0835-7.

Hermann Rauschnig, ein Politiker und Mitglied der NSDAP, aus der er später austrat, veröffentlichte ein Buch mit dem Titel „Gespräche mit Hitler“. Bei einem dieser Gespräche soll der „Führer“ gesagt haben: „Man ist entweder Christ oder Deutscher. Beides kann man nicht sein“ (115). Mag das Werk Rauschnigs historisch auch nicht ganz zuverlässig sein (114), der Sache nach trifft die zitierte Stelle genau zu und erklärt die Christenverfolgungen im Dritten Reich.

Ein Opfer des Nationalsozialismus war Bernhard Lichtenberg, der am 3. Dezember 1875 im schlesischen Ohlau, dem heutigen Olawa, als Kind streng katholischer Eltern zur Welt kam. Nach der Reifeprüfung 1895 studierte er Theologie in Innsbruck und Breslau, wo er 1899 zum Priester geweiht wurde.

In seiner Kindheit erlebte er die damals üblichen Spannungen zwischen Protestanten und Katholiken, die in seiner Heimat nur etwa 25 % der Gesamtbevölkerung ausmachten.

Bernhard ging geradlinig seinen Weg. Die 1891 erschienene Sozialenzyklika von Papst Leo XIII. wurde für ihn zum Fundament seiner Lebensführung.

Lichtenberg war weltoffen und reiste viel. Neben seiner Tätigkeit als Kaplan in St. Mauritius bei Berlin studierte er Sozialökonomie mit der Begründung: „Ein unfrommer Priester ist auf dem einen Auge blind, ein unwissender auf dem anderen“ (21).

Sein Verhalten war oft etwas provokant. So trug er z.B. (und das in der NS-Zeit!) auch bei Fahrten in der U-Bahn den Talar, mit der Begründung, dass ja auch jeder Bäcker und jeder Feuerwehrmann seine Uniform trägt (23). Politisch engagierte er sich im Berliner Stadtparlament für das Zentrum.

Gesundheitlich war Lichtenberg diesen Strapazen nicht recht gewachsen. Er war herzkrank und litt an einer Nierenentzündung (38). Im Krankenhaus äußerte er sich einmal: „Es gibt Stunden, in denen auch ein Priester versucht ist zu verzweifeln“ (38). Nicht nur die Zugehörigkeit zur NSDAP, sondern auch die zur kommunistischen oder sozialistischen Partei hielt er für unvereinbar mit den Grundsätzen der katholischen Kirche (45).

Großartig war seine caritative Einstellung. Er gab den Armen so viel, als er nur konnte und unterstützte auch katholische Nichtarier, was von der Gestapo strengstens verboten war (47). Als er gefragt wurde, warum er den klaren Weisungen des Führers Adolf Hitler nicht folge, antwortete er mit dem bemerkenswerten Satz: „Mein Führer ist Christus“ (52).

Am 23. Oktober 1941 wurde Lichtenberg verhaftet und in das Gefängnis Plötzensee eingeliefert, wo er insgesamt 13 Stunden lang zermürbenden Kreuzverhören unterzogen wurde (60). Auf Kompromisse, die ihm nahe gelegt wurden, ließ er sich nicht ein. Daraufhin wurde er in das KZ Dachau eingewiesen, schaffte aber den Weg dorthin nicht mehr. Man brachte ihn in das Krankenhaus Hof bei Bamberg, wo er am 5. November „zufrieden, still und ohne Todeskampf“ starb (69).

Überraschenderweise wurde die Überführung des Verstorbenen nach Berlin gestattet (68). Über 4000 Menschen nahmen am Begräbnis teil (70). Sofort setzte auch eine konfessionsübergreifende Verehrung ein. So sagte z. B. ein evangelischer Christ: „Sie haben heute einen Heiligen begraben“ (71).

Lichtenberg war eine „Lichtgestalt in dunkler Zeit“ (83). Joachim Kardinal Meisner richtete 1983 die Bitte um Seligsprechung (litterae postulatoariae) an Papst Johannes Paul II., der ihn am 23. Juni 1996 neben anderen Märty-

ern der NS-Zeit (so Karl Leisner) im Berliner Olympiastadion seligsprach.

Die Rezension der gut geschriebenen und auch mit einem Gebets- und Liedteil versehenen Biografie Lichtenbergs von Barbara und Ludger Stühlmeyer möchte ich mit der Erinnerung daran abschließen, dass die Verantwortlichen für die israelische Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem Lichtenberg am 28. Mai 2005 wegen seines Einsatzes für verfolgte Juden mit der Auszeichnung „Gerechter unter den Völkern“ geehrt haben (135).

Linz

Rudolf Zinnhobler

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.

Während der im III. Reich begangene Holocaust an 6 Millionen jüdischer Mitbürger aus fast ganz Europa nicht nur bekannt, sondern durch stetes Erinnern an das Unvorstellbare, zu dem der Mensch – allerdings überall und jederzeit – fähig ist, wenn (allgemeingültiges) Recht und Ordnung, Kultur, ja jede bloße Zivilisation mit Füßen getreten werden, im Bewusstsein eines Volkes seinen festen Platz gefunden hat, wissen mit der eher kryptisch anmutenden Bezeichnung „Aktion T4“, benannt nach der Hausadresse „Tiergarten 4“ in Berlin, in dem sich die Planungszentrale befand, (noch, d. h. auch nach und trotz vorliegender einschlägiger Literatur) überwiegend nur die etwas anzufangen, die sich explizit damit beschäftigen, nämlich mit der systematischen Ermordung von mehr als 70.000 überwiegend psychisch Erkrankter oder Behinderter vor allem in den Jahren 1939 bis 1941, deren Leben nach Definition der Nazi-Ideologie als „unwert“, weil unproduktiv, ja als Volksbelastung und -schädigung angesehen wurde. Wie das Unvorstellbare des Holocausts durch die Darstellung von Einzelschicksalen begreiflicher wird, so verknüpft auch der Verfasser seine Schilderung der Entwicklung des Euthanasieprogramms von den theoretischen Grundlagen über die Ideologisierung bis hin zur nicht weni-

ger bestialischen Umsetzung gerade in diesem letzten Schritt mit dem Schicksal eines einzelnen Opfers, seines Großonkels (?) Wilhelm Vellguth (1914–1940), indem er am Beispiel der wenigen bekannten Daten und Fakten des kurzen Lebens die Vorgehensweise der Nazischergen nachzeichnet oder umgekehrt, aus den verschleierte Aktionen der beteiligten Handlanger das Schicksal seines Großonkels zu rekonstruieren sucht. Diese Vorgehensweise bedarf keiner Rechtfertigung, denn auch hier gilt: wird der Name eines einzelnen bekannten Opfers vergessen, geht es nicht nur in der anonymen Masse unter, sondern wird ein weiteres Mal getötet.

Auch wenn die kompakte Darstellung keinen Raum für alle möglichen Aspekte des Themas gab, fällt doch auf, dass der Theologe Vellguth mit keiner Silbe, auch nicht als bloßer Literaturhinweis, die (theoretische) Vorarbeit kath. Theologen (und Bischöfe) auf dem Gebiet der Zwangssterilisation, Asylisierung oder gar Tötung solcher unerwünschter Volksschädlinge schon in der Weimarer Republik erwähnt (hier sei, mit gewissen Einschränkungen, die Arbeit von Ingrid Richter genannt: *Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene*, Paderborn 2001). Die kath. Kirche findet bei Vellguth bzw. im Vorwort des Bischofs von Münster, Felix Genn, nur insoweit Erwähnung, als die öffentliche Predigt von Galens 1941 gegen diese Mordpraxis Proteste auslöste, die Hitler veranlassten, das Programm offiziell einstellen zu lassen (heimlich wurde jedoch weiter gemordet).

Da mehr oder weniger offen immer wieder ähnliche Überlegungen hochkochen, ist es mit der historischen Aufarbeitung, der man möglichst viele Leser wünscht, allein nicht getan; hier muss offensiv der Wert eines jeden Lebens betont werden, an sich und z. B. als Bereicherung. Der Umgang mit Kranken, Behinderten oder sonstwie Benachteiligten ist eine Selbstaussage jeder Gesellschaft. Im Hinblick auf die Ökonomisierung der Problematik gilt sinngemäß nach wie vor eine Aussage von Fritz Tillmann (1874–1953) aus dem Jahre 1936: „Solange ein Volk noch jährlich etwa 6 Milliarden für Alkohol und Tabak ausgeben kann, darf man die Millionen, welche die Pflege der Schwachsinnigen und Geisteskranken erfordert, nicht unerschwinglich nennen“ – von den Folgen dieses Drogenkonsums ganz abgesehen.

Bonn

Norbert M. Borengässer

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Klapczynski, Gregor: *Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900*. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge 2). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013. (472) Kart. Euro 69,90 (D) / Euro 71,90 (A) / CHF 95,00. ISBN 978-3-17-023426-0.

Das hier zu besprechende Buch ist die für die Drucklegung geringfügig überarbeitete Fassung einer Arbeit, die von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster im Sommersemester 2012 als Dissertation angenommen wurde (Gutachter H. Wolf/K. Müller). Der Verfasser beschäftigt sich mit der nicht leichten Frage nach der Kompatibilität von historischer Vernunft und katholischem Glauben, die auch jene nach dem Unterschied zwischen sog. Profan- und Kirchengeschichte umfasst, oder anders gestellt lauten könnte: Wie viel Dogmatik verträgt die Geschichtswissenschaft, um als Kirchengeschichte noch als Wissenschaft zu gelten. Mit dieser Problematik haben sich immer wieder auch die Kirchenhistoriker selber beschäftigt (Schrörs, Ehrhard, Jedin, Iserloh; vgl. auch das Symposium „Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode“: RQ 80 [1985], 1–258). Für seine Problematisierung der Fragestellung wählt der Verfasser das „historische Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900“ (Untertitel), am Vorabend der sog. Modernismuskrise, in der alles Neue, eben Moderne, insbesondere die historisch-kritische Methode in der Exegese, den Verdacht Roms weckte, gegen die Lehre der Kirche gerichtet zu sein, und als Exponenten dieses Denkens die Zeit- und ungefähren Altersgenossen Heinrich Schrörs (1852–1928), „um 1900“ Professor für Kirchengeschichte in Bonn, Albert Ehrhard (1862–1940), Professor für Kirchengeschichte in Wien, und Josef Schnitzer (1859–1939), Professor für Kirchenrecht in Dillingen (später für Dogmengeschichte in München). Schrörs und Ehrhard standen nur zeitweilig unter Modernismusverdacht, wobei die Verdächtigungen gegen Ehrhard 1919 bei seiner Berufung als zweiter Nachfolger Schrörs' nach Bonn nochmals hochzukochen drohten (angeregt durch den Kölner Erzbischof); Schnitzer hingegen ist der einzige verurteilte „Modernist“

von wissenschaftlichem Rang. Im Einleitungskapitel lokalisiert der Verfasser „Katholische Kirchengeschichte – zwischen Theologie und Geschichte“ (11 f.), bietet einen Überblick über die „Geschichtswissenschaft im 19. Jh.“ (12–24), klärt „Historismusbegriffe“ (24–28), fragt nach „Katholischem Historismus“ (28–37) und gibt schließlich Rechenschaft über die Auswahlkriterien für seine Exponenten (37–49): Sie sollten 1. der „historischen Theorie als auch der historiographischen Praxis nach relativ auf der Höhe des wissenschaftlichen Diskurses ihrer Zeit“ stehen, sie sollten 2. „unterschiedliche Richtungen innerhalb der katholischen Theologie [...] etwa eine mehr ‚konservative‘ [Schrörs], eine mehr ‚progressive‘ [Schnitzer] oder eine in der ‚Mitte‘ stehende, vermittelnde Position“ (Ehrhard) repräsentieren, 3. wenigstens unter Modernismusverdacht gestanden haben und 4. sollte die jeweilige Quellenlage „auch den größeren Kontext aufzuarbeiten“ gestatten, „in dem der jeweilige Wissenschaftler wirkte“ (39), wobei der Verfasser für Schrörs erst noch zu belegen hatte, inwieweit dies auf den Bonner Kirchenhistoriker zutraf, da dessen „Streit“ mit dem Kölner Erzbischof um Art und Ort der Theologenausbildung, der durch zwei Veröffentlichungen 1907 (Kirche und Wissenschaft. Zustände an einer kath.-theol. Fakultät. Eine Denkschrift) bzw. 1910 (Gedanken über die zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen) offenbar wurde, bislang nicht als „modernismusverfahrenswürdige“ Angelegenheit betrachtet wurde.

Um dem „Denken“ seiner Protagonisten auf die Spur zu kommen, gibt es über das publizierte Werk hinaus aussagekräftige Quellen, derer sich der Verfasser ausgiebig bedient hat: einmal die Lehrer, die lehren, leiten, beeinflussen, und in deren Fußstapfen sich Schüler meist doch eine Zeitlang wenigstens bewegen, zum anderen der Briefwechsel u.a. mit Kollegen, mit denen man sich austauscht und denen gegenüber man u.U. deutlicher, offener ist. So kann der Verfasser die Entwicklung seiner Repräsentanten teilweise fast minutiös nachzeichnen. Daher ist es schon ein nicht zu unterschätzendes Verdienst des Verfassers, diesen bislang kaum gehobenen Schatz (von Ehrhard allein sollen 14.000! Briefe erhalten sein) zumindest fokussiert auf sein Thema gehoben zu haben.

Die Komplexität des Themas bringt es nun mit sich, dass hier der Fortgang der Arbeit nicht adäquat nachgezeichnet werden kann.

Neuerscheinungen



JÜRGEN BÄRSCH

Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes

Spannende Kultur- und Kirchengeschichte – Jürgen Bärsch bietet einen kompakten Überblick. In kurzen Kapiteln zeigt er die zahlreichen und zum Teil massiven Veränderungen des Gottesdienstes in der Geschichte des Christentums auf. Aus dem Inhalt: Jüdische Wurzeln / Konstantinisches Zeitalter und Spätantike / Mittelalter / Reformation / Barock und Aufklärung / 20. Jahrhundert.

208 S., 6 s/w Abb., kart., ISBN 978-3-7917-2721-9
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook

RUPERT M. SCHEULE (HG.)

Ethik des Lebensbeginns

Ein interkonfessioneller Diskurs

Die verschiedenen Positionen – katholische, orthodoxe, evangelischlandeskirchliche und evangelischfreikirchliche – der Kirchen zu Schwangerschaftsethik und Embryonenschutz: spannende Allianzen und Konfrontationen. Mit Beiträgen von Christoph Raedel, Eberhard Schockenhoff, Militadis Vantsos, Friedemann Voigt und Markus Lersch.

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2666-3
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Der ‚problemorientierte Durchgang‘ durch die Biografien „dreier Theologen mit ausgeprägtem historischen Diskurswillen, sollte [...] das Verhältnis von katholischem Glauben und historischer Vernunft, von Theologie und moderner Historie“ thematisieren, aufzeigen, dass Schrörs (51–141), Ehrhard (143–269) und (der junge) Schnitzer (271–375) sich wie ein Großteil der damaligen kath. Kirchenhistoriker „mit auffallender Leichtigkeit in die Realität des nachvaterkanisch-wilhelminischen Zeitalters“ einfügten (377). Umso spannender wird es, insbesondere bei Schrörs, dem Verfasser auf den Wegen zu folgen, die seine Protagonisten außerhalb des durch die Päpste (Leo XIII. u. Pius X.) gesteckten Rahmens, innerhalb dessen Wissenschaft betrieben werden „durfte“, führten und in Verdächtigung oder Verurteilung mündeten.

Die differenzierter vorgetragenen Schlüsse des Verfassers lassen sich kurz wie folgt zusammentragen: Trotz aller Prämissen und Rücksichten bleibt Schrörs letztlich in seinem Geschichtsdenken einer strengkirchlich-katholischen Grundhaltung verhaftet, einem theologischen Konservatismus, anders ausgedrückt, der konstruierte Modernismusverdacht hätte in einem Verfahren, das nicht stattfand, keinen Bestand gehabt. Ehrhard ist ebenso eindeutig Antimoderner, wenngleich in einer „modernen“ Version als Schrörs, insofern er als „Mann des ‚gemäßigten Fortschritts‘“ sich „auf jene Bestandteile von Lehre, Kultus und Disziplin der katholische Kirche als absolute Werturteilsmaßstäbe“ beschränkt, „deren unwandelbarer göttlicher Charakter durch das zuständige Lehramt unzweifelhaft verbürgt war“, also umgekehrt „bescheidenere Absolutheitsansprüche als Schrörs stellen“ wollte (381). Schnitzer hingegen nahm im Rahmen seiner „professionelle[n] Ausbildung für das historische Fach“ ein „eher methodentechnisch-rationales Geschichtsverständnis in sich auf, dessen Vereinbarkeit mit einer pathetisch-emotionalen katholischen Geschichtsreligiosität“ (382) zum Problem wurde, an dessen ihm unlösbaren Gegensätze er letztlich als Modernist endete.

Dem Fazit (377–387) folgt zunächst ein Verzeichnis der ungedruckten Quellen (389–393), enthaltend vor allem Hinweise auf die wissenschaftlichen Nachlässe von Schrörs (Trier), Ehrhard (Scheyern) und Schnitzer (München), daran schließen sich die Bibliografien der genannten Herren an (Schrörs 393–401, Ehrhard 402–415, Schnitzer 416–433) und ein

allgemeines Verzeichnis gedruckter Quellen und Literatur (433–465; ausgenommen Lexikon-, Zeitungsartikel u. Rezensionen). Ein (Namens-)Register (466–472) erschließt das insgesamt teils spannende Werk, das aber nicht immer leichte Kost ist.

