

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft



Klaus Unterburger · „Woher kommen
die Streitigkeiten unter euch?“ (Jak 4,1)

Hans-Joachim Sander · Einzigkeit der Religion,
Einheit im Glauben oder Einigkeit aus Spiritualität?

Gerhard Marschütz · Einfach Mann und Frau?

Alexander Yendell · Bedroht durch religiöse Pluralität?

Thomas Zeilinger · Zerreißt das Netz die Gesellschaft?

Friedrich Glasl · Überwindung extremer Gegensätze



Fünfzig Jahre nach dem Ökumenismusdekret
„Unitatis redintegratio“

Peter Walter · Beobachtungen zur Situation der Ökumene

Gerold Lehner · Problemanzeige mit Hoffnungspotenzial



Literatur:

Florian Höhne: Öffentliche Theologie · Florian Höhne / Frederike van
Oorschot: Grundtexte Öffentliche Theologie (Andreas Telser)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografie, Ethik, Homiletik,
Liturgiewissenschaft, Missionswissenschaft, Ökumene, Pastoral,
Pastoraltheologie, Theologie, Theologische Autoren

1

2016

164. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2016

SchwerpunkttHEMA: Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft

Ansgar Kreutzer: Editorial	2
Klaus Unterburger: „Woher kommen die Streitigkeiten unter euch?“ (Jak 4,1) Entstehung und Geschichte der heutigen innerkatholischen Polarisierungen	4
Hans-Joachim Sander: Einzigkeit der Religion, Einheit im Glauben oder Einigkeit aus Spiritualität? Wie das Papsttum Pluralität einräumen und Polarisierungen auslösen kann	13
Gerhard Marschütz: Einfach Mann und Frau? Zur katholischen Kritik an der vermeintlichen Gender-„Ideologie“	23
Alexander Yendell: Bedroht durch religiöse Pluralität? Zur Zunahme von Bedrohungsgefühlen innerhalb der Bevölkerung und Möglichkeiten der Überwindung	32
Thomas Zeilinger: Hass-Post im elektronischen Briefkasten. Zerreißt das Netz die Gesellschaft?	43
Friedrich Glasl: Können extreme Gegensätze überwunden werden?	54

Abhandlungen:

Peter Walter: Fünfzig Jahre und kein bisschen weiter? Einige Beobachtungen zur Situation der Ökumene nach der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegratio“	66
Gerold Lehner: Problemanzeige mit Hoffnungspotenzial – „50 Jahre Ökumenismus-Dekret ... und (k)ein bisschen weiter?“	76

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch

Andreas Telser: Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31); Höhne, Florian / van Oorschot, Frederike (Hg.): Grundtexte Öffentliche Theologie	85
Besprechungen: Aktuelle Fragen (89), Bibelwissenschaft (91), Biografie (94), Ethik (95), Homiletik (97), Liturgiewissenschaft (98), Missionswissenschaft (99), Ökumene (100), Pastoral (104), Pastoraltheologie (104), Theologie (105), Theologische Autoren (107)	
Eingesandte Schriften	108
Impressum	112

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. Dr. Dr. h. c. Friedrich Glasl, Heuberg, Mettigweg 6, A 5023 Salzburg

Mitarbeiter: Superintendent Dr. Gerold Lehner, Bergschlösslgasse 5, A 4020 Linz

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien

Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg

Univ.-Ass. Dr. M. Div. Andreas Telser, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Univ.-Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstraße 31, D 93040 Regensburg

Univ.-Prof. Dr. Peter Walter, Platz der Universität 3, D 79098 Freiburg i. Br.

Dr. des. Alexander Yendell, Martin-Luther-Ring 3, D 04109 Leipzig

PD Dr. Thomas Zeilinger, Martin-Luther-Str. 1, D 82256 Fürstenfeldbruck

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.

ISSN 0040-5663

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

164. Jahrgang 2016

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

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen
der Fakultät für Theologie der Katholischen Privat-Universität 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!