Schade nur, dass der Verfasser bei all seinen Recherchen den Weg in das Archiv der Universität Bonn und das deren Kath.-Theol. Fakultät nicht gefunden hat; immerhin hat der eine Exponent sein gesamtes, der zweite die letzten sieben Jahre eines bewegten Gelehrtenlebens hier verbracht. So sind ihm einige Einzelheiten entgangen, andere von ihm mitgeteilte Informationen wären sicher präziser ausgefallen. Es ist insgesamt zu wenig vom frühen Lebensweg des Heinrich Schrörs bekannt, um dem Stand des Vaters Johann Schrörs (1821–1885) die Bedeutung zuzuschreiben, die er für den Werdegang der Kinder in früheren Zeiten durchaus haben konnte. Da der Rezensent aber (mit Neuß, Schnütgen, Tripfen) zu jenen gehört, die aus frühen Nachrufen auf Heinrich Schrörs die Angabe übernommen haben, der Vater sei „Müller bzw. Mühlenbesitzer“ gewesen (vgl. 51 mit Anm. 1), während seit „Besouw [...]“ stattdessen Seidenweberei als der Beruf angegeben [wird], den er bei der Geburt seines ältesten Sohnes ausübte, für die späteren Jahre der Spezereihandel“, letzteres bestätigt durch die Innsbrucker Universitätsmatrikel, in der „Schrörs selbst seinen Vater [...] als Kolonialwarenhändler bezeichnet“ (ebd.) sei hier darauf eingegangen. Ebenso von Schrörs selbst stammt die Bezeichnung des Vaters als „Kaufmann“, die sich in seinem Eintrag in das Bonner Fakultätsalbum 1872 und in seiner Bonner Exmatrikel (1873) finden. Seidenweber im Krefeld des 19. Jh. waren ganz überwiegend Heim- oder Fabriklohnarbeiter (1. Weberaufstand!), die sich nicht als Kaufleute verstanden und auch nicht als solche angesprochen wurden; ein Spezerei- oder Kolonialwarenhändler kann dann als Kaufmann gelten, wenn es sich um mehr als den Bauchladen eines Hausierers handelt. Die Bezeichnung Kaufmann passt sowohl auf den selbständigen Müller oder Mühlenbesitzer (aufgrund der unumstrittenen bäuerlichen Herkunft der Vorfahren nicht ganz abwegig; Großvater Gerhard Schrörs, † 1843, war Tagelöhner), natürlich auch auf den Händler im größeren Stil (Kauf auf eigene Rechnung). Man wird also am ehesten annehmen dürfen, dass der Vater im Laufe seines Lebens verschiedene Berufe ausüb-

te. Da mit der Exmatrikel auch sein Studienbuch erhalten ist, in dem alle von Schrörs besuchten Veranstaltungen der beiden Bonner Semester ver- und von den Dozenten abgezeichnet sind, wäre der Verfasser auch diesbezüglich nicht auf Mutmaßungen angewiesen gewesen (52 f. mit Anm. 11). Auch die Frage, wer ihm die Priesterweihe in Innsbruck spendete, der Fürstbischof von Brixen oder sein Weihbischof, hätte in Bonn eine Antwort gefunden, da Schrörs den Spender im Album Professorum, in das sich jeder neu berufene Professor eigenhändig mit seiner Biografie einzutragen hatte, namentlich benennt. Einige Ungenauigkeiten hätten sich bei besserer Bonner „Ortskenntnis“ vermeiden lassen: Franz Philipp Kaulen war Professor für Exegese des Alten Testaments, nicht Pastoraltheologe (69), Heinrich Joseph (nicht Joseph Heinrich!) Floß vertrat während des Kulturkampfes die Exegese des Neuen Testaments erst nach dem Tod des Laurenz Max Roth 1877, in die sich dieser bis dahin mit Kaulen geteilt hatte (52); zum Zeitpunkt der Berufung Schrörs' nach Bonn verfügte die dortige Fakultät nicht „lediglich noch über drei römisch-katholische Ordinarien“ (70; eigene Hervorhebung), sondern nach dem Tiefstand mit *einem* das Vaticanum anerkennenden Ordinarius (Floß) *wieder* über drei, da mit den Ernennungen Kaulens (AT) und Simars (D) zu ordentlichen Professoren erste Schritte zur (Wieder-)Herstellung des jetzt röm.-kath. Charakters der Fakultät unternommen worden waren; außerdem berief man 1882 Heinrich Kellner (Sohn des bekannten Pädagogen Lorenz K.) als Nachfolger des verstorbenen Floß, allerdings auf den kirchenhistorischen Lehrstuhl. Die Berufung Schrörs' war also schon der dritte Schritt auf dem Weg zur Normalisierung. Und schließlich war Schrörs im akademischen Jahr 1904/05, nicht 1905/06 (73), Rektor der Universität Bonn (als erster auf dem Boden des I. Vaticanum stehender kath. Theologe). Die negative Beurteilung des Verhältnisses des Kölner Erzbischofs Antonius Fischer zur Bonner Fakultät sieht der Verfasser ganz aus der Perspektive Schrörs', nämlich zu eng und einseitig auf den Streit um die Priesterbildung fokussiert. Sie übersieht, dass Fischer u. a. die Verhandlungen seines Vorgängers Simar in Rom zu einem guten Ende brachte und für die Fakultät endlich das ersehnte Promotionsrecht erlangte, und zwar in der Weise, wie es andere staatliche Fakultäten auch besaßen. Der Streit zwischen Schrörs und dem Erzbischof

hat das überlagert – und Schrörs war bis zu seiner Emeritierung der „starke Mann“ seiner Fakultät (und zugleich ihr „Kreuz“) und bis zu seinem Lebensende deren Geschichtsschreiber und Gedächtnis. Der Wert der Aussage Jedins über die „erstklassige Seminarbibliothek [...], die wenigstens an den katholisch-theologischen Fakultäten nicht ihresgleichen hatte“ (103) als „ein Schrörsches Verdienst“ (ebd.) ist insofern zu relativieren, als Jedin sie nicht aus eigener Anschauung kannte. – Zum Schriftenverzeichnis Schrörs sei angemerkt, dass der unter 1915d verzeichnete Beitrag nicht in der Internationalen Wochen-, sondern in der Internationalen Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik erschien, und zwar ein Jahr früher; das ist insofern von Bedeutung, als sich die dort formulierten „Gedanken eines katholischen Theologen zur gegenwärtigen Lage“ auf das anfängliche Kriegsgeschehen August/Sept. 1914 beziehen und den Auftakt zu einer ganzen Reihe von Arbeiten bildet, mit denen sich Schrörs in der literarischen Fehde zwischen insbesondere frz. und dt. Theologen zu Wort meldet, an deren Ende (zumindest im Hinblick auf selbstständige Schriften) die beiden Bücher des Jahres 1917 stehen: 1917a,b; sie erschienen allerdings in umgekehrter Reihenfolge (aus der Bibliografie geht weiter hervor, wie sehr der *Historiker* Schrörs auch nach dem I. WK noch zum tagesaktuellen Geschehen Stellung nimmt). Ähnliches gilt für Schnitzers Schriften 1910a,b, denn „a“ ist Schnitzers Replik auf eine Kritik Tillmanns an „b“. – Zumindest irreführend ist die Formulierung Seite 37 Anm. 108, das grundlegende Standardwerk Emil Scherers sei eine von Albert Ehrhard als Habilitationsschrift betreute Arbeit: die Fakultät lehnte die Arbeit ab, Scherer wurde nicht habilitiert und die Arbeit erst durch die Kritik der Fakultät zu dem, was sie ist. Auch die Bezeichnung Konrad Martins als „gefeierten späteren Paderborner Erzbischof“ (52) ist falsch: Paderborn wurde erst 1930 Erzbistum.

Bonn

Norbert M. Borengässer

KIRCHENRECHT

♦ Müller, Ludger / Rees, Wilhelm / Krutzler, Martin (Hg.): Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögens-

verwaltung. Schöningh Verlag, Paderborn 2015. (242) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 45,80. ISBN 978-3-506-77971-7.

Der von den katholischen Kirchenrechtlern Ludger Müller, Wilhelm Rees und Martin Krutzler herausgegebene Sammelband stellt die Dokumentation der Kirchenrechtlichen Fachtagung dar, welche am 8. und 9. November 2013 unter dem provokanten Titel *„Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt“* an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, in Kooperation des *Instituts für Kirchenrecht* der Universität Wien mit dem *Institut für praktische Theologie/Fachbereich Kirchenrecht* der Universität Innsbruck, stattfand.

Die Arbeit am Thema unter ausgewählten kirchenrechtlichen, juristischen und theologischen Perspektiven, aus dem Blickwinkel eines Diözesanbischofs sowie aus der Sicht eines Praktikers im Bereich der Österreichischen Kirchenbeitragsstellen, zeichnet der Sammelband in *elf Beiträgen* nach, wobei sieben Beiträge jeweils Hauptvorträge der Tagung dokumentieren, die weiteren vier Beiträge aus der Feder von *Martin Krutzler, Rudolf K. Höfer, Leo Maasburg* und *Ludger Müller* den Sammelband über die Tagungsdiskussionen hinaus noch inhaltlich erweitern und bereichern. Abgerundet wird der Sammelband durch ein *Vorwort der Herausgeber* (7), ein *Verzeichnis der Autoren* (241 f.) sowie einem *Wort des Dankes* an die Unterstützer der Studientagung und der Publikation (243).

Martin Krutzler greift in seiner Hinführung zum Thema die sog. ‚Freiburger Rede‘ Papst Benedikts XVI. aus dem Jahr 2011 auf, um aus verschiedenen theologisch-kirchenrechtlichen Perspektiven Streiflichter auf das *Verhältnis der Kirche zu finanziellen Mitteln im Allgemeinen*, die *Frage der Kirchenfinanzierung durch die Mittel von Kirchensteuer und Kirchenbeitrag im Konkreten* sowie die *Verwendung von kirchlichem Vermögen* zu werfen.

Der Innsbrucker Kirchenrechtler *Wilhelm Rees* widmet sich in seinem umfangreichen Beitrag einlässlich *verschiedenen Aspekten der Kirchenfinanzierung aus Sicht des Kirchenrechts* sowie dem konkreten System der *Kirchenfinanzierung* durch den sog. *Kirchenbeitrag* im Staat Österreich. Auf Vorteile – beispielsweise die Möglichkeit des freien Agierens in der Einhebungspraxis oder die hohe Planungssicherheit des Beitragsaufkommens – sowie Nachteile des Kirchenbeitragsystems – in etwa die hohen kirchlichen Verwaltungskosten des Kirchen-

beitragswesens oder die alleinige Möglichkeit des zivilen Klagewegs bei Zahlungssäumigkeit – eingehend, resümiert Rees, dass seiner Ansicht nach derzeit nicht an einer Abschaffung des Kirchenbeitragsystems in Österreich, sondern vielmehr an einer Verbesserung und Anpassung des bestehenden Systems gearbeitet werden sollte. (58–61)

Den durch die sog. ‚*clausula teutonica*‘ des c. 1263 CIC/83 ermöglichten Kirchenfinanzierungssystemen der *Kirchensteuer in der BRD* und des *Kirchenbeitrags in Österreich*, welche in gewisser Weise als *Halbgeschwister* zu verstehen sind (79), widmet sich der Münchner Kanonist und Rechtshistoriker *P. Stephan Haering OSB* mit Fokussierung auf *Entstehung* und *Entwicklung* dieser beiden Systeme, welche in vielen Punkten große Ähnlichkeiten, in ebenso vielen aber auch große Unterschiede aufweisen. So arbeitet Haering heraus, dass obwohl *beide Systeme vom Staat eingeführt* wurden, die katholische Kirche Deutschlands und Österreichs die beiden Finanzierungssysteme gleichsam ‚adoptiert‘ (87) haben und in beiden Ländern keine gewichtigen Stimmen wahrzunehmen sind, „dass die Kirchensteuer oder der Kirchenbeitrag als Finanzierungsquellen bald abgeschafft werden sollen.“ (87) Ferner gleichen sich Kirchensteuer und Kirchenbeitrag in ihrem *Zwangscharakter als Pflichtabgabe der Gläubigen* als auch in der *Intention ihrer Einführung* durch den Staat: der Entlastung des Staates im Rahmen des Systemwechsels von einer Staatsfinanzierung der Kirche zu einer Mitgliederfinanzierung. Sie unterscheiden sich jedoch hinsichtlich ihrer *Durchsetzungswege* (staatliche Mitwirkung im Fall der Kirchensteuer steht den rein zivilen Rechtsmitteln bei der Einhebung des Kirchenbeitrags gegenüber) und der *Intention ihrer Entstehung* (Schädigungsabsicht des NS-Gesetzgebers bzgl. des Kirchenbeitrags) grundsätzlich.

Der Leiter der Forschungsstelle ‚Recht und Religion‘ an der Universität Dresden, *Arnd Uhle*, gibt in seinem Beitrag (89–130) einen *Überblick über die Formen der Finanzierung von Kirchen und Religionsgesellschaften (KuR) in Europa*, wobei er zu diesem Zweck von den drei Grundtypen einer *mehr oder weniger umfassenden staatlichen Finanzierung von KuR*, einer *Finanzierung durch deren Mitglieder* sowie einer *Eigenfinanzierung der KuR durch Vermögenserträge* ausgeht. Die zehn konkreten Phänotypen von Systemen der Finanzierung der KuR in Europa, welche Uhle aus den ge-

nannten drei Grundtypen ableitet, verortet und bewertet er jeweils anhand eines von ihm zusammengestellten Kriterienkatalogs vor dem Hintergrund des Deutschen Verfassungsstaates, um schlussendlich zu resümieren, dass „aus deutscher Sicht unter den zur Auswahl stehenden verschiedenen Finanzierungsformen die überwiegenden Argumente für das Modell der Kirchensteuer“ (129) sprechen, sowie, dass auf europäischer Ebene eine vergleichbare Analyse der potenziellen Finanzierungssysteme vor dem Hintergrund der jeweiligen staatlichen Verfassungen ein Desiderat darstellt. (130)

Claudio Luterbacher-Maineri, u. a. Diözesanökonom im Bistum St. Gallen, bietet in seinem Beitrag (131–142) unter Verweis „auf die Souveränität der Kantone in der Verhältnisgestaltung der Beziehung von Staat und Kirche“ (141) einen knappen Überblick über die 26 verschiedenen Finanzierungsmodelle der Schweiz mit Schwerpunkt auf der Situation in den Deutschschweizer Kantonen, wobei er ausführlicher auf die konkreten Situationen im Kanton St. Gallen sowie in den Diözesen Chur und Basel zu sprechen kommt und auf das ‚Doppelsystem‘ von einerseits kanonisch-rechtlichen Verfassungsgebilden sowie andererseits öffentlich-rechtlichen Gebietskörperschaften mit den diesem System immanenten Chancen für die kirchliche Finanzwirtschaft hinweist.

Unter dem Titel ‚Der Kirchenbeitrag in der täglichen Praxis‘ stellt Wolfgang Paset, Leiter des Kirchenbeitragsdienstes der ED Wien, den Kirchenbeitrag als Mittel der Teilhabe aller Gläubigen an der pastoralen Sendung der Kirche i.S.d. c. 222 § 1 CIC/1983 dar, welcher sein Dasein jedoch vielmals vor dem Hintergrund der individuell gestellten Frage ‚Was bringt mir das Zahlen des Kirchenbeitrags?‘ zu verteidigen hat. (144) Kirchenbeitragswesen sowie -aufkommen bedingen sich Paset zufolge gegenseitig mit konkret gelebten pastoralen Bestrebungen der Ortskirche und können sich hierbei gleichsam als *Hindernis* (148), *Mittel der Qualitätssicherung* (150) oder *Chance* (151) begegnen, wobei sie idealerweise in einem fruchtbaren Zusammenspiel von Pastoral und Kirchenbeitrag, durch Information und Kooperation koinzidieren. Aus Sicht des Praktikers kann der Kirchenbeitrag durchaus „pastoral verstanden und genutzt werden“ (154), ist hierbei aber als ‚nicht perfekt‘ zu bezeichnen und – wie die Kirche als Heilsgemeinschaft – als *semper reformanda* zu verstehen. (154)

Der Grazer Kirchenhistoriker Rudolf K. Höfer formuliert in seinem Beitrag zum Sammelband ein Plädoyer für die Abschaffung des etablierten österreichischen Kirchenbeitragsystems durch ein System der Teilzweckwidmung der Einkommensteuer, welches in einigen europäischen Ländern bereits in unterschiedlicher Ausgestaltung existiert. Nach einem Überblick über die Einführung des Kirchenbeitragsystems durch den NS-Gesetzgeber im Jahr 1938 sowie dessen sich anschließende Entwicklung in den Nachkriegsjahrzehnten (155–167) zeigt Höfer die Eckpunkte der in den Jahren 1993 bis 2012 immer wieder aufgeflammt Diskussion um eine etwaige Ablösung des Kirchenbeitragsystems auf. (167–169) Unter Verweis auf die Nachteile und Ineffektivitäten des bestehenden Finanzierungssystems (169–175) versucht Höfer zu argumentieren, dass – unter Wegfall der Verpflichtung zur Entrichtung des Kirchenbeitrags sowie einer neuen Form der Kooperation zwischen Kirche und Staat in Fragen des Kulturgüter- und Denkmalschutzes ohne Einführung einer neuen Steuer – die Finanzierung der österreichischen Kirche auf ein zukunftsfähiges Fundament gestellt werden könnte, auf Basis dessen v. a. die Verquickung von Kirchenaustritt und Beitragspflicht gelöst würde.

Leo Maasburg, Nationaldirektor der Päpstlichen Missionswerke ‚Missio‘ in Österreich, illustriert theologische Grundlinien einer *Finanzierung der kirchlichen Sendung durch ein ausgeprägtes Spendenwesen*, und Ludger Müller, Kanonist an der Universität Wien, geht in seinem Beitrag auf *Konsequenzen des vor der staatlichen Autorität erklärten Kirchenaustritts aus kirchenrechtlicher* – hierbei v. a. sanktionsrechtlicher und verfassungsrechtlicher – *Perspektive* ein. Diese beiden Beiträge, wie auch die *kritische Anfrage an das kirchliche Vermögensrecht* des Trierer Kirchenrechtlers Christoph Ohly, welche bei Aussagen der Päpste Benedikt XVI. sowie Franziskus in Richtung einer ‚armen Kirche für die Armen‘ ihren Ausgang nimmt, bereichern den Sammelband um Perspektiven, welche über die konkrete Frage der Finanzierung der (österreichischen) Kirche, welche den Schwerpunkt des Bandes bildet, hinausweisen und zeigen hierbei die Relevanz und Reichweite von Fragen des kirchlichen Vermögensrechts bzw. konkret der Finanzierung der kirchlichen Sendung in ihrem Facettenreichtum auf.

Die Frage der Finanzierung der Kirche steht, wie dies *Bischof Klaus Küng* formuliert,

einerseits vor der Herausforderung, sich von zu starken Abhängigkeiten staatlicher Zugriffe zu liberalisieren (231 u. 236), andererseits aber auch nicht das Lukrieren von Einnahmen als zu zentrales Element der praktischen pastoralen Bemühungen auf das Tapet zu bringen, wie dies beispielsweise im amerikanischen spendenbasierten Finanzierungssystem der Fall ist (236). Das Wahrnehmen dieses Spagats vor dem Hintergrund der Kirchenfinanzierungssysteme im deutschen Sprachraum, mit Schwerpunktsetzung auf der österreichischen Situation, zieht sich gleichsam wie ein roter Faden durch die Beiträge des Sammelbandes. Hierbei formulieren die Beiträge – nach Dafürhalten des Rezensenten zu Recht – die Ansicht, dass derzeit nicht an einer Abschaffung des Kirchenbeitragsystems in Österreich oder des Kirchensteuersystems in der BRD, sondern vielmehr an einer Verbesserung und Anpassung der bestehenden Systeme gearbeitet werden sollte. Die Anstöße von Rudolf Höfer hinsichtlich der Einführung einer Kirchenfinanzierung durch Teilzweckwidmung der Einkommensteuer können aufgrund der daraus resultierenden stärkeren Abhängigkeit von staatlicher Rechtssetzung nicht überzeugen. Die Katholische Kirche Österreichs hat im bestehenden Kirchenbeitragsystem sowohl bei der Beitragsgestaltung und bei der Art und Weise der Einhebung als auch bei der Verwendung des Beitragsaufkommens freie Hand. Die Kirche kann autonom ihren Haushalt gestalten, ohne Einflussnahme oder Aufsicht staatlicher Stellen und Einrichtungen, also – wie dies c. 1254 des CIC/1983 formuliert – *„independentem a civili potestate“*.

Salzburg

Andreas E. Graßmann

MISSIONSWISSENSCHAFT

♦ Bürkle, Horst: Geheimnis der Völker. Schriften zum missionarischen Dialog. EOS Verlag, St. Ottilien 2013. (X, 785) Geb. Euro 69,80 (D) / Euro 71,80 (A) / CHF 95,00. ISBN 978-3-8306-7579-2.

Nach dem Band *Erkennen und Bekennen* (2010) legte der Missions- und Religionswissenschaftler Horst Bürkle eine weitere, überaus umfangreiche Sammlung von 67 Beiträgen vor, die in den Jahren 1962 bis 2012 publiziert wurden. Diese „Schriften zum missionarischen Dialog“ gruppieren sich vor allem um drei Schwer-

punkte: Mission, interreligiöser Dialog und (Verständnis von) Religion. Der Verfasser entwickelt seine Überlegungen im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft, die er kulturpessimistisch interpretiert und kommentiert. Er geht davon aus, dass „die Kirche im Verlauf der Neuzeit unter der Einwirkung von Rationalismus, Aufklärung und säkularer Weltentwürfe – um nur diese drei zu erwähnen – vieles einbüßte, was zur neutestamentlichen und urchristlichen Gestalt christlicher Wahrheit gehört und ihre Ganzheit ausmacht“ (111). Mit harten Worten geißelt der Verfasser etwa den „blutleeren Problemerkult der sog. ‚modernen‘ Theologie“ (256) sowie den „chirurgischen Zugriff entmythologisierender Theologen“ (558) und stellt unter anderem in Afrika „Flurschäden einer emanzipatorischen, aufklärerischen europäischen Halbbildung“ (247, ebenso 704) fest. „Aufklärung“ wird durchgängig als Problemtitel verwendet – gewissermaßen als säkularisierendes Potenzial, dem sich die Theologie unkritisch ausliefern: „How much disregard do we find in a so-called ‚enlightened‘ theological way of thinking in regard to religious phenomena which do not seem to fit into a modern scientific framework!“ (56), so der Verfasser in einem der drei auf Englisch publizierten Texte. Diese Kritik an „aufklärerischer Theologie“, die dem ansonsten vornehmen Stil des Buches eine unerwartet polemische Note verleiht, ist keine Nebensache; sie lässt ein offenbar zentrales Anliegen des Verfassers deutlich werden: die Behauptung, dass die moderne europäische Theologie weder der Suche des Menschen nach „Beheimatung“ (207) noch dem Anspruch des Religiösen gerecht werden könne. Im Licht dieses wohl entscheidenden (Vor-)Urteils sind, wie gesagt, die Überlegungen des Verfassers zu (1) Mission, (2) interreligiösem Dialog und (3) Religion zu verstehen.

Der Verfasser forderte nicht nur eine „full integration of the study of mission and religions in the curriculum of the study of theology“ (28), sondern zeigt auch den Stellenwert von Mission in der „einen Welt“ auf: „Gerade in der sich wandelnden globalen Entwicklung ist volle Partnerschaft in gegenseitigem Nehmen und Geben auch für die regionalen Theologien angezeigt“ (106). Dieser Gedanke weltkirchlicher und theologischer Reziprozität zieht sich durch alle Beiträge und entspringt der Überzeugung des Verfassers, „dass dem Christentum

von Hause aus eine ‚Interkulturalität‘ eigen ist“ (476). Nicht zuletzt – und das ist einer der zentralsten theologischen Gedanken dieses Buches – macht „Mission“ grundsätzlich darauf aufmerksam, „dass der grenzüberschreitende Auftrag des Boten des Evangeliums gar nicht anders als ‚von außen, eben von ihm als dem ‚Fremden‘ wahrgenommen werden konnte“ (508). Die Weitergabe des Evangeliums bedeutet eben nicht Bestätigung eigener „Identität“, sondern Beanspruchung durch „Fremdes“ – und zwar auch für Europa (so der Verfasser in seiner Auseinandersetzung mit Kritik an der von Europa ausgehenden Mission, vgl. 198).

(2) Der Thematik des interreligiösen Dialogs nähert sich der Verfasser vorsichtig, wobei im Speziellen die „in religions-philosophischen Laboren entwickelten Pluralismus- und ‚Dialog-an-sich‘-Theorien“ (102), der „billig gewordene Gefälligkeitsdialog“ (239) sowie die Auswirkungen einer „missverstandenen nachkonziliaren Dialog-Euphorie“ (470) seine kritische Aufmerksamkeit erregen. In den Beiträgen sind gewisse Schwankungen erkennbar: von der eindeutigen „Anerkenntnis bestimmter Frömmigkeitshaltungen und Werte in den Religionen“ (390), die der Verfasser in seiner Auseinandersetzung mit dem „Modell ‚Assisi 1986‘“ (384) ausspricht, bis hin zur These, die Gebete, die Johannes Paul II. und die Vertreter der Religionen in Assisi gesprochen hatten, als „Notschrei“ zu bezeichnen: „Sie sind Zeichen in einer außerordentlichen Situation, jedenfalls nicht der Normalfall“ (480). In diesem Zusammenhang wiederholt der Verfasser seine Kritik an der Vorstellung einer „mystischen Gemeinsamkeit“ aller Religionen (vgl. 683) bzw. an einer „Religion in den Religionen“ (391), die er bereits in *Erkennen und Bekennen* deutlich äußerte. Dass die Position der Pluralistischen Theologie der Religionen von daher für den Verfasser ein absolutes *no go* darstellt, liegt auf der Hand (vgl. 683).

(3) „Religion“ wird in den vorliegenden Aufsätzen fraglos von einem religionsphänomenologischen Paradigma her interpretiert; sie ist im Wesentlichen „die Erfahrung des Heiligen“ (319). Auch in einigen religionsethnologischen Beiträgen werden andere religionswissenschaftliche Positionen nicht ernsthaft in Erwägung gezogen – was angesichts der ungeheuer vielfältigen und kontroversen Theoriediskussion seit mehreren Jahrzehnten einigermaßen überrascht. Interessant ist die eindeutige Festlegung,

dass das Christentum „Religion“ sei (vgl. 382). In deutlicher Abgrenzung zur dialektischen Theologie betont der Verfasser die Wichtigkeit der „Bezugspunkte und Verweisorte“ (389) im Gespräch des Christentums mit anderen Religionen. An dieser Stelle eröffnet der Verfasser eine ungemein spannende Möglichkeit eines kritischen interreligiösen Dialogs bzw. einer religionswissenschaftlichen Außenperspektive auf das Christentum, vergibt diese Chance allerdings gleich wieder und geht zur Kritik an einer (Selbst-)Säkularisierung von Theologie über (vgl. 389).

Was – wie bereits in *Erkennen und Bekennen* – auffällt, ist die kompromisslose Kritik an jeglicher Form politischer Theologie, die einer „ideologieschwangeren [...] Epoche“ (36) entspringe, „einseitig auf Tagesaktualitäten“ (283) ausgerichtet sei und als „politische Befreiungs-ideologie [...] die umfassende Geltung der *libertas Christiana* auf die Ebene durchsetzbarer Interessenlagen“ (398) reduziere; durch das „Konzept einer politischen Aufstandsbewegung“ sei die Theologie der Befreiung schlussendlich ein markantes Beispiel für einen „Weg ins Abseits“ (572). An diesen Formulierungen irritiert nicht bloß, dass kein einziger Beleg aus befreiungstheologischer Primärliteratur angeführt wird, sondern viel mehr noch, dass die Attacken gegen Ansätze Politischer Theologie in keinem *inhaltlichen* Zusammenhang mit den Überlegungen stehen, in deren Kontext sie geäußert wurden; sie erscheinen wie Einsprengsel in Texte, in denen eigentlich andere Fragen verhandelt werden. Auch die Anmerkungen zu Habermas' Diskurstheorie (vgl. 62 und 130) sind ebenso polemisch wie unbegründet.

Die Fülle der vorgelegten Texte ist anregend und überfordernd zugleich; Kriterien für die Zusammenstellung der Beiträge lassen sich nicht recht ausmachen. Eine kurze Kommentierung mancher alter Veröffentlichungen wäre hilfreich gewesen (was beispielsweise im Beitrag „Der Neuhinduismus“ deutlich wird, in dem davon die Rede ist, dass Indien „370 Millionen Einwohner“ [607] habe – eine Anmerkung, die sich schließlich mit Blick auf das Veröffentlichungsjahr 1966 erklären lässt). Nichtsdestotrotz gibt der erfahrene, vielbelesene und weitgereiste Verfasser Einblicke und Impulse, die ein beachtliches Potenzial aufweisen, nicht zuletzt mit Blick auf gegenwärtige weltkirchliche Entwicklungen: „Wir werden herausgefordert, einmal einen Augenblick zu

überlegen, wie das Christentum wohl aussähe, wenn der Weg von Jerusalem nicht über Athen, Rom und Wittenberg geführt hätte, sondern zuerst über Benares, Madras oder Ahmadabad“ (551). Denkanstöße dieser Art gehören zu den wertvollsten Beiträgen des Autors und seiner „Schriften zum missionarischen Dialog“.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

ÖKUMENE

◆ Dehn, Ulrich: *Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung*. EB Verlag, Berlin 2013. (221) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-86893-135-8.

Das vorliegende Einführungs- und Studienbuch des Hamburger Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaftlers schließt an einige Neuerscheinungen zur Thematik „interkulturelle Theologie“ aus den letzten Jahren an, gibt aber der Auseinandersetzung mit weltkirchlichen Zusammenhängen eine eigene Prägung. Angesichts der Tatsache, „dass die begriffliche Klärung noch bei Weitem nicht abgeschlossen ist“ (14, Anm. 6) und „interkulturelle Theologie“ ihr interdisziplinäres Profil noch zu schärfen habe – soll sie nicht als „Hilfsbegriff mit ‚Container‘-Charakter“ (15) verstanden werden –, entscheidet sich der Verfasser für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Dynamik des weltweiten Christentums (so sein Sprachgebrauch, vgl. 19). Konkret leistet dies die Missionswissenschaft, die sich den Herausforderungen der „Zeichen der Zeit“ stellt und im Sinn „einer wirklichkeitsanalytischen Wahrnehmungswissenschaft weltweiter christlicher Lebenswelten und interkultureller Kontexte“ (57) betrieben wird – eine Position, die der Verfasser explizit gegen ein evangelikales Verständnis von Mission zur Geltung bringt. Missionswissenschaft – und das ist der springende Punkt dieses Buches – hängt untrennbar mit ökumenischer Theologie zusammen, und zwar mit „Ökumene“ im ursprünglichen Sinn des Wortes: als „globale“ Perspektive, welche die Menschheit als solche in den Blick nimmt, also nicht nur einzelne konfessionelle Traditionen und ihr Verhältnis zueinander. Mit anderen Worten: Diese Einführung eröffnet einen weiten Horizont „ökumenischer Theologie“, die versucht, „einen Chor der konstruktiv interagierenden und intersubjektiv die

gegenseitige Ergänzung suchenden Blicke zu erzeugen“ (29). Von daher kommt dem Abschnitt „Hermeneutik der Lebenswelten des weltweiten Christentums“ (20–30) eine Schlüsselrolle für das Verständnis dieses Buches sowie für die Aufgabe einer Theologie der Mission/der Ökumene insgesamt zu.

Der Verfasser geht in insgesamt zwölf Kapiteln auf historische Entwicklungen und aktuelle Problemstellungen des weltweit vertretenen Christentums ein und behandelt die Geschichte der Missionstheologie, den Einheitsgedanken in der ökumenischen Bewegung, Fragen der Sozialethik, Konzepte kontextueller Theologie in den „südlichen Kontinenten“ (auch dies eine terminologische Festlegung des Verfassers, vgl. 19), spezielle Fragen der evangelisch-katholischen Ökumene sowie die theologische Rezeption jüngerer Kulturtheorien (René Girard, Clifford Geertz, James Clifford, Jan Assmann) und postkolonialer Ansätze. In diesem Zusammenhang kommen theologische Konzepte von Theologinnen und Theologen aus Asien, Afrika und Lateinamerika zur Sprache, die es bisher noch kaum in eine deutschsprachige Einführung geschafft haben, wie etwa M.M. Thomas (Indien), Fabien Eboussi Boulaga (Kamerun) oder Kwok Pui-Lan (Hongkong) – letztere dafür gleich zwei Mal in diesem Buch (vgl. 143–144 und 188–189). Zu Recht betont der Verfasser die „Kontextualität jeder Theologie“ (121) – eine scheinbare Selbstverständlichkeit, die aber bei näherer Betrachtung nun doch keine ist, wie nach wie vor manche Positionierungen europäischer Theologien zeigen. Interessant sind die Analyse dreier Phasen der Auseinandersetzung kontextueller Theologie: von distanzierter Betrachtung über das solidarisch-kritische Gespräch bis hin zur Auflösung des klassischen Gegenübers eines „Nord-Süd-Dialogs“ (vgl. 131 f.).

So anregend diese Impulse auch sind – sie können nur ein erster Anstoß sein, schon allein wegen der Knappheit mancher Ausführungen. Der Verfasser hat eine Skizze ökumenischer Theologie im Weltmaßstab gezeichnet, die Anstöße zu einer echten Neubesinnung gibt, nämlich ökumenische Theologie nicht mehr als europäisch-konfessionelle Aufgabe anzusehen, sondern als globale Herausforderung, die „Wahrheit des Glaubens“ in den „vielen Verständigungsgemeinschaften“ eines weltweit vertretenen, vernetzten und zugleich heterogenen Christentums wahrzunehmen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ 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.

Das vorliegende Heft versucht einerseits den ökumenischen Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils darzustellen, andererseits daraus Handlungsimpulse für die gemeindliche Praxis abzuleiten (10f.). Dies erfolgt trotz der Doppelherausgeberschaft auch durch die Evangelische Verlagsanstalt aus der Sicht und im Blick auf die römisch-katholische Kirche (in Deutschland).

Nach der Einführung entwickelt der erste Teil des Werks (12–17) einen Ökumenebegriff im Anschluss an das Konzil, als dessen ekklesiologischer Leitbegriff die „*Communio*“ ausgemacht und entfaltet wird (14 ff.). Der wesentlich umfangreichere zweite Teil (17–46) will dann die „ökumenischen Perspektiven“ darstellen, was durch eine Querlektüre verschiedener Konzilsdokumente (vor allem *Unitatis redintegratio* und *Lumen Gentium*) unter obigem Leitmotiv erreicht werden soll. Dabei tritt der Kontrast zwischen den Konzilszitaten und der aktuellen Auslegung durch die Autoren bedauerlicherweise des Öfteren hervor, da diesen eine optimistische Deutung der nachkonziliaren Entwicklung als dominierende Interpretationsfolie dient. Was z. B. die Unterscheidung zwischen „Kirchen“ und „kirchlichen Gemeinschaften“ angeht (die in Anlehnung an *Unitatis redintegratio* nach *Dominus Iesus* bis heute aus römischer Sicht eine entscheidende Frage darstellt), das damit eigentlich aufgegebene Problem wird mehr oder weniger elegant umschifft (26 ff.). Das „Fazit“ (46–49) ist als „Merkheftchen“ zwischen die Seiten 28 und 29 noch einmal eingebunden und versucht konkrete Vorschläge für ökumenische Gruppen und Gesprächskreise zu formulieren. So richtig die meisten der darin gegebenen Impulse im Prinzip sind, es werden hier doch die Vorgaben des Konzils und des Lehramts insgesamt endgültig zurückgelassen. In Punkt 8 etwa wird unter Berufung auf *Unitatis redintegratio* und *Ut unum sint* die Einsicht, dass alle Getauften in einer gewissen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, so ausgelegt, dass die „ekklesiale Wirklichkeit“ ihrer Konfessionen anzuerkennen sei (49) – als wäre der kirchliche Charakter einer

Organisation durch das Getauft-Sein ihrer Mitglieder zu begründen!