„Es hat zwar immer in der Kirche Schulen, Richtungen, wenn man will: Parteiungen und ähnliches gegeben. Das ist unvermeidlich und braucht nicht tragisch genommen zu werden. Wenn man sich aber gegenseitig lieblos verdächtigt, wenn man sich gegenseitig ‚abstempelt‘ als ‚reaktionär‘ oder als ‚progressistisch‘ [...], dann ist die Gefahr einer dummen und letztlich unfruchtbaren Polarisierung gegeben. Und sie ist heute bei uns da.“ Diese Diagnose hat Karl Rahner 1972 in seinem Buch „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ erstellt, und sie hat bis heute nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Im Gegenteil: sie wirkt aktueller denn je. Im Vorfeld der Weltbischofssynode zum Thema Ehe und Familie, die im Herbst 2015 in Rom stattfand, konnte sich bisweilen der Eindruck einstellen, dass eine fruchtbare innerkirchliche Debattenkultur einem „Schwarz-Weiß-Denken“ weichen musste. Sind in der Kirche Polarisierungen zu beklagen, so nimmt das Auseinanderfallen unserer Gesellschaften insgesamt inzwischen bedrohliche Züge an. Statt Meinungsaustausch in Politik und Öffentlichkeit tobt ein – oft untergriffig geführter – Meinungskampf auf den Straßen und in den Internetforen. „Jetzt ist es Hass. Die Gesellschaft radikalisiert sich“ titelte die Wochenzeitung „Die Zeit“ in ihrer Ausgabe vom 22. Oktober 2015 und beobachtete im Leitartikel: „Da eskaliert etwas. [...] Viele spüren jetzt das Bedürfnis in sich, egal, auf welcher Seite sie stehen, weiterzugehen als sonst, als je zuvor, sie möchten sich ein bisschen enthemmen.“ Der Kommunikationsstil in Auseinandersetzungen verroht; es bilden sich Lager, innerhalb derer keine alternativen Meinungen mehr geduldet werden; das Internet wirkt mit seinen ungehemmten Hass-Postings und den verfeindeten Communities geradezu wie ein Brennglas einer umfassenden sozialen Entwicklung. Es war

der Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift ein Anliegen, diesen aktuellen beunruhigenden Tendenzen der kirchlichen Polarisierungen und der gesellschaftlichen Radikalisierungen nachzugehen, sie interdisziplinär zu beleuchten und zugleich Perspektiven der Deeskalation aufzuzeigen.

Die ersten drei Beiträge widmen sich den kirchlichen Spannungen. Der Regensburger Kirchenhistoriker *Klaus Unterburger* untersucht „Ursprung und Genese der heutigen innerkirchlichen Polarisierungen“ und zeigt überzeugend, wie das 19. Jahrhundert in vielen Bereichen einen Bruch bedeutete, sodass spätere Reformen an längere Traditionsströme anknüpfen konnten. Mit einem originellen religionswissenschaftlich-theologischen Modell zeichnet der Salzburger Dogmatiker *Hans-Joachim Sander* nach, wie der „Bereich des Transzendenten“ unterschiedlichen Logiken folgt, die er auf die Begriffe „Religion“, „Glaube“ und „Spiritualität“ bringt. Alle drei Formen des Religiösen bringen zum Teil widersprüchliche Vorstellungen religiöser Gemeinschaften und Einheitsmodelle hervor, so dass sie sich nicht friktionsfrei harmonisieren lassen. Diesen Spannungen sehen sich die katholische Kirche und insbesondere ihr Amt der Einheit, das Papstamt, strukturell ausgesetzt. Eine konkrete innerkirchliche Debatte beleuchtet der Wiener Moraltheologe *Gerhard Marschütz*. Er rekonstruiert die heftig geführte Diskussion um eine sogenannte Genderideologie in der katholischen Kirche und zeigt zugleich die darin erkennbaren Mechanismen kirchlicher Polarisierungen auf.

Im zweiten Teil des Schwerpunktheftes weitet sich der Blick auf die Gesellschaft als Ganze, von den kirchlichen Polarisierungen zu Spannungen und Konflikten, die den sozialen Zusammenhalt gefährden.