Die Wiedererlangung der *Sichtbarkeit* des Leibes Christi als die auch institutionell eine, katholische und ökumenische Kirche kann in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden, daher gebieten sich auch die (soziale und politische) Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen, die gegenseitige Anerkennung als Christen und gegebenenfalls das gemeinsame Gebet. Trotzdem verbietet es sich gerade aufgrund dieser Bedeutung, den Ernst und die Konsequenzen einer dogmatisch verantworteten Ekklesiologie auszublenden.

Behelfstypisch ist die Gliederung des vorliegenden Werks kleinteilig, klar und daher für die Diskussion und Arbeit in Pfarr- oder Arbeitsgruppen formal gut geeignet.

Inhaltlich sind vor allem die breite (wenn auch selektive) Darstellung der neueren lehramtlichen Äußerungen zum Thema hervorzuheben sowie das gut gearbeitete Literaturverzeichnis (51–56). Über die genannten Kritikpunkte hinaus entsteht der Eindruck, dass der Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil nicht im Hinblick auf die damit gegebene Ausprägung des kirchlichen Lehramts hergestellt wurde, sondern im Hinblick auf den „klingenden Namen“, die damit verbundenen Vorstellungen und das 50-jährige Jubiläum (welches noch dazu recht undifferenziert auf eine Stufe mit der „Lutherdekade“ gestellt wird, 10). Das vorliegende Werk beansprucht von sich keineswegs, eine umfassende Darstellung der Kirchenlehre des Konzils zu sein und es steht zu hoffen, dass es in der Praxis auch nicht so verstanden wird. Als eine Diskussionsgrundlage oder zur – kritischen – Vorbereitung einer Lektüre der Originaltexte ist es im Prinzip aber gut zu verwenden.

Linz

Josef Kern

PASTORAL

♦ Kromer, Ingrid / Hajszan, Michaela: *Jung-schar-Studie 2014. Kinderpastoral in Österreichs Pfarren. Empirische Befunde und Analysen*. Herausgegeben von der Katholischen Jungschar Österreichs. Katholische Jungschar Verlag, Wien 2015. (169) Pb. Euro 12,00 (A). ISBN 3-901430-55-5.

Die Katholische Jungschar zählt in Österreich zu den größten (kirchlichen) Organisationen,

die sich im non-formalen Bildungsbereich engagiert. Als Teilorganisation der Katholischen Aktion macht sie sich zum Ziel, die personalen, sozialen und spirituellen Kompetenzen von Kindern in vielerlei Weise zu fördern. Da sich in den letzten Jahrzehnten die „gesellschaftliche[n] und kirchliche[n] Rahmenbedingungen markant und mit großer Geschwindigkeit verändert“ (5) haben, sei es für die Katholische Jungschar notwendig, eine Bestandsaufnahme durchzuführen und empirische Erkenntnisse zu generieren, damit Bildungsprozesse mit und für Kinder/n in Pfarren angesichts gegenwärtiger Herausforderungen gelingen.

Im Großen und Ganzen macht die Studie auf das beachtliche Engagement der Katholischen Jungschar aufmerksam: Beinahe 13 % aller katholischen Mädchen und Buben zwischen 5 und 14 Jahren sind als Jungscharkinder und/oder Ministrantinnen und Ministranten in Österreichs Pfarren aktiv. Dabei werden sie von ca. 13.000 ehrenamtlichen Gruppenleiterinnen und -leitern betreut und begleitet, die zum großen Teil selbst eine eigene Erfahrung als Jungscharkind und/oder MinistrantIn haben. Für diese ehrenamtliche Tätigkeit spielen drei Faktoren eine Rolle: Mehr als 80 % hat Freude, mit Kindern zusammen zu sein (Kinderorientierung). Deutlich weniger Zustimmung finden religiös konnotierte Motive (unter 50 %). Ca. die Hälfte der Befragten engagiert sich, weil u. a. Freundinnen und Freunde ebenso als GruppenleiterInnen tätig sind. Die Studie führt ein buntes Bild der Jungschar vor Augen. Beispielsweise werden anhand von Gruppendiskussionen mit Pfarrleitungsteams vier verschiedene Jungschar-Typen skizziert, die u. a. durch unterschiedliche Selbstverständnisse geprägt sind. Insgesamt beeindrucken die Ergebnisse; sie zeugen vom großen Einsatz der Katholischen Jungschar in Österreichs Pfarren. Einige Befunde stimmen jedoch auch nachdenklich: So ist beinahe die Hälfte der GruppenleiterInnen ohne einschlägige Ausbildung tätig (Grund- und Aufbaukurs für JungscharleiterInnen u. dgl.). Zwar werden diese Ausbildungsformate mehrheitlich geschätzt, gleichzeitig werden Teilnahmehindernisse ins Treffen gebracht. Den Studienautorinnen drängt sich der „Eindruck [auf], dass Jungschararbeit im allgemeinen Bewusstsein eher wenig formale Qualifikationen voraussetzt, sondern sich wesentlich aus eigenem Erleben und aus der Anschauung dessen, was andere tun, qualifiziert.“ (156) Von

daher sei die Diözesanleitung herausgefordert, bei den Gruppenleiterinnen und -leitern dahingehend Bewusstseinsbildung zu betreiben, „dass die zielgerichtete Reflexion der eigenen Praxis [als] ein notwendiges Qualitätsmerkmal pädagogischer Arbeit“ (157) wahrgenommen wird.

Mit der vorliegenden Studie beweist die Katholische Jungschar erneut, dass sie die notwendige Bereitschaft zur Selbstreflexion besitzt, die für kirchliche Organisationen und für die Kirche insgesamt angesichts der gesellschaftlichen Transformationsprozesse notwendig ist, um die Zeichen der Zeit (GS 4) kontextsensibel wahrzunehmen und im Dienst junger Menschen zu deuten. Gewiss bildet aus der Perspektive der Organisationsentwicklung diese umfassende und sorgfältig durchgeführte empirische Studie erst *einen*, jedoch grundlegenden Beitrag, damit selbstreflexive Prozesse gelingen und gegebenenfalls Weichenstellungen vorgenommen werden können. Die Gremien der Katholischen Jungschar sind nun herausgefordert, die empirischen Befunde dieser Untersuchung zu bedenken und Konsequenzen für ihre Arbeit zu ziehen. Dabei stehen sie vor der spannungsreichen Aufgabe, einerseits dem Grundauftrag der Katholischen Jungschar treu zu bleiben (Tradition), andererseits aber auch Neuaufbrüche zu wagen (Innovation). Die beiden Studienautorinnen bieten auf Basis ihrer Untersuchung neun pointierte und diskussionswürdige Thesen (153–159), die sich für diese Weiterarbeit in den Gremien anbieten. Wer die Katholische Jungschar kennt, sieht den weiteren Schritten der Selbstreflexion im Dienst junger Menschen zuversichtlich entgegen und hofft, dass auch andere kirchliche Organisationen ihrem Beispiel folgen.

Linz

Philipp Klutz

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Reuter, Wolfgang: *Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung* (Praktische Theologie heute 123). Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2012. (327) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-17-022239-7.

Das Paradigma der Relationalität (also der Fokussierung auf das Sein in seiner Beziehungs-

Zur Bischofssynode



ANDREAS WOLLBOLD

Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen –

gordischer Knoten oder ungeahnte
Möglichkeiten?

Zur Bischofssynode im Oktober 2015!
Biblische, geschichtliche, dogmatische,
moraltheologische, kirchenrechtliche und
pastorale Aspekte sowie neue Lösungs-
vorschläge zur Erneuerung der Pastoral
mit wiederverheirateten Geschiedenen.

»Andreas Wollbold legt einen exzellenten
Überblick vor.« DIE TAGESPOST

272 S., kart., ISBN 978-3-7917-2661-8
€ (D) 22,- / € (A) 22,70 / auch als eBook

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

verwiesenheit) erlebt eindeutig eine Konjunktur. Und dies sowohl in psychotherapeutischen Verfahren wie in der systematischen und praktischen Theologie. Das Werk Wolfgang Reuters (Professor für Pastoralpsychologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, Klinikseelsorger und Psychoanalytiker) kann als weiteres Beispiel für die Etablierung dieser Tendenz herangezogen werden. Reuter zeigt in seiner theoretisch komplexen Arbeit, die sich eben als Grundlegung einer relationalen Seelsorgelehre versteht, mittels einer beziehungs-zentrieren Relecture der Psychoanalyse Freuds sowie prominenter trinitätstheologischer Entwürfe (Boff, Schwöbel, Greshake) die Notwendigkeit der Überwindung des hierarchischen Moments in der institutionell-seelsorglichen Zusammenkunft von Menschen. Relationalität steht bei Reuter aber nicht nur für die unmittelbare Face-to-face-Begegnung zwischen Personen, sondern auch für den gemeinsamen Diskurs der im Untertitel angeführten Disziplinen, die sich mittels einer für Reuter für wissenschaftlich-praktisches Arbeiten mittlerweile unverzichtbaren multiperspektivischen Offenheit zu gegenseitig bereichernden Fremdpropheten werden können (32). Eindeutig markiert der Autor damit sein Anliegen „[...] relationale Psychoanalyse, kulturelle Manifestationen und die trinitarische Theologie miteinander in Kontakt [zu bringen]“ (43). Orientiert an den beiden existenziell bedeutsamen Leitbegriffen „Bindung“ und „Trennung“ reflektiert der Autor dafür nun neuere psychoanalytische (44–100), kulturtheoretische (102–146) und (trinitäts-) theologische (149–176) Entwürfe, um deren Synopse schließlich für die Seelsorgepraxis fruchtbar zu machen (179–300).

Eine Zusammenschau von Freuds Psychoanalyse und jüdisch-christlicher Theologie stellt zunächst ein Wagnis dar, da Freud die Religion u. a. als infantile Illusion und religiöse Praktiken gar als neurotische Zwangshandlungen bezeichnete. Damit steht das psychoanalytische Menschenbild vorerst im Widerspruch zum christlichen Verständnis einer freimachenden Gottesbeziehung. Reuter vermeidet es aber nun, sein theoretisches Konzept aus einer harmonisierenden Gegenüberstellung beider Lehren zu entwickeln, sondern wählt als Ausgangspunkt die konkrete Praxis psychotherapeutischer Begegnungen und rückt dabei das Moment der Intersubjektivität ins Zentrum seiner Überlegungen. Er weist dabei auf den Umstand hin,

dass sowohl auf Seiten der Psychoanalyse und ihres Menschenbildes wie auch auf Seiten der Theologie und ihres Gottesbildes in der jüngeren Vergangenheit eine Verlagerung des Perspektivenschwerpunktes erfolgt sei. Diese zeige sich in der Psychoanalyse in der Abwendung von einem dyadisch und hierarchisch geprägten Arzt-Patienten-Verhältnis hin zu einem triadisch strukturierten Beziehungsgeschehen zwischen zwei gleichgestellten Subjekten. Im theologischen Diskurs zeigt sich die Schwerpunktsverlagerung in einer wiedererstarkenden Fokussierung auf die dem Trinitätsmodell zugrundeliegenden Erfahrung, dass sich personales Sein stets in dynamischen Beziehungen vollzieht. Reuter konkretisiert diese Dynamik eben mit Begriffen wie „Bindung und Trennung“, aber auch „Einheit und Vielheit“, „Identität und Differenz“ oder „Individualität und Gemeinschaft“ (241). Diese Begriffe bilden für den Autor nun den Ort der Zusammenschau von neuerer Psychoanalyse und Theologie. Denn sowohl im analytisch-therapeutischen Setting wie auch in den von ihm angeführten trinitätstheologischen Entwürfen manifestiert sich für Reuter der Umstand, dass Identität nur in einem dynamischen Zusammenspiel von Verbunden- und Getrenntsein mit anderen keimen und heilsam gedeihen kann. Explizit in dieser relationalen Verfasstheit des Menschen sieht Reuter diesen als verwirklichte Antwort auf den dreieinen Gott.

Die Hervorhebung der Relationalität in Psychoanalyse und Trinitätstheologie versucht der Autor nun für das Rollenprofil von SeelsorgerInnen fruchtbar zu machen, wobei ihm in erster Linie auch an einer Entlastung im Selbstverständnis selbiger gelegen ist. Die Betonung der inter-subjektiven Inter-aktion im seelsorglichen Prozess bedeutet eine Qualitäts-optimierung, aber auch eine Erleichterung in deren ohnehin schon großen Verantwortung, da die beteiligten Subjekte *miteinander* für das Design der Begegnung zuständig sind (z. B. 263). SeelsorgerInnen dürfen sich somit von ihrer oftmals unbewusst eingenommenen Funktion als „Trostmaschinen“ verabschieden und sich selbst durchaus auch als Empfänger in der Begegnung verstehen. Reuter hebt hervor, dass Relationale Seelsorge keineswegs eine beim besten Willen *nicht machbare* Gottesbegegnung zum Ziel habe, sondern biblisch inspirierte Daseinsdeutungen bereitstellt, mittels denen Ressourcen für Sinn, Freiheit, Persönlichkeits-

entfaltung und auch *Glaubenserfahrungen* nicht unmittelbar gegeben, aber *gemeinsam* gefunden werden können (z. B. 262). Das klassische dyadische Subjekt-Objekt-Seelsorgeverständnis wird hier also auf ein „mit-ein-ander geteiltes gemeinsames Drittes“ („Hl. Geist“) hin aufgebrochen, an dem sich die beteiligten Personen *gemeinsam* abarbeiten können (92; 195).

Weiters weist der Autor darauf hin, dass das Paradigma der Relationalität keineswegs nur für den Seelsorgeprozess, sondern gerade in Hinblick auf die offenkundigen Strukturveränderungen in Diözesen und Pfarrgemeinden von hoher Relevanz ist (z. B. 288 f.). Der Konzilsgedanke des „pilgernden Gottesvolkes“ mit seinem impliziten Gedanken der gegenseitigen Anerkennung fokussiert ja auf die Synergien der sich auf Augenhöhe begegnenden Beteiligten, ohne deren jeweilige Kompetenzen zu nivellieren oder in ihrer Wertigkeit zu hierarchisieren.

Wolfgang Reuters Werk ist ein komplexes und leidenschaftliches Plädoyer für die Entfunktionalisierung von Menschen als Objekt der Seelsorge sowie eine konkrete Hilfestellung für SeelsorgerInnen, die oft unfreiwillig in die Rolle des Alleskönners schlüpfen (müssen). Weiters gelingt es dem Autor einerseits die Psychoanalyse vom Vorurteil des „Ewiggestrigen“ zu befreien und andererseits trinitätstheologischem Nachdenken eine Praxisrelevanz zu verleihen, die alles andere als antiquiert und verstaubt erscheint.

Das in Reuters Arbeit offengelegte und bewusst offenbleibende Dialogangebot, das an den Einzelnen (Seelsorger), die Kirche und andere Disziplinen gerichtet ist, darf als ein höchst aufschlussreiches und bereicherndes empfohlen werden.

Perg

Eugen Schweiger

RELIGIONSIALOG

◆ Sohn-Kronthaler, Michaela / Zahner, Paul (Hg.): *Pax et Bonum. Franziskanische Beiträge zu Frieden und interreligiösem Dialog* (Theologie im kulturellen Dialog 23). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2012. (216) Pb. Euro 22,00 (D, A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7022-3187-3.

Als das christlich geprägte Abendland im 13. Jahrhundert im Wahn des Kreuzzugsgedankens befangen war, das Land Palästina mit seinen

heiligen Stätten gewaltsam der muslimischen Macht zu entreißen, setzte Franz von Assisi im Jahr 1219 eine symbolisch prägnante Handlung: Er besuchte waffenlos den muslimischen Sultan al-Malik al-Kamil und suchte ihn im interreligiösen Dialog zu gewinnen. Damit erwies sich Franziskus als markanter Vertreter des Friedens und des interreligiösen Dialogs. Seine Heimatstadt Assisi wurde zum programmatischen Ort. 25 Jahre nach dem ersten Treffen der Religionen, zu dem Papst Johannes Paul II. zu Gebet, Wallfahrt, Fasten und Schweigen eingeladen hatte, veranstaltete die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz zusammen mit der Franziskanerprovinz Austria im Oktober 2011 ein Symposium, dessen Beiträge in dem vorliegenden Band dokumentiert sind. Von besonderer Bedeutung sind die „Friedensgedanken in den Schriften des Franziskus von Assisi“ (11–25), die differenzierte Darstellung des Besuchs von Franziskus beim Sultan aufgrund der historischen Quellen (27–58) sowie die Rekonstruktion der Begegnung von Assisi „unter liturgischem Vorzeichen“ (59–81). Um das ekklesiologisch Bedeutsame, das faktisch mit dieser Begegnung verbunden war, angemessen darstellen zu können, hätte man sich auch einen systematischen Beitrag gewünscht. Als Papst Benedikt XVI. 2011 zu einem neuen Gebetstreffen einlud, fehlte die visionäre Kraft des Jahres 1986. Zu groß war die Angst, synkretistischer Tendenzen bezichtigt zu werden. Beeindruckend sind die Erfahrungsberichte der internationalen franziskanischen Friedensbewegung (83–105) sowohl in Israel (107–132), als auch weltweit (133–142). Wem ist in Europa schon das Ausmaß des „Afrikanischen Weltkriegs“ der Jahre 1998–2003 mit mehr als 6 Millionen Opfern im Bewusstsein? Sehr erhellend ist der exegetische Beitrag zur politischen Pragmatik der Weihnachtsgeschichte (143–153) sowie der religionswissenschaftliche Beitrag zu Ramon Lull (155–162). Insgesamt rührt die hier thematisierte Friedensthematik an die Grundlagen der globalen Gesellschaft.

Linz

Hanjo Sauer

SOZIALETHIK

◆ Gabriel, Ingeborg / Steinmair-Pösel, Petra (Hg.): *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*. Grü-

newald Verlag, Ostfildern 2013. (264) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-7867-3002-6.

„Die Bedeutung ökologischer Fragen für ein gutes Leben – mehr noch: für das Überleben – der Menschheit tritt heute angesichts klimatischer Veränderungen, der Reduktion der Biodiversität und der Zerstörung natürlicher Lebensräume immer stärker ins öffentliche Bewusstsein. Eng verwoben sind diese Bedrohungen sowohl mit der Art unseres Wirtschaftens als auch mit der Gestaltung internationaler Beziehungen.“

Mit diesen einführenden Worten stecken die Herausgeberinnen Ingeborg Gabriel und Petra Steinmair-Pösel thematisch das Feld des vorliegenden aktuellen Sammelbandes ab. Entstanden im Anschluss an eine ökumenisch ausgerichtete interdisziplinäre Tagung 2013 in Wien, greifen die achtzehn Beiträge des Buches brisante ökologische Fragen aus verschiedenen Perspektiven auf, wobei ein besonderer Schwerpunkt auf die – inter- und intragenerationelle – Gerechtigkeitsfrage gelegt wird. Im Folgenden werden vier exemplarische Beiträge herausgegriffen: sie stehen stellvertretend für die wirtschaftswissenschaftlichen, die (sozial-)ethisch-politischen, die theologisch-spirituellen sowie die praktisch-handlungsorientierten Perspektiven des Bandes. Dass lediglich Beiträge von männlichen Autoren von mir ausgewählt werden, schmälert nicht die Beiträge der Frauen, zumal es zwei Frauen sind, welche die Tagung konzipiert und deren Ergebnisse ediert haben.

Der Wirtschaftswissenschaftler *Gerhard Scherhorn* entwirft in seinem einführenden Beitrag die theoretischen Grundlagen für eine Postwachstumsökonomie, welche die natürlichen Lebensgrundlagen der Gesellschaft bestmöglich bewahrt. Den Kapitalismus entlarvt er darin als Gegenteil sowohl eines nachhaltigen Wirtschaftens als auch von Markt- und Subsistenzwirtschaft, eine kritische Position, die sich auch in *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus findet. Basierend auf seinen Analysen ökologischer und ökonomischer Zusammenhänge fordert er schließlich auf politischer Ebene drei Maßnahmen, um ein nachhaltiges Wirtschaften zu ermöglichen: 1. Die Pflicht zur Erhaltung bzw. zum Schutz der Gemeingüter, welche eine Externalisierung von Kosten unterbinden soll. 2. Die Stärkung von Subsistenzräumen angesichts von progressiv zur Produktionsmenge zunehmenden Grenzkosten und durch Substanzverkehr knapper bzw. nachhaltiger Kreis-

laufführung teurer werdender Ressourcen. 3. Die Förderung von Verteilungsgerechtigkeit, da diese zu mehr sozialem Zusammenhalt, Verminderung von Aggression und größerer politischer Stabilität beiträgt.

Markus Vogt nimmt als Sozialethiker in seinem Beitrag das Scheitern der Klimakonferenzen und die daraus resultierende Ernüchterung zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Angesichts dieser Situation tritt er dafür ein, ökologische Gerechtigkeit als Frage der Menschenrechte zu verstehen, den Klimaschutz als moralisches Problem zu betrachten und in der Folge normativ eine Pflicht zum Klimaschutz einzufordern, wobei auch die damit verbundenen tiefen Dilemmata wie jenes zwischen Klimaschutz und Armutsüberwindung zu berücksichtigen seien. Eine Lösung der globalen Probleme erscheint ihm letztlich nur möglich, wenn ein grundsätzlicher Kulturwandel gelingt, der durch ein umfassendes „Weniger“ charakterisiert ist: in den Bereichen Konsum und Mobilität ebenso wie im Blick auf Arbeit und (Konsum-)Stress. In diesem Sinn wirbt er für einen gesellschaftlichen Wertewandel, zu dem beizutragen er auch die Kirchen in die Pflicht ruft. Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip im Sinne eines Grenzbewusstseins jenseits von Angst und Utopie kennzeichnet er dabei ebenso als kirchlichen Beitrag zur Ökologieproblematik wie das von ihm vertiefte und zurechtgerückte Paradigma der Humanökologie.

Die beiden theologischen Beiträge aus dem orthodoxen Bereich, für die Metropolit Arsenios (Kardamakakis) und Dorin Oancea verantwortlich zeichnen, zeigen nicht nur in engagierter Weise die zahlreichen ökologischen Initiativen des Ökumenischen Patriarchats auf, sondern binden die ökologische Sensibilität zurück an den Kern christlicher Spiritualität und Theologie: Ökologische Verantwortung, so der Tenor der beiden orthodoxen Beiträge, kann von der Gottesbeziehung nicht getrennt werden.

Schließlich sei auf den Beitrag des evangelischen Ethikers und Gründers des globalen Ethiknetzwerks „Globethics“ *Christoph Stückelberger* verwiesen. Vor dem Hintergrund seiner praktischen Arbeit im Ethiknetzwerk zeigt er nicht nur auf, wie ökologische Bildung durch Information, Forschung und Dialog sowie durch Netzwerke und Advocacy konkret geschehen kann, er nennt auch ökumenische Akteure und Themen der Umweltbildung und gibt

konkrete Empfehlungen für die (kirchliche) ökologische Bildungsarbeit.

Mit „Gerechtigkeit in einer endlichen Welt“ liegt somit ein hilfreicher und vielseitiger „Companion“ im Blick auf brennende ökologische Fragen vor, der auch die Perspektiven der christlichen Kirchen aufgreift und deren notwendigen Beitrag einmahnt. Es ist ein Grundlagenbuch, das nicht nur der Ausrichtung wie Intensivierung des ökologischen Engagements zuarbeitet. Es ist zu hoffen, dass viele der hier präsentierten Nachdenklichkeiten auch in der kommenden, von Papst Franziskus angekündigten Erstenzyklika der katholischen Kirche zum Überlebens- und Thema der „Bewahrung der Schöpfung“ (so die Ökumenische Versammlung 1989 in Basel) einen Nachhall finden werden.

Wien

Paul M. Zulehner

SPIRITUALITÄT

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

Eine neue Denkweise braucht eine neue Sprache. Als das Zweite Vatikanische Konzil die Liturgie grundlegend reformierte, wurde der niederländische Jesuit Huub Oosterhuis gebeten, sich für die Andachten eines Jesuiteninternats „um Gottes Willen“ neue Texte einfallen zu lassen. (10) So hat seine Tätigkeit als geistlicher Schriftsteller begonnen. Bereits im Jahr 1959 hatte er ein Lied geschrieben, das vielfach rezipiert wurde: „So lang es Menschen gibt auf Erden.“ Wer sich im deutschsprachigen Raum in den Siebziger- und Achtziger-Jahren des letzten Jahrhunderts mit Liturgie befasste, kam an seinen Texten nicht vorbei. Nun legt anlässlich seines 80. Geburtstags sein Mitarbeiter Cornelis Kok eine kleine Auswahl von Liedern, Gebeten und Essays vor. Dabei betont Kok die Nähe zur biblischen Sprache: „Oosterhuis liest, nach dem Vorbild seiner jesuitischen und jüdischen Lehrer, die Bibel als eine große Erzählung der Befreiung, als ein politisch relevantes Buch über die Mächte der Welt und ihre Gewalt, und über die Vision einer anderen, neuen Welt –

„neuer Himmel, neue Erde“ –, wo Gerechtigkeit wohnt.“ (11) Der inhaltliche rote Faden ist die Erfahrung der Freundschaft, die als hermeneutischer Schlüssel für das Gottesverständnis verstanden wird. Ein besonders aufschlussreicher Text ist die Auseinandersetzung mit dem Mystiker Eckhart „Gott ist Freund“ (21–25). So galt auch für Oosterhuis: „Ich musste die Worte Mensch und Gott, / die ich fand in der Sprache, / aufs Neue identifizieren.“ (15) Die Stilfigur der Gotteserfahrung folgt nicht dem Gestus der Affirmation, sondern der Verneinung: „Der Mensch kann nicht wissen, was Gott ist. Aber etwas weiß er wohl: was Gott nicht ist.“ (22) In einem fingierten mystischen Zwiegespräch zwischen Gott und der Seele fragt ihn diese: „Warum hast du uns frei geschaffen?“ und erhält zur Antwort: „Weil mir an Freundschaft lag, gleichrangige Liebe.“ (29) Die Biografie von Oosterhuis, der nach vielen Konflikten 1970 den Jesuitenorden verlassen und sich von der Kirche getrennt hat, hat exemplarischen Charakter. Tausende von Priestern und Ordensleuten und engagierten Laien haben sich angesichts des Erstarkens einer traditionalistischen Reaktion enttäuscht von der Kirche abgewandt. So kam es zu einem Verlust an geistigem Potenzial, von dem sich die katholische Kirche bis heute nicht erholt hat. Wenigstens ist erfreulich, dass sich die integralistischen Kräfte mit ihrer Forderung, im Sinn einer „political correctness“ die Lieder von Oosterhuis komplett aus dem neuen Gotteslob zu streichen, nicht durchsetzen konnten. Die vorliegende kleine Text-Sammlung ist eine berührende Erinnerung und eine Kostbarkeit.

Linz

Hanjo Sauer

◆ Stecher, Reinhold: *Alles hat seine Zeit. Texte, Bilder und Zeichnungen zum Lachen und Klagen, zum Feiern und Nachdenken*. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (160, 22 farb. u. 49 s/w Abb.) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7022-3396-9.

Bischof Reinhold Stechers erstes posthum erschienen Buch „Nachlese“ hat offenbar in seiner Leserschaft einen so unüberhörbar erfreulichen Anklang gefunden, dass es empfohlen schien, ihm ein zweites mit dem Titel „Alles hat seine Zeit“ folgen zu lassen.

In seinem Vorwort schreibt der Herausgeber Paul Ladurner: „Der umfangreiche Nachlass des beliebten Bischofs bot tatsächlich die

Möglichkeit dazu. Seine lebensnahe Spiritualität, aber auch sein lebensfroher Humor und die noch vorhandenen Prosatexte und Gedichte, die erfrischenden und oft ungeschminkten Karikaturen und nicht zuletzt seine ansprechenden Aquarelle – alles noch unveröffentlicht – riefen geradezu danach, den Fundus noch weiter zu durchforsten, und so habe ich mich entschlossen, ein neues Stecher-Buch herauszugeben.“

Dem von Reinhold Stecher seiner Menschennähe und seinem „modernen Weltempfinden“ wegen geschätzten Buch Kohelet aus dem Alten Testament entnimmt der Herausgeber den Titel des neuen Buches. Entsprechend dem Wort Kohelets „Alles hat seine Zeit“ (Koh 3,1 sowie 8,10) teilt der Herausgeber die Gedanken, Gedichte, Aquarelle und Karikaturen Reinhold Stachers ein in:

Eine Zeit zum Lachen. Es gibt sie in Zeichnungen zur „Generalabsolution“, zum „Einzug der Würdenträger“, zum „Bischofsleben“, zum „Pfarrgemeinderat“ u. a. Wahrhaft vergnüglich!

Eine Zeit zum Klagen. In Wort und Tat des neuen Papstes Franziskus erfährt Reinhold Stachers Kirchenklage erfreuliche Bestätigung. In seinen Gedanken zum einschränkenden Dekret über die Mitarbeit der Laien beklagt Reinhold Stecher Roms verlorengegangene Barmherzigkeit im „Nicht-zur-Kenntnis-nehmen“ der pastoralen Situation bei uns und in vielen Ländern der Erde. In Wort und Bild beklagt er die „Machtspiele“ sowie die „Personalpolitik“ in der Kirche. Eine wahrhaftige, eine deutliche Sprache!

Eine Zeit zum Nachdenken. Sensibel denkt Reinhold Stecher nach über Bilder der Heiligen Schrift, über Mythos und Mythen, gute und böse Menschen, über „Helle Horizonte“, den „Friedensgruß“, die „Glorie der Polarnacht“ und den „Segen des Handwerks“. Und er fordert aus dem Bedachten auch Konsequenzen. Erhellend und klärend!

Eine Zeit zum Schmunzeln. Seine heimliche Freude, hintergründig wiewohl ein wenig boshaft, ist hier im Spiel, wenn er bezeichnend aufs Korn nimmt die „Verehrer moderner Kunst“ und den „Songcontest im Lauf der Geschichte“. Schmunzeln lässt den Leser das Gedicht „Die kleine Lebenskunst“, die Erinnerung an den „missbrauchten Engel“ und seines Großvaters kurze Einschlaf-Geschichten. Erfrischend, weil klar und weil wahr!

Eine Zeit zum Träumen. Urlaub an der Donau lässt Reinhold Stecher in Wort und Bild

träumen über den „Strom“, die „Wachau“, über „Melk“, die Burgen Dürnstein und Aggstein.

Eine Zeit zum Wandern. Der an Jahren reich gewordene Bischof erinnert Bergwanderer noch „schnelleren Schrittes“: „Es ist eine wunderbare Erfahrung, wenn Mensch und Schöpfung, dunkler Abgrund und lichte Höhe, Gipfelspur und blauer Horizont, Leben und Tod, Zeit und Ewigkeit in der Seele zusammenklingen wie eine große Symphonie des Daseins.“

Eine Zeit zum Meditieren. Reinhold Stachers Gedankengänge, zu „Morgen am Waal“, „Das andere Handy“, „Die Freude am Herrn ist eure Stärke“ (Neh 8, 8b–10b), „Lyrik auf der Seceda“, „Die Ewigkeit in der Zeit“, „Gedanken zu den Generationen“, „Beten mit der Heiligen Schrift“, stammend größtenteils aus seinen letzten Lebensjahren und Lebensmonaten, rühren bereits an seine „sanfte Landung“. Mehr als be-sinnlich!

Am Ende seines Lesens eben besprochenen Buches mag dankbar der Leser wohl denken: Wäre es doch bereits vor Jahren erschienen, dieses bereichernde Buch hier. Kohelet jedoch wird getrost ihn erinnern an „Alles hat seine Zeit“.

Rüstorf

Josef Kagerer

◆ Totzke, Irenäus: Auferstehung und Geistausgießung (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche 1). EOS Verlag, St. Ottilien 2012. (109) Pb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-8306-7562-4.

◆ Totzke, Irenäus: Leben aus gemeinsamer Wurzel (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche 2). EOS Verlag, St. Ottilien 2013. (124) Pb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-8306-7599-0.

◆ Totzke, Irenäus: Ostkirchliche Spiritualität (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche 3). EOS Verlag, St. Ottilien 2013. (116) Pb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-8306-7615-7.

Archimandrit I. T. (1932–2013) war Mitglied der orthodoxen Dekanie der Benediktinerabtei Niederaltaich. Sein Arbeitsgebiet war die orthodoxe Kirchenmusik und Liturgiewissenschaft. Sein großes Verdienst war die Übertragung

liturgischer Texte in die deutsche Sprache und deren Verwendung in den vorgegebenen byzantinischen Gesängen (meist slawischer Tradition), aber auch in eigenen Vertonungen. Begabt mit einem umfassenden Wissen führte er als Leiter der ostkirchlichen Abteilung des Ökumenischen Institutes ost- und westkirchliche Traditionen aus dem slawischen, griechischen und byzantinischen Bereich zusammen. Es war eine Freude, als Leiter eines byzantinischen Chores mit ihm als Zelebranten Liturgie zu feiern.

In der vorliegenden Reihe, die aus Anlass seines 80. Geburtstags begründet und nach seinem unerwarteten Tod fortgesetzt wurde, werden die wichtigsten seiner Vorträge und Publikationen thematisch zusammengefasst. Wie der Titel der Reihe hinweist, soll mit jedem Buch gleichsam eine Tür geöffnet werden, um damit einen Blick freizugeben auf die reiche und tiefe Spiritualität des östlichen Christentums. Die Themen umfassen das Pascha und ihren Ausdruck in der Osterikone, jüdische Wurzeln und die Entwicklung zur christlichen Tradition, Byzantinische Liturgie und Stundengebet und die Teilnahme der Gläubigen u. a. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf die Inhalte der einzelnen Beiträge einzugehen. Sie sind eine authentische Hinführung zur Spiritualität der Ostkirche byzantinischer Tradition, in der der Autor gelebt hat. Er vermittelt dabei nicht nur den geistlichen Gehalt, sondern auch die Schönheit der Liturgie, die in der Zelebration und Feierlichkeit, in der reichen gesanglichen Mitfeier und in den Ikonen ihren vornehmlichen Ausdruck findet.

Wer sich mit dem Geist der byzantinischen Liturgie befassen will, wird bei der Lektüre dieser Buchreihe reichlich belohnt.

Linz

Hans Hollerweger

♦ Wolfers, Melanie: Die Kraft des Vergebens. Wie wir Kränkungen überwinden und neu lebendig werden. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (207) Geb. Euro 14,99 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-451-32631-8.