Der Leipziger Soziologe *Alexander Yendell* beleuchtet Ursachen sozialer Radikalisierung, belegt diese empirisch und kann – auf seine profunden Analysen gestützt – zugleich Vorschläge zur Eindämmung und Prävention von Extremismus unterbreiten. Im schon angesprochenen Schlüsselmedium des Internets, in den technisch gestützten sozialen Netzwerken, bündeln sich die Prozesse der Verrohung und der Lagerbildung. Umso wichtiger ist eine medienethische Auseinandersetzung damit, die der evangelische Theologe und Ethiker *Thomas Zeilinger* aus Erlangen-Nürnberg leistet. Unser Autor nennt Gründe für die emotional aufgeheizte Sprache im Netz und adressiert zugleich Appelle an die Verantwortlichen: die Nutzer und Nutzerinnen, die Internetkonzerne, die Politik. Wir schließen unser Schwerpunktheft mit einem therapeutischen Beitrag. Der erfahrene Salzburger Konfliktforscher und Mediator *Friedrich Glasl* gewährt einen Einblick in sein Methodenrepertoire, um (selbst-)zerstörerische Auseinandersetzungen zu deeskalieren. Sein Augenmerk gilt dem Einfluss, den der Faktor Stress in der Konfliktodynamik ausübt, und – in umgekehrter Richtung – den Mechanismen, die zur Rückgewinnung von pazifizierender Selbststeuerung und -kontrolle beitragen. Glasl beschreibt aus seiner Praxis heraus methodisch konkret Wege, wie extreme Gegensätze überwunden werden können.

Unsere beiden thematisch freien Beiträge sind inhaltlich nicht weit entfernt vom Schwerpunktthema: Der renommierte Ökumeniker und katholische Dogmatiker *Peter Walter* aus Freiburg und der Superintendent

der evangelischen Kirche A.B. in Oberösterreich, *Gerold Lehner*, ziehen ein Jahr vor dem Reformationsjubiläum jeweils Bilanz zum „interkonfessionellen Mediationsprojekt“, der Ökumene. Sind wir gut fünfzig Jahre nach dem bahnbrechenden Ökumenismus-Dekret „Unitatis redintegratio“ des II. Vatikanischen Konzils (k)einen Schritt weiter gekommen im Zusammenleben der Kirchen?

Liebe Leserinnen und Leser!

Pluralität in Kirche und Gesellschaft, abweichende Meinungen, unterschiedliche Positionen, Debatten, auch engagiert geführte, sind zentral und unverzichtbar für eine offene Gesellschaft und für eine lebendige Kirche. Scharfe Polarisierungen und Radikalisierungen hingegen sind destruktiv und, wie Rahner schreibt, „unchristlich“. Um sie zu vermeiden, scheinen zwei Strategien hilfreich: Zum einen muss man um Entstehungsbedingungen und Eigendynamiken von sozialen Spannungen und Konflikten wissen; zum andern muss man gegen Polarisierungen vorgehen, indem man an einem spezifischen Punkt ansetzt: „Die einzelnen ‚Lager‘ sollten je bei sich solche Polarisierungen heftig bekämpfen.“ (Karl Rahner) Dazu finden sich zahlreiche Anregungen in der aktuellen Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift.

Ich wünsche Ihnen – im Namen der Redaktion – ein frohes und vor allem friedvolles Jahr 2016!

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

Klaus Unterburger

„Woher kommen die Streitigkeiten unter euch?“ (Jak 4,1)

Entstehung und Geschichte der heutigen innerkatholischen Polarisierungen

♦ Die heutigen innerkatholischen Polarisierungen sind nicht Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils und auch nicht eine bloße Wiederholung der immer gleichen Konflikte zwischen „Konservativen“ und „Progressiven“. Vielmehr wurden, wie der Autor zeigt, hinsichtlich zentraler Streitthemen – Liturgie(reform), Stellung der Laien in der Kirche und kirchlicher Vorstellung von der menschlichen Sexualität – die entscheidenden Weichen im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter des Ultramontanismus bzw. der katholischen Restauration, gestellt. (Redaktion)

Das II. Vatikanische Konzil hat auf viele Katholiken als große Befreiung gewirkt. Überfällige Reformen wurden durchgeführt und mancherorts noch größere Reformhoffnungen geweckt. Eine lange kirchengeschichtliche Epoche schien zu Ende gegangen zu sein. Theologen sprachen vom Ende des Konstantinischen Zeitalters. Dann setzten Enttäuschungen und Frustrationen ein; die römische Kurie und die Hierarchie bremsten; der neue Frühling der Kirche schien zu keinem Sommer zu führen. Spiegelverkehrt und letztlich doch ähnlich war die Sichtweise der Verunsicherten, der konservativen Kritiker des Konzils und seiner Rezeption: Das, was immer gegolten hatte, werde nun verraten, der Rauch des Satans sei in die Kirche eingedrungen. Beide Seiten waren sich einig, dass in der Kirche der Gegenwart sich etwas Neues, bis vor kurzem Undenkbare ereignen, ein neues Zeitalter beginne; die

innerkirchlichen Polarisierungen schienen so ausgeprägt und grundsätzlich wie niemals zuvor zu sein und sie wirken bis heute nach. Auch jetzt scheint man in der Kirche um noch immer dieselben Streitthemen zu kreisen, stets bilden sich in etwa dieselben antagonistischen Lager aus.