Bereits der Untertitel bringt die Programmatik des Buches zum Ausdruck. Melanie Wolfers geht es nicht um eine theoretische Abhandlung zum Thema Versöhnung und Buße, sondern um eine konkrete Hilfestellung für die Heilung

einer seelischen Verletzung. Bereits im Vorwort wendet sich die Autorin mit prägnanten Fragen direkt an die Leserin/den Leser. Diese Methode kehrt an diversen Stellen wieder und kann als Einladung zur differenzierten Betrachtung eigener Kränkungen interpretiert werden. Durch den weitgehenden Gebrauch des inklusiven Wir baut Wolfers einerseits eine Beziehung zu ihrer Leser/-innenschaft auf. Andererseits kann dies ab und an auch eine vereinnahmende Wirkung haben. Die Sequenzen in der 1. Person Perspektive vermitteln ein persönliches Involviert-Sein der Autorin, was wiederum der Leserin/dem Leser den Zugang zu den eigenen Erinnerungen und Erlebnissen erleichtert. Eine weitere Lektürehilfe ist der klare und prägnante Schreibstil, der weder moralisierend noch moralinsauer erscheint.

Im ersten Kapitel erläutert die Autorin, was unter einer Kränkung zu verstehen ist und benennt Ursachen für die Verwundbarkeit der menschlichen Psyche: Alle Menschen kommen, „mit der Sehnsucht auf die Welt, dass wir die Liebe eines anderen spüren und erfahren, erwünscht zu sein.“ (17) Wird dieses Bedürfnis nach Geborgenheit, Zuneigung und Anerkennung nicht gestillt, hingegen Distanz, Fremdheit oder Missachtung erfahren, wird das „Sensibelste in uns angegriffen: das Selbstwertgefühl“ (18). Ob der Angriff sich als Verletzung manifestiert, hängt letztendlich vom zugrunde liegenden Selbstbild ab. Denn in dem Bild, das wir uns von uns machen „fließt zusammen, was wir für unsere Selbsterhaltung und Selbstentfaltung als wesentlich ansehen“ (21). Und mit diesem „seelischen Innenraum“ kann ein Mensch sich auseinandersetzen und dadurch den Umgang mit Kränkungen nachhaltig verändern.

Bevor Wolfers allerdings den „Weg der Vergebung“ beschreitet, deckt sie zunächst im zweiten Kapitel fehlgeleitete Vorstellungen von Vergebung und deren praktische Ausformungen auf. Wesentlich ist der Hinweis auf den Unterschied von Vergebung und Versöhnung: Eine Versöhnung kann nur zwischen den betroffenen Personen stattfinden und es muss die Bereitschaft zur Vergebung gegeben sein. (vgl. 45–47) Vergeben ist indes ein „innerpsychischer Vorgang“, bei dem es nicht zu einer Versöhnung kommen muss.

In Kapitel 3 benennt die Autorin hilfreiche Rahmenbedingungen für den Prozess des Vergebens. Sie macht ohne Umschweife deutlich,

dass es für diesen Prozess einen festen Entschluss braucht. Denn Vergeben gelingt eben nicht im „Hau-ruck-Verfahren“ (54). Vielmehr gibt es verschiedene Prozessphasen, die im vierten Kapitel prägnant dargestellt werden. Da Mensch in ihrer Wahrnehmung maßgeblich von unmittelbaren Empfindungen beeinflusst werden, widmet sich Kapitel fünf den zentralen Kränkungsgefühlen Wut, Scham, Angst und dem Gefühl von Ohnmacht.

Den Weg der Vergebung zu gehen bedeutet demnach, sich einerseits intensiv mit sich selbst zu befassen. Andererseits gilt es, den Blick auf die verletzende Person und ihre Geschichte zu lenken. Es geht um eine möglichst umfassende Betrachtung aller Umstände, die zur Verletzung geführt haben, mit dem Ziel, das Widerfahrnis in seiner Tiefe zu verstehen. Denn Verstehen ermöglicht eine Distanznahme, die neue Perspektiven zulässt und eine Lösung von eigenen Blockaden ermöglicht. Das wiederum bewirkt Freiheit.

Beim Lesen der Impulse wird deutlich spürbar, dass der Weg der Vergebung äußerst anspruchsvoll ist, aber eben zugleich auch schöpferisch. Wolfers benennt an vielen Stellen das provokative und zumutende Potenzial des Weges. Diese Ehrlichkeit ist ein Qualitätsmerkmal des Buches. Sehr hilfreich sind auch die zahlreichen lebenspraktischen Beispiele. Vor allem jene aus der Heiligen Schrift ermöglichen eine gute Verortung und Erdung der theoretischen Ausführungen. Ebenso nützlich sind wiederkehrende Aspekte, die jeweils aus einer anderen Perspektive, mit anderen Worten ausgeführt werden. Denn das Thema von Verletzung und Vergebung ist vielschichtig und berührt „das Grundproblem der Menschheitsgeschichte und einer jeden individuellen Biografie“ (180). Dass Wolfers Jesus Christus und seiner „Mentalität des Vergebens“ das neunte und letzte Kapitel widmet, ist nicht nur ein wunderbares Angebot dafür, das Thema nochmals explizit aus dem christlichen Blickwinkel zu betrachten. Es wirkt auch anregend für eine persönliche Reflexion über das eigene Gottesbild oder die eigenen Glaubensüberzeugungen.

Die Geschlechterperspektive spielt für Wolfers interessanterweise überhaupt keine Rolle. In Anbetracht der tiefgreifenden und anhaltenden Prägekraft patriarchaler Bilder und Vorstellungen von Gesellschaft kommt die Frage auf, warum dieses Thema nicht explizit behandelt wurde. So ist es auch verwunderlich,

dass bei der deutlich spürbaren Sensibilität für und dem Einfühlungsvermögen in die menschliche Psyche keine durchgängige inklusive Sprache verwendet wurde. Das hätte die Kraft des Buches noch verstärkt.

Linz

Anita Schwantner

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.

Wie die Kirchengeschichte zeigt, sind die Entscheidungen wichtiger Konzilien meistens nicht innerhalb einer Generation umgesetzt worden, sondern haben eine komplexe Geschichte der Rezeption ausgelöst. Dieser Befund trifft auch auf das Zweite Vatikanische Konzil zu. Die wichtigsten Felder der Auseinandersetzung waren die Reform der Liturgie, das theologische Grundverständnis der Kirche mit einer Fülle von Einzelperspektiven (wie der Kollegialität, dem Verhältnis von Ortskirchen und universaler Kirche, dem Verständnis und der Reform des Amtes u. a. m.), die Beziehung der Kirche zu Gesellschaft und Kultur, die Ökumene und das Prinzip der Religionsfreiheit. Das wegweisende Bekenntnis des Konzils zur Religionsfreiheit, „die Aufgabe des Konzepts einer monokulturellen Kirche im Westen“ (34), die Verabschiedung vom Zeitalter der „Konfessionskirchen“ (36) und nicht zuletzt die Entscheidung von „Gaudium et spes“, die neuzeitlichen Lebensbedingungen als Ort der Kirche anzunehmen, haben tiefe Veränderungen, Hoffnungen, aber auch Verunsicherungen ausgelöst.

Anlässlich des 50-jährigen Konzilsjubiläums hat die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen im Wintersemester 2012/13 eine Ringvorlesung veranstaltet, deren Vorträge – ergänzt durch eine Reihe weiterer Beiträge – in den „Frankfurter Theologischen Studien“ veröffentlicht wurden. Im Vorwort stellt Dirk Ansorge, der Herausgeber, fest: „Die von den Konzilsvätern im Verlauf von vier Sitzungsperioden verabschiedeten sechzehn Dokumente sind nach dem Konzil in zahlreichen Bereichen des kirchlichen Lebens wirksam geworden. Aus ihnen ging nicht nur eine grundlegende

Reform der Liturgie hervor, sondern auch die Neufassung des kirchlichen Rechts. Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wurde ebenso neu gefasst, wie die ökumenischen Beziehungen zu den nichtkatholischen Christen.“ (V) Die Beiträge der durchwegs renommierten Autoren befassen sich mit der großen Spannweite der Konzilstexte, ausgehend vom Verständnis der Pastoral, der Liturgiereform, der Exegese, des Ökumenismus, der Religionsfreiheit, der Beziehung der Kirche zu Judentum und Islam, dem Diakonat und der grundsätzlichen Konzils hermeneutik. Besonders hervorzuheben ist die Bündelung der „zentralen theologischen Aussagen des Konzils“ durch Peter Hünermann (23–51).

Es war eine ausgezeichnete Idee, bei der Herausgabe des Bandes einen Artikel an das Ende zu stellen, der rückblickend den weitgehend in Vergessenheit geratenen „Katakombenpakt“ der Konzilszeit als eine Art „subversives Vermächtnis“ (451) ins Bewusstsein hebt und prophetisch-zukunftsweisend deutet. Es ging darin um eine kühne Konkretisierung der kirchlichen Praxis mit einer Selbstverpflichtung der sich engagierenden Bischöfe in vorzüglich fünf Themenfeldern: 1) dem Verständnis der Kirche als Volk Gottes, 2) dem Verzicht auf den Kult der eigenen Person, 3) einer kommunialen Ausübung der kirchlichen Autorität, 4) dem Einsatz für die Armen und 5) dem gelebten Zeugnis evangelischer Armut. (438) Alle diese Themen hat Papst Franziskus der Kirche erneut ins Bewusstsein gerufen.

Linz

Hanjo Sauer

♦ Schwarke, Christian: Technik und Religion. Religiöse Deutungen und theologische Rezeption der Zweiten Industrialisierung in den USA und in Deutschland. Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2014. (269, zahlr. s/w und farb. Abb.) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (D) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-022498-8.

Reflexionen über die Verbindung von Technik und Religion fristen im Bereich der Wissenschaft eher ein Randdasein. Dass technische Innovationen für die Lebenswelt des Menschen und damit auch für dessen religiöse Deutung von erheblicher Bedeutung sind, steht außer Frage. Die Publikation des Verfassers, der die Systematische (evangelische) Theologie an der

Technischen Universität in Dresden vertritt, verdankt sich einem Sonderforschungsbereich „Transzendenz und Gemeinsinn“. Bereits in seiner Einleitung weist der Verfasser metaphorisch auf eine tiefgreifende Polarität hin: „Entweder wird die Technik [...] als der Zug betrachtet, der abwärts in den Dürrenmattschen Tunnel rast, oder das Reich Gottes und seine transzendenten Äquivalente sind aus dem Fahrplan ohnehin gestrichen worden.“ (9) Demgegenüber soll die These belegt werden, dass Technik und Religion durchaus in einer engen Verbindung miteinander stehen, weil sich die Gesellschaft „religiöser Vorstellungen im weitesten Sinne“ (9) bedient, um neue Techniken im Rahmen ihrer Kultur überhaupt verstehen zu können. Ausführlich werden die Faszination der Technik und deren missionarische Funktion für den Fortschritt und das Wohlergehen der Menschheit in einem Gang durch die Weltausstellungen in Chicago und New York gezeigt. Eine reiche Bebilderung macht die ästhetische Dimension deutlich. Bedauerlich nur, dass manche Bilder in einem Miniaturformat präsentiert werden. Die ästhetische Dimension spielt in der Argumentation des Verfassers eine Schlüsselrolle. So stellt er im Hinblick auf die Welt der Maschine mit Recht fest: „Über eine ästhetische Transzendenzzuschreibung wurden damit sowohl die Gegenstände als ‚ewig‘ gültig legitimiert, als auch umgekehrt die Ideen von Schönheit modifiziert.“ (102, Anm. 77)

Insgesamt liegt der Schwerpunkt der Argumentation darauf, in der Faszination gegenüber der Technik die impliziten religiösen Dimensionen deutlich zu machen. Hinsichtlich der Rezeption stellt der Verfasser fest: „Anders als in Deutschland ist die moderne Technik in den USA sehr früh zu einem Teil des nationalen Bewusstseins geworden.“ (87) Man könnte hier auch an die Waffentechnik denken. Wer in den USA an deren grundsätzlicher Berechtigung zweifelt, muss sich auch heute noch den Vorwurf fehlenden Patriotismus gefallen lassen. Dass hinsichtlich der theologischen Deutung in den USA andere Wege beschritten werden als in Europa, hängt mit sehr unterschiedlichen Rezeptionsbedingungen zusammen. Es wäre aufschlussreich, den Ursachen nachzugehen, die wohl auch damit zusammenhängen, dass das zerstörerische Potenzial der Technik in Europa in zwei Kriegen bisher unbekannten Ausmaßes anders erfahren wurde. Bezeichnenderweise referiert der Verfasser zwar Heideggers Tech-

nik-Kritik, rezipiert sie aber ebenso wenig wie Adornos „Dialektik der Aufklärung“. Mit diesem kritischen Einwand soll keineswegs dem Mythos einer Dämonisierung der Technik das Wort geredet werden. Wohl aber gilt es, in einer theologischen Deutung auch das technische Vernichtungspotenzial mit zu reflektieren. Abschließend konstatiert der Verfasser: „Die Annahme, dass Technik und Religion Gegensätze seien, hat weite Teile der Alltagswelt für die Wahrnehmung des Religiösen so verschlossen, wie die Türen evangelischer Kirchen an Wochentagen. Aufzuschließen hätte seinen Reiz.“ (246) Man könnte ergänzen: Setzt aber ein verändertes theologisches Gesamtkonzept des Verhältnisses von Kirche und Welt voraus. Das Thema bleibt virulent. Dies deutlich zu machen, ist das große Verdienst der Publikation.

Linz

Hanjo Sauer

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Guardini, Romano: *Gib Raum den Dingen*. Ein Lesebuch. Eingeleitet und ausgewählt von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (topos taschenbücher 830). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (128) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0830-2.

Das kleine Lesebuch dient keinem akademischen Zweck. Es bietet weder eine ausführliche Lebensbeschreibung Guardinis, noch eine repräsentative Zusammenstellung von seinen Texten. Die kurze Einleitung macht deutlich, worum es geht, nämlich hinzuweisen auf Guardinis ungewöhnliches „Wahrnehmen des Wirklichen ausgespannt zwischen Geist und Blut“ (10). Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, eine ausgewiesene Kennerin, zeichnet mit wenigen Pinselstrichen das ungewöhnliche Portrait eines Denkers, für den Theorie „wirklich noch Schauen“ meinte (10). Für die Texte werden

durchwegs die Erstausgaben herangezogen, „die sprachlich weniger geglättet sind als spätere Ausgaben“ (128). Wer sich mit Guardini auseinander setzen will, muss dessen Eigenart aushalten. Man muss sich nur seine Beschreibung des Herzens ansehen, um sich mit der Fremdartigkeit seines Denkens konfrontieren zu lassen. Er schreibt: „Herz ist der vom Blut her heiß fühlend gewordene, aber zugleich in der Klarheit der Anschauung, in die Deutlichkeit der Gestalt, in die Präzision des Urteils aufsteigende Geist“ (6). Solche Aussagen irritieren. Handelt es sich um eine geniale Metaphorik oder um eine gegenauflärerische Re-Mythisierung? Tatsächlich passt Guardini in keine der üblichen Kategorien von Theologen und Philosophen. Dies wird deutlich, wenn man sich in die hier zusammengetragenen Texte vertieft. Die lose zusammengestellten Überschriften führen an die großen Themen heran: „Auge und Licht“, „Götter und der lebendige Gott“, „Der Herr“, „Gestalten im Geheimnis“ und nicht zuletzt „Kirche und Freiheit“. Der Titel der gesamten Zusammenstellung ist einem sehr bezeichnenden Zitat entnommen: „So tief die Stille [...] Gib Raum, gib Raum den Dingen ... Sieh, wie sie sacht hervortreten aus der Verslossenheit“ (10). Damit ist eines der Grundanliegen Guardinis getroffen: die Welt und ihre Dinge nicht einem instrumentellen Denken verfügbar zu machen, sondern in ihrem Eigenwert wahrzunehmen. Ohne diese Grundeinstellung ist für ihn religiöses Denken nicht möglich. Manche Aussagen sind einer zeitbedingten Perspektive geschuldet. Etwa, dass der Geist des Protestantismus „die feste religiöse Wahrheit schrittweise aufgegeben“ habe (82). Im Grunde kann sich Guardini die Artikulation des christlichen Glaubens in einem nachmetaphysischen Zeitalter nicht vorstellen. Trotz allem: die Auseinandersetzung mit seiner Grundintention, nämlich einer vom Glauben inspirierten Welt-sicht, hat seine Aktualität nicht verloren.

Linz

Hanjo Sauer

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

Damberg, Wilhelm / Sellmann, Matthias (Hg.): Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015. (352) Geb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-451-30929-8.

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Gewalt im Namen Gottes. Die Verantwortung der Religionen für Krieg und Frieden. 16. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2014 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 30). Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M. u.a. 2015. (175) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 45,00. ISBN 978-3-631-66470-4.

BIBELWISSENSCHAFT

Homolka, Walter / Liss, Hanna / Liwak, Rüdiger (Hg.): Die Tora. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Daniel Vorpahl. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015. (1163, Lesebändchen) Geb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A). ISBN 978-3-451-33334-7.

DOGMATIK

Knop, Julia / Lerch, Magnus / Claret, Bernd J. (Hg.): Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik. Festschrift für Karl-Heinz Menke. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (440, Schutzumschlag) Geb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 45,40. ISBN 978-3-7917-2664-9.

Menke, Karl-Heinz: Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Singularität. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (588, Schutzumschlag) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (D) / CHF 48,40. ISBN 978-3-7917-2663-2.

KIRCHENGESCHICHTE

Nikitsch, Eberhard J.: Das Heilige Römische Reich an der Piazza Navona. Santa Maria dell'Anima in Rom im Spiegel ihrer Inschriften aus Spätmittelalter und früher Neuzeit. Schnell & Steiner Verlag, Regensburg 2014. (291, zahlr. Abb.) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 / CHF 66,90. ISBN 978-3-7954-2695-8.

LITERATUR

Lehnert, Christian: Windzüge. Gedichte. Suhrkamp Verlag, Berlin 2015. (113) Geb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A). ISBN 978-3-518-42469-8.

Sander, Gisela Maria: Unter dem Diktat der Kunst. Propheten im Spiegel der Gedichte Rainer Maria Rilkes (Theologie und Literatur 29). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2015. (456) Pb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 63,90. ISBN 978-3-7867-3037-8.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Rivinius, Karl Josef: Collegium Sinicum. Eine Bildungsanstalt für chinesische Priester in Peking (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 103). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2015. (253) Pb. Euro 22,90 (D). ISBN 978-3-87710542-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Henkelmann, Andreas / Sonntag, Graciela (Hg.): Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich. Aschendorff Verlag, Münster 2015. (346) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-402-13110-7.

SOZIALETHIK

Hartlieb, Michael / Krause, Felix / Kroll, Anna / Riedl, Anna Maria (Hg.): Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und sozial-ethische Reflexionen (Forum Sozialethik 15). Aschendorff Verlag, Münster 2015. (202) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-402-10641-9.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Studienjahr 2014/15

Rektorat

Rektor:

Dr. theol. Franz Gruber
Professor für Dogmatik und
Ökumenische Theologie

Prorektor:

Dr. theol. Ewald Volgger OT
Professor für Sakramententheologie

A. THEOLOGISCHE FAKULTÄT

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2014/15

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Theologie

Kern Josef Mag. theol.: Herrschaft der Zukunft. Zum Verhältnis von Theologie und Politik bei Wolfhart Pannenberg (Dogmatische Theologie)

Rodler Benedikt Georg M.A.: Die liturgische Feier des Sonntags. Voraussetzungen – Bedingungen – Möglichkeiten (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

b. Magisterium der Theologie

Bogensperger Teresa: „eine zeitgemäße und unzeitgemäße Antwort“ Die ekklesiologische Bedeutung der Gemeinschaft von Taizé (Fundamentaltheologie)

Mayer-Edoloevi Andrea: Digital Natives und kirchliche Kommunikation. Netzinkulturation als Pastoral in einer

medial vermittelten Lebenswelt (Pastoraltheologie)

Groiss-Madlmair Bettina: Zwischen Angst und Hoffnung – Vom Sprechen über den anthropogenen Klimawandel (Moraltheologie)

Nussbaumer Ulrike Maria, Dipl.-Päd.ⁱⁿ: Die Demut als Grundtugend der Schöpfungsspiritualität bei Franz von Assisi (Spirituelle Theologie)

Payerl Bianka Viktoria: Ein säkulares Zeitalter? Eine Auseinandersetzung mit einigen Aspekten eines aktuellen religionsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Themas – unter besonderer Berücksichtigung von Charles Taylor (Philosophie)

Preining Franz DI Dr. nat. tech.: Die unfassbare Wirklichkeit. Zum Begriff des Mythos bei Leszek Kolakowski (Philosophie)

Schnutt Olga Maria: „... und alle werden satt!“ – Gerechtigkeit im Blick auf Ernährung. Moraltheologische Überlegungen und Impulse (Moraltheologie)

c. Magisterium der Religionspädagogik

Artner Sarah Johanna Bacc.^a rel. paed.: „Sättige uns am Morgen mit deiner Güte, dass wir jubeln und uns freuen an all unseren Tagen!“ (Ps 90,14). Emotionen in Psalm 90 (Altes Testament)

Brandstetter Stefanie Bacc.^a rel. paed.: Seelsorge an einem Andersort oder Da sein auf Summersplash (Pastoraltheologie)

Ebner Martina Verena Bacc.^a rel. paed.: Das andere Bild vom Kind. Psychologische, medizinische und neurobiologische Forschungen und Projekte zur Spiritualität

von Kindern und deren Konsequenzen (Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik)

Gebetsberger Daniela: Psalm 22,1–22 (Altes Testament)

Kirchweiger Anna Bacc.^a rel. paed.: „... nur wenn Du erlaubst.“ Lebensweltorientierte Feldforschung im offenen Jugendzentrum Plateau (Pastoraltheologie)

Seiler Stefanie Bacc.^a rel. paed.: Fundamentalismus, die katholische Kirche und die Theologie (Fundamentaltheologie)

d. Bakkalaureat der Religionspädagogik

Faschinger Angelika: Philosophische und praktische Überlegungen zum Thema Bildungsgerechtigkeit – Anstoß zur Reflexion von Michael J. Sandel (Philosophie)

Hinterleitner Stefanie: Nostra aetate. Kompass für den interreligiösen Dialog? (Fundamentaltheologie)

Weissenberger Stefan: Kompetenzorientierter Religionsunterricht. Kritische Anfragen an seine Didaktik aus der Unterrichtspraxis (Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik)

B. INSTITUT FÜR KUNSTWISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE AD INSTAR FACULTATIS

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2014/15

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Philosophie

Allerstorfer Julia Mag.^a phil.: Representing the Unrepresentable. Strategien der De/Konstruktion von „Identität“ in der

zeitgenössischen iranischen Videokunst am Beispiel von Simin Keramati und Shahram Entekhabi (Kunstwissenschaft)

b. Master of Arts:

Steinkellner Claudia BA: Vergegenwärtigte Transzendenz. Topografische Präsenz im Angesicht des Todes (Kunstwissenschaft)

Weinberger Maria BA: Geborgen. Friedrich Goffitzers Synagoge für Linz. Eine kunstwissenschaftliche Spurensuche inklusive Werkverzeichnis (Kunstwissenschaft)

Wurzer Jürgen BA: Dachwerkskatalog der oberösterreichischen Filialkirchen (Kunstwissenschaft)

c. Bachelor of Arts:

Aleksandrovych Tetyana: Sarajevo 2000. Schenkungen von Künstlern für ein neues Museum in Sarajevo (Kunstwissenschaft)

Berghofer Margit: Schloss Eggenberg (Kunstwissenschaft)

Bäck Marianne: Die Dynamik von Licht und Raum. Gernot Böhmes Auffassung von Atmosphäre am Beispiel des Wirbelwerkes von Olafur Eliasson (Kunstwissenschaft)

Dirngrabner Hans Peter Mag. rer. nat.: Die „Wohnanlage Am Damm“: eine Großwohnanlage aus den 1950er Jahren in Linz (Kunstwissenschaft)

Gstöttner-Killer Doris: Komplexe Körper – Körper Komplexe, Hyperrealismus in der Plastik (Kunstwissenschaft)

Jonas Sarah: Zwischen Zeigen und Sagen. Das Verhältnis von Bild und Schrift in Francisco de Goyas Los desastres de la guerra (Kunstwissenschaft)

Jurkovic, Verena Christine: Das Spiel mit dem Ende der Malerei – Der Versuch einer Verortung der nicht-gegen-

ständlichen Malerei Erwin Bohatschs in der ästhetischen Theorie Gernot Böhmes (Kunstwissenschaft)

Langwiesner Vanessa: Kunstwahrnehmung und ästhetisches Erscheinen. Begriff des Erscheinenden nach Martin Seels Ästhetik des Erscheinens und Übertragung des Begriffs auf die Kunst (Philosophie)

Öllinger Margit: Elemente der Holzbaukunst innerhalb der österreichischen Volksarchitektur. Mit einem besonderen Blick auf die kunsthandwerkliche Gestaltung von Tür und Tor am bäuerlichen Anwesen im Mostviertel (Kunstwissenschaft)

C. GEDENKEN

Em. Univ.-Prof. Prälat Dr. Wilhelm Zauner ist am Pfingstsonntag, 24. Mai 2015, im 87. Lebensjahr in Linz verstorben. Der Linzer Pastoraltheologe hat die Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch sein wissenschaftliches und pastorales Wirken wesentlich geprägt. Er zählte bis ins hohe Alter zu den maßgeblichen Theologen Österreichs. Als Priester, Hochschul- und Akademikerseelsorger, Professor, Vortragender und Autor hat er Generationen kirchlicher Mitarbeiter ausgebildet und darüber hinaus zahllose Menschen in ihrem Leben und ihrem Beruf begleitet.

D. VERANSTALTUNGEN

1. Dies Academicus

Der Dies Academicus der KTU Linz (18. November 2014) befasste sich unter dem Titel „Lebensformen“ mit dem rasanten Wandel der Gesellschaft im Bereich familiärer Beziehungen und Formen des Zusammenlebens. Ausgehend von einer

soziologischen Standortbestimmung – die Familie wird aktiv hergestellt „doing familiy“ – durch *Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Helma Lutz* (Universität Frankfurt am Main) wurden durchaus kontrovers kirchliche Themen angesprochen. *Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Sabine Demel* (Universität Regensburg) ging als Kirchenrechtlerin der Frage nach der Unauflösbarkeit der Ehe nach: „Kann die Kirche die Ehen vielleicht doch auflösen, nur sie weiß es noch nicht?“. Der Pastoraltheologe *Prof. Dr. Rainer Bucher* (Universität Graz) betrachtete die seelsorgliche Seite der gegenwärtigen Familienformen: „Verdunstet die kirchliche Plausibilität irreversibel?“ Und der Moralthologe *Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff* (Universität Freiburg) definierte aktuelle moralthologische Standpunkte: „Muss durch heutige wissenschaftliche Erkenntnisse die derzeitige moralthologische Ausgangsthese nicht bezweifelt und erweitert werden?“ In anschließenden Workshops wurde das Gehörte von den rund 200 Teilnehmenden am Dies Academicus vertieft.

2. Thomas-Akademie

Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Anton Zeilinger war der Gastreferent bei der Thomas-Akademie am 20. Jänner 2015 in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Das Thema des Abends lautete „Naturwissenschaft und Religion: ein Scheinkonflikt“. Rektor Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber richtete daher die Frage an Prof. Zeilinger: „Wie steht es um das Verhältnis von Religion, Glaube und Wissenschaft. Schließen beide einander aus, oder sind sie aufeinander verwiesen?“ In seiner kurzen Festansprache ging Prof. Zeilinger darauf und andere Fragen ein. Im Gespräch mit Rektor Gruber, moderiert von Univ.-Prof. Dr. Michael

Hofer, wurden die Gedanken von Prof. Zeilinger weiter vertieft.

3. Vortragsreihe

Die von Barbara Schrödl, Julia Allerstorfer und Susanne Winder geleitete öffentliche Vortragsreihe „STOFFWECHSEL. Mode zwischen Globalisierung und Transkulturalität“ stellte Fragen nach Mode zwischen Globalisierung und regionaler Verortung, nach den Beziehungen von Kleidung, Popkultur und bildender Kunst, nach Bedeutungsebenen von Mode und Modetheorien in Geschichte und Gegenwart. An sechs Terminen stellten Vortragende aus den Bereichen Theorie und Praxis sowohl mit historischer Perspektive als auch in Auseinandersetzung mit den vielgestaltigen zeitgenössischen Erscheinungsformen, Deutungen und Bedeutungen von Mode vor und trugen so zu einem vertieften Verständnis des komplexen Phänomens Mode bei.

4. Festschrift für den Magnus Cancellarius

Im Rahmen eines Festaktes an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität (KTU) Linz wurde Diözesanbischof Dr. Ludwig Schwarz SDB die zum Anlass seines 75. Geburtstages erstellte Festschrift „CONTRA SPERM SPERARE. Aspekte der Hoffnung“, erschienen im Verlag Friedrich Pustet, feierlich übergeben. In 17 Beiträgen der Dozentinnen und Dozenten der KTU beschreibt sie Perspektiven der Hoffnung aus den verschiedenen philosophischen und theologischen Disziplinen und unterschiedlichen kirchlichen und gesellschaftlichen Erfahrungsfeldern. Die Professorinnen und Professoren der Linzer Katholisch-Theologischen Privatuniversität

bewegt dabei die Frage, wie Aspekte der Hoffnung ermutigen und Impulse zu hoffnungsgeprägtem Leben freisetzen.

5. Ökumenische Sommerakademie

Die menschliche Grunderfahrung des Leids und die Vereinbarkeit dieser Erfahrung mit dem christlichen Glauben waren von 15. bis 17. Juli Thema der diesjährigen 17. Ökumenischen Sommerakademie. Die Theodizee, also die Fragen, warum ein gütiger Gott Leid zulässt, ob Leid vielleicht Sinn und Zweck hat oder sogar von Gott als „Erziehungsmittel“ eingesetzt wird, beschäftigt nicht nur Philosophen und Theologen, sondern erschüttert immer wieder Menschen in ihrer religiösen Einstellung. Folgende Persönlichkeiten konnten als ReferentInnen gewonnen werden: *DDr. Norbert Hoerster, emeritierter Professor der Rechts- und Sozialphilosophie an der Universität Mainz, Prof. Dr. Magnus Striet, Professor für Fundamentaltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Prof. Dr. Klaus Davidowicz, Leiter des Studienprogrammes am Institut für Judaistik der Universität Wien, Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ilse Müllner, Professorin für Altes Testament an der Universität Kassel, Prof. Dr. Ulrich Heckel, Professor für Neues Testament an der Eberhard Karls Universität Tübingen, Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ulrike Wagner-Rau, Professorin für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Philipps-Universität Marburg, Cecily Corti, Leiterin der VinziRast-Einrichtungen, Dr. Willy Weisz, (jüdischer) Vizepräsident des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Prof. DDDr. Clemens Sedmak, Professor für Sozialethik am King's College London (Universität London) / Leiter des Zentrums für Ethik und Armutsforschung an der Universität Salzburg.*

KATHOLISCHE PRIVATUNIVERSITÄT LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A 4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

DIENSTAG, 10. NOVEMBER 2015

14.00–21.00 UHR

Sterbe-Hilfe

Über die Angst vor dem Verlust der Würde

Je mehr Möglichkeiten die Medizin besitzt, Leben zu verlängern, umso drängender wird die Frage gestellt, wie der Mensch sein Leben würdig beenden kann. So hat der österreichische Nationalrat im vergangenen Winter in einer Enquete-Kommission zum Thema „Würde am Ende des Lebens“ über Fragen von Sterbehilfe, Palliativmedizin und Hospizarbeit diskutiert. Parallel hat sich auch der Deutsche Bundestag auf den Weg gemacht, die geltenden Gesetze der Sterbehilfe zu überarbeiten.

Was aber ist wirklich hilfreich beim Sterben? Wie können Menschen mit ihrer Angst umgehen, am Ende die Würde zu verlieren, wenn sie dement oder nicht mehr äußerungsfähig oder in höchstem Maße von der Versorgung durch andere abhängig sind? Soll hier die Tür zur Beihilfe zum Suizid oder zur aktiven Tötung auf Verlangen geöffnet werden? Oder gibt es alternative Handlungsmöglichkeiten, die auf bessere Weise ein würdevolles Leben bis zum Ende ermöglichen?

14.00 Uhr

Begrüßung und Einführung

14.20 Uhr

Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge zum Leben. Ein Vorschlag zur Regelung des assistierten Suizids.

Univ.-Prof. DDr. Urban Wiesing,
Professor am Institut für Ethik und Geschichte
der Medizin der Universität Tübingen.

15.10 Uhr

Rechtsunsicherheiten minimieren, aber Ausnahmen nicht zur Regel machen.

Anfragen an den Vorschlag zur Regelung des assistierten Suizids.

Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger,
Vorstand des Instituts für Moralthologie
der Katholische Privat-Universität Linz

16.00 Uhr

Pause

16.30 Uhr

Statement aus der Sicht der Palliativmedizin

OA Dr. Johann Zoidl, Vorstand der Palliativstation
im Krankenhaus der Barmh. Schwestern Linz

16.30 Uhr

Statement aus der Sicht der Palliativpflege und Psychotherapie

(Psychotherapie) MSc (Palliative Care), Psycho-
therapeutin, Akad. Lehrerin für Gesundheitsbe-
rufe, Dipl. Gesundheits- und Krankenschwester

17.00 Uhr

Podiumsdiskussion

18.15 Uhr

Buffet

18.30 Uhr

Ich erinnere mich genau. Ein Theaterstück über Demenz von Brian Lausund

Christine Reitmeier / Liza Riemann

Mitveranstalter:

Forum St. Severin, Institut für Fortbildung an der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 4. November 2015 wird gebeten:
Tel. 0732 / 78 42 93, E-Mail: office@ku-linz.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 163. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktt Themen:

Phänomen Franziskus

Ansgar Kreutzer:	Editorial	2–3
Margit Eckholt:	Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus	4–19
Michael Sievernich SJ:	Das theologische Profil von Papst Franziskus / Pater Jorge Mario Bergoglio SJ	20–29
Franz Gruber:	Kirchenbild und Kirchenreform von Franziskus	30–42
Friedhelm Hengsbach SJ:	Die „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus	43–53
Kerstin Radde-Antweiler:	Das „Medienphänomen Franziskus“. Eine mediensoziologische Analyse der deutschen Berichterstattung	54–65
Ursula Baatz:	Dalai Lama und Papst – zu Geschichte und Person	66–74
Thomas Schulte-Umbarg:	Papst – Ortskirchen – KatholikInnen. Eine kirchenhistorische Erinnerung an die Zeit nach 1800	75–85

Kulturen des Sterbens

Ansgar Kreutzer:	Editorial	113–114
Andreas Heller:	Sorgekulturen des Sterbens. Hospizlich-palliative Kultur vom Krankenhaus bis zur Kommune	115–122
Eberhard Schockenhoff:	Den eigenen Tod annehmen. Einstellungen zum Schicksal am Lebensende aus theologisch-ethischer Sicht	123–134
Klaus Schweiggel SJ:	Den Blick auf das Ganze lenken. Menschen im Sterben spirituell begleiten	135–143
Roman A. Siebenrock:	„Es gibt keine größere Liebe ...“ (Joh 15,13) Die christliche Theologie des Martyriums als kritische Kultivierung eines prekären Phänomens	144–152
Matthias Wörther:	Wie wir sterben. Inszenierungen des Lebensendes im Film	153–161
Birgit Heller:	Das gute Sterben ist nicht für alle dasselbe. Interreligiöse und interkulturelle Perspektiven	162–170

Freizeit und Muße

Ansgar Kreutzer:	Editorial	225–226
Hartmut Rosa:	Denk immer daran, dass Zeit Wissen, Gesundheit und Glück ist. Über das rätselhafte Verschwinden der Muße	227–233
Roman Sandgruber:	Zeit der Muße. Von Arbeit, Uhren und dem Leben in der Zeit	234–242
Gerhard Kruij:	Muße nur für Privilegierte? Eine sozioethische Skizze zur „Zeitgerechtigkeit“	243–253
Konrad Paul Liessmann:	Das schlechte Gewissen. Über Muße und Bildung	254–259
Christian Bauer:	Die verschwundenen Flüsse. Weniger-Dasselben als eine Quelle pastoraler Lebendigkeit	260–269
Antje Schrupp:	Heilige Tage: der „Sabbat“ als Selbstversuch	270–276

Beziehungsweisen

Ansgar Kreutzer:	Editorial	337–338
Eberhard Schockenhoff:	Liebe auf Abwegen? Zum Verhältnis von Sexualität und Liebe in intimen Beziehungen	339–346
Dorothea Sattler:	Die Ehe. Theologische Anliegen in römisch-katholischer Perspektive	347–351
Ulrich H. J. Körtner:	„Ein weltlich Ding.“ Ehe nach evangelischem Verständnis	351–355
Ioan Moga:	„Verbinde sie in Eintracht, kröne sie zu einem Fleische ...“ Aspekte eines orthodoxen Eheverständnisses	356–360

Sabine Demel: Gott und die Liebe – die Kirche regelt's! Die gottgewollte Ordnung der Liebe und die Regelungsmacht des kirchlichen Gesetzgebers	361–367
Mirja Kutzer: Gottesliebe – Menschenliebe. Zum Zusammenhang von Theologie und Anthropologie	368–378
Ines Weber: „Geht Vaters Karriere immer vor?“ Eheliche Beziehungsweisen in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts	379–389
Janosch Schobin: Freundschaft und Intimkommunikation. Überlegungen zur Genealogie und Bedeutung einer individualisierten Praxis	390–398
Abhandlungen:	
Walter Kirchschräger: Aggiornamento nach dem Konzil. Herausforderungen der Kirche in der neuen Gegenwart (Fortsetzung)	86–95
Michael Rosenberger: „In Wahrhaftigkeit und Mut, Ehrfurcht und Liebe“ (LG 37) Zum spirituellen und ethischen Verständnis des (kirchen-)amtlichen Gehorsams	171–183
Walter Raberger: Richard Wagner: „Arbeit am Mythos“. „Lohengrin“ und „Parsifal“ aus theologischer Perspektive	184–197
Martha Keil: Jüdische Geschichte Mitteleuropas von 1500 bis zur Gegenwart. Grundlagen – Entwicklungen – Brüche	277–289
Rudolf Englert: Die Vorstellung von einem guten Religionslehrer wandelt sich	290–300
Franz Hubmann: Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten.“	301–306
Johannes Rauchenberger: Sakralarchitektur – Räume zur Feier des Glaubens	399–406

Rezensionen:

Altmeyer, Stefan / Bitter, Gottfried / Theis, Joachim (Hg.): Religiöse Bildung. Optionen, Diskurse, Ziele. (<i>Philipp Klutz</i>)	213
Ansorge, Dirk (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven. (<i>Hanjo Sauer</i>) .	435
Bamberg, Corona: Schauen. Gesichter der Gnade. (<i>Hanjo Sauer</i>)	105
Benedikt XVI.: Geistliche Schriftlesungen. Mit einem Geleitwort von Gerhard Ludwig Müller. (<i>Hilda Steinhauer</i>)	221
Boff, Leonardo: Geerdeter Glaube. Ausgewählte Texte. Zusammenestellt von Bruno Kern. (<i>Franz Gruber</i>)	216
Boff, Leonardo: In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften. (<i>Franz Gruber</i>)	216
Boff, Leonardo: Mein Glaube. Christsein in einem neuen Zeitalter. Übersetzt von Bruno Kern. (<i>Franz Gruber</i>)	216
Boff, Leonardo: Franziskus aus Rom und Franz von Assisi. Ein neuer Frühling für die Kirche. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern. (<i>Hanjo Sauer</i>)	98
Bonhoeffer, Dietrich: Die Finkenwalder Rundbriefe. Briefe und Texte von Dietrich Bonhoeffer und seinen Predigtseminaristen 1935–1946. (<i>Hanjo Sauer</i>)	331
Bürkle, Horst: Erkennen und Bekennen. Schriften zum missionarischen Dialog. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	320
Bürkle, Horst: Geheimnis der Völker. Schriften zum missionarischen Dialog. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	423
Cornwell, John: Die Beichte. Eine dunkle Geschichte. (<i>Michael Rosenberger</i>)	321
Dehn, Ulrich: Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	425
Delgado, Mariano / Leppin, Volker (Hg.): Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge. (<i>Linus Hauser</i>)	99
Drewermann, Eugen: Heilende Religion. Überwindung der Angst. Herausgegeben von Joachim Kunstmann. (<i>Stephanie Steining</i>)	106
Ferrario, Fulvio (Hg.): Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II. (<i>Peter Walter</i>)	211
Gabriel, Ingeborg / Steinmair-Pösel, Petra (Hg.): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik. (<i>Paul M. Zulehner</i>)	430
Göbel, Kathleen: Tiere des Himmels. Weisheitsgeschichten aus dem Orient. Mit einem Vorwort von Rainer Hagen cord. (<i>Sigrid Hanneschläger</i>)	206

Guardini, Romano: Gib Raum den Dingen. Ein Lesebuch. Eingeleitet und ausgewählt von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. (<i>Hanjo Sauer</i>)	437
Hagencord, Rainer / Rotzetter, Anton (Hg.): Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität. (<i>Michael Rosenberger</i>)	314
Hallermann, Heribert / Meckel, Thomas / Pfannkuche, Sabrina / Pulte, Matthias (Hg.): Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch. (<i>Markus Graulich SDB</i>)	103
Hartmann, Richard: Was kommt nach der Pfarrgemeinde? Chancen und Perspektiven. (<i>Monika Heilmann</i>)	324
Henke, Silvia / Spalinger, Nika / Zürcher, Isabel (Hg.): Kunst und Religion im Zeitalter des Postsäkularen. Ein kritischer Reader. (<i>Leisch Monika-Kiesl</i>)	207
Hilpert, Konrad / Laux, Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie. (<i>Georg Winkler</i>)	407
Hirschfeld, Michael: Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche vom Ende des Kulturkampfes bis zum Ersten Weltkrieg. (<i>Norbert M. Borengässer</i>)	101
Höfer, Rudolf K. (Hg.): Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends. (<i>Franz Hasenhütl</i>)	202
Hoff, Gregor Maria (Hg.): Gefährliches Wissen. Salzburger Hochschulwochen 2013. (<i>Franz Gruber</i>)	410
Hubert, Rudolf: Im Geheimnis leben. Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen. (<i>Hilda Steinhauer</i>)	332
Johannes XXIII.: Das Herz muss voll Liebe sein. Gedanken für jeden Tag. Mit einem Beitrag von Herbert Vorgrimler. (<i>Hanjo Sauer</i>)	328
Kappes, Michael / Oeldemann, Johannes (Hg.): Ökumenisch weiter gehen! Die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnehmen und weiterführen. (<i>Josef Kern</i>)	426
Kessler, Hans: Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben. (<i>Matthias Reményi</i>)	198
Kirchschläger, Peter G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz. (<i>Gerlinde Katzinger</i>)	327
Klaczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900: Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer. (<i>Norbert M. Borengässer</i>)	417
König, Franz Kardinal: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Anregungen für einen Weg der Hoffnung. Weitergegeben von Annemarie Fenzl und Wolfgang Moser. (<i>Hanjo Sauer</i>)	313
Kromer, Ingrid / Hajszan, Michaela: Jungschar-Studie 2014. Kinderpastoral in Österreichs Pfarren. Empirische Befunde und Analysen. Herausgegeben von der Katholischen Jungschar Österreichs. (<i>Philipp Klutz</i>)	426
Lehnert, Christian: Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus. (<i>Bernhard A. Eckerstorfer OSB</i>)	307
Leven, Benjamin / Stuflesser, Martin (Hg.): Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis. (<i>Florian Wegscheider</i>)	208
Liebmann, Maximilian: „Das Konzil sieht die Aufgabe des Laien ganz anders“. Lebenserinnerungen. (<i>Rudolf Zinnhobler</i>)	205
Mitterstieler, Elmar: Das wunderbare Licht, in dem wir leben. Gleichheit, Würde und Priestertum aller in der Kirche. (<i>Antonia Krainer</i>)	411
Moosbrugger, Mathias: Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext. (<i>Jürgen Werbick</i>)	218
Müller, Klaus: Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln. (<i>Hanjo Sauer</i>)	328
Müller, Ludger / Rees, Wilhelm / Krutzler, Martin (Hg.): Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung. (<i>Andreas Erhard Graßmann</i>)	420
Neumann, Veit (Hg.): Unruhig ist unser Herz. Was junge Leute über ihr Studium denken. (<i>Maria Eichinger</i>)	411
Neuner, Peter / Zulehner, Paul M.: Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche. (<i>Hanjo Sauer</i>)	204
Nüssel, Friederike (Hg.): Schriftauslegung. (<i>Michael Zugmann</i>)	203
Oosterhuis, Huub: Du Freund Gott. Lieder – Gebete – Essays. Herausgegeben und übersetzt von Cornelis Kok. (<i>Hanjo Sauer</i>)	432
Papst Franziskus (Bergoglio, Jorge) / Skorka, Abraham: Über Himmel und Erde. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka. Das persönliche	

Credo des neuen Papstes. Übersetzt von Silke Kleemann und Matthias Strobel. (<i>Gerhard Langer</i>)	96
Parsch, Pius (Hg.): Römisches Rituale Deutsch. Neu eingeleitet von Jürgen Bärsch. Festgabe für Rudolf Pakic. (<i>P. Pius Maurer OCist</i>)	104
Pernkopf, Elisabeth / Schaupp, Walter (Hg.): Sehnsucht Mystik. (<i>Hildegard Gosebrink</i>)	214
Pieper, Josef: Thomas von Aquin. Leben und Werk. Herausgegeben von Berthold Wald. (<i>Josef Kern</i>)	414
Quisinsky, Michael / Schelkens, K. / Amherdt, François-Xavier (Hg.): „Theologia semper iuvnescit“. Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier. (<i>Hanjo Sauer</i>)	220
Rad, Gerhard von: Weisheit in Israel. Mit einem Anhang neu herausgegeben von Bernd Janowski. 4., durchgesehene und erweiterte Auflage 2013. (<i>Johannes Marböck</i>)	98
Rees, Wilhelm (Hg.): Ökumene. Kirchenrechtliche Aspekte. (<i>Andreas Erhard Graßmann</i>) ...	317
Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. (<i>Thomas Fornet-Ponse</i>)	325
Reuter, Wolfgang: Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung. (<i>Eugen Schweiger</i>)	427
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. (<i>Werner Urbanz</i>)	413
Rotzetter, Anton (Hg.): Franziskus – ein Name als Programm. (<i>Hanjo Sauer</i>)	105
Schmid, Konrad: Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft. (<i>Franz Hubmann</i>)	311
Schörghofer, Gustav: Drei im Blau. Mit einem Beitrag von Julian Schutting. (<i>Hans Peter Dirngraber</i>)	319
Schwarke, Christian: Technik und Religion. Religiöse Deutungen und theologische Rezeption der Zweiten Industrialisierung in den USA und in Deutschland. (<i>Hanjo Sauer</i>)	436
Seeger, Hans-Karl: Karl Leisner. Visionär eines geeinten Europas. (<i>Rudolf Zinnhobler</i>)	313
Seidel, Peter M.: Michael Holding (1506-1561). Ein Bischof im Dienst von Kirche und Reich. (<i>Norbert M. Borengässer</i>)	205
Sohn-Kronthaler, Michaela / Zahner, Paul (Hg.): Pax et Bonum. Franziskanische Beiträge zu Frieden und interreligiösem Dialog. (<i>Hanjo Sauer</i>)	430
Stecher, Reinhold: Alles hat seine Zeit. Texte, Bilder und Zeichnungen zum Lachen und Klagen, zum Feiern und Nachdenken. (<i>Josef Kagerer</i>)	432
Steiof, Dorothee: Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte. (<i>Elisabeth Pernkopf</i>)	329
Stühlmeyer, Barbara / Stühlmeyer, Ludger: Bernhard Lichtenberg. Ich werde meinem Gewissen folgen. (<i>Rudolf Zinnhobler</i>)	415
Suermann, Thomas: Die Weisen aus dem Wirtschaftsland? Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen. (<i>Helmut Eder</i>)	310
Thönnissen, Wolfgang: Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums. (<i>Thomas Dietrich</i>)	212
Totzke, Irenäus: Auferstehung und Geistausgießung. (<i>Hans Hollerweger</i>)	433
Totzke, Irenäus: Leben aus gemeinsamer Wurzel. (<i>Hans Hollerweger</i>)	433
Totzke, Irenäus: Ostkirchliche Spiritualität. (<i>Hans Hollerweger</i>)	433
Vellguth, Klaus: Aktion T4 - Mord mit System. Das NS-Euthanasieprogramm und die Geschichte eines Opfers. Mit einem Vorwort von Felix Genn, Bischof von Münster. (<i>Norbert M. Borengässer</i>)	416
Verweyen, Hansjürgen: Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition. (<i>Franz Gruber</i>)	330
Volgger, Ewald (Hg.): Erzherzog Maximilian Joseph von Österreich-Este (1782–1863). Hoch- meister – Festungsplaner – Sozialreformer – Bildungsförderer. (<i>Christian Wiesner</i>) ..	315
Wolfers, Melanie: Die Kraft des Vergebens. Wie wir Kränkungen überwinden und neu lebendig werden. (<i>Anita Schwantner</i>)	434
Eingesandte Schriften	108, 222, 333, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft
Friedrich Glasl:	Können extreme Gegensätze überwunden werden?
Gerhard Marschütz:	Die Debatte um die „Genderideologie“
Klaus Unterburger:	„Woher kommen die Streitigkeiten unter euch?“
Thomas Zeilinger:	Der aggressive Ton in den neuen Medien

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ku-linz.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@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Theologischen Fakultät der
Katholischen 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:

Freizeit und Muße Heft 3/2015

Rosa, *Über das rätselhafte Verschwinden der Muße* ♦ Sandgruber, *Von Arbeit, Uhren und dem Leben in der Zeit* ♦ Kruip, *Muße nur für Privilegierte?* ♦ Liessmann, *Über Muße und Bildung* ♦ Bauer, *Quelle pastoraler Lebendigkeit* ♦ Schrupp, *Der „Sabbat“ als Selbstversuch* ♦ Keil, *Jüdische Geschichte Mitteleuropas* ♦ Englert, *Ein guter Religionslehrer* ♦ Hubmann, *Inspiration und Wahrheit. Das neue Dokument der päpstlichen Bibelkommission*

Kulturen des Sterbens Heft 2/2015

Heller, *Sorgekulturen des Sterbens* ♦ Schockenhoff, *Den eigenen Tod annehmen* ♦ Schweiggel SJ, *Im Sterben spirituell begleiten* ♦ Siebenrock, *Die christliche Theologie des Martyriums* ♦ Wörther, *Inszenierungen des Lebensendes im Film* ♦ Heller, *Interreligiöse und interkulturelle Perspektiven auf das Sterben* ♦ Rosenberger, *Spirituelles und ethisches Verständnis des (kirchen-)amtlichen Gehorsams* ♦ Raberger, *„Lohengrin“ und „Parsifal“ aus theologischer Perspektive*

Phänomen Franziskus Heft 1/2015

Margit Eckholt, *Ein Papst des Volkes – die lateinamerikanische Prägung* ♦ Michael Sievernich SJ, *Das theologische Profil von Pater Jorge Mario Bergoglio SJ* ♦ Franz Gruber, *Franziskus' Kirchenbild und Kirchenreform* ♦ Friedhelm Hengsbach SJ, *Die „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus* ♦ Kerstin Radde-Antweiler, *Medienphänomen Franziskus* ♦ Ursula Baatz, *Dalai Lama und Papst Franziskus* ♦ Thomas Schulte-Umberg, *Papst – Ortskirchen – KatholikInnen. Kirchenhistorische Erinnerungen* ♦ Kirchschräger, *Aggiornamento nach dem Konzil*

Kinder, Kinder Heft 4/2014

Religion in Osteuropa Heft 3/2014

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: www.thpq.at

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Das Standardwerk

in allen Fragen des kirchlichen Rechts



Handbuch des katholischen Kirchenrechts

Dritte, vollständig neu
bearbeitete Auflage
Herausgegeben von
Stephan Haering,
Wilhelm Rees und
Heribert Schmitz

2240 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2723-3
auch als eBook

**Einführungspreis bis
31.12.2015:**

€ (D) 98,- / € (A) 100,70

danach:

€ (D) 128,- / € (A) 131,60

- › Kompakt, systematisch, praxisorientiert
- › Für Lehre, Fort- und Weiterbildung, Gerichts- und Verwaltungspraxis, Seelsorge

»Das Handbuch sollte im Regal jedes/jeder mit kirchenrechtlichen Fragen Befassten stehen. Wer bisher schon die 1. Auflage besaß, wird um die Anschaffung der Neuauflage nicht herumkommen.«

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE ZUR 2. AUFLAGE

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de