Erst allmählich wurde man sich bewusst, dass die Gegenwart so einmalig und neuartig dann doch nicht ist. Für viele theologische Einsichten und Neuerungen des Konzils machte man nun Vorläufer und Wegbereiter aus. Auch die Spannungen und Polarisierungen hatten eine Vorgeschichte: „Dieses Konzil war [...] das Ereignis, das die lange angewachsenen und angestauten Störungen, die aus einer unvollendeten, weil unterdrückten und verdeckten Geschichte resultieren, in eine aktuelle Erkrankung ausbrechen ließ“, konstatierte 1972 der Freiburger Historiker Oskar Köhler (1909–1996).¹ „[...] ob die

¹ Oskar Köhler, *Bewusstseinsstörungen im Katholizismus*, Frankfurt a. Main 1972, 16.

aktuellen Bemühungen, die Kirche aus ihrer Krise zu retten, mehr auf Restriktionen oder mehr auf Progressionen bedacht sind, sie leiden zu einem großen Teil an einer vergessenen Geschichte, die aber in dieser Vergessenheit, also einem gestörten Bewusstsein, fortgesetzt wird.“² Der Reformator, der glaubte, das Neue schaffen zu können, dann jedoch scheiterte und unter die Räder geriet, schien naiv gewesen zu sein. Schon Jahre vor der Modernismuskrise hatte der Nachfolger John Henry Newmans (1801–1890) als Superior des Birminghamer Oratoriums Henry I. D. Rider (1837–1907) George Tyrrell gewarnt, er habe gegen Rom so viele Chancen wie ein Schmetterling zwischen Mühlsteinen; wissend fügte er hinzu: „The old old story would be repeated.“³

Handelt es sich letztlich nur um eine Wiederholung immer gleicher Konflikte in der Kirche zwischen Progressiven und Konservativen, zwischen gegenwartssensiblen Ketzern und traditionswahrenden Orthodoxen? Otto Weiß verfolgte den Konflikt zwischen Konservativen und Progressiven bis ins Mittelalter zurück⁴ und Eduard Winter (1896–1982) sah in seinem Werk „Ketzerschicksale“, für ihn beinahe „ein Testament, im wissenschaftlichen wie persönlichen Bereich“, in der Geistesgeschichte des Katholizismus die unabhängigen, selberdenkenden Heterodoxen mit der nach Selbsterhaltung, Macht und Selbstbestätigung strebenden Hierarchie in einem sich stets wiederholenden Kon-

flikt.⁵ In einer solchen Perspektive würden die nachkonziliaren Polarisierungen im Katholizismus eher als die Wiederkehr der ewig gleichen Spannung zu deuten sein.

Doch auch eine solche Betrachtung wäre einseitig, bestünde doch die Gefahr, das Spezifische der Moderne zu nivellieren. So sehr das historische Bewusstsein zum Verstehen des Heute notwendig ist, so gilt es doch jene Faktoren zu erfassen, welche die für die Gegenwart entscheidenden Weichen gestellt haben. Dies soll Gegenstand der folgenden Skizze sein. Erwin Gatz (1933–2011) hat die Zeit Ende der 1960er-Jahre im deutschen Katholizismus mit „Erwartungsdruck und Konflikte“ überschrieben und als zentrale Streitthemen die Liturgiereform, die Stellung der Laien in der Kirche und die kirchliche Vorstellung von der menschlichen Sexualität ausgemacht.⁶ Diese drei Konfliktfelder sollen etwas genauer analysiert werden. Zu fragen ist, wann und durch welche Faktoren diese Themen konfliktbeladen wurden. So ist zu hoffen, dem Ursprung und der Genese der heutigen innerkirchlichen Polarisierung genauer auf die Spur zu kommen.

1 Der Streit um die Liturgie

Immer wieder wurde die Liturgiereform Gegenstand nachkonziliarer Polemiken. Was steht dahinter? Arnold Angenendt hat gezeigt, dass die mittelalterliche Messe Produkt eines religionsgeschichtlichen

² Ebd.

³ Thomas M. Loomer, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979, 62.

⁴ Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 29–67.

⁵ Eduard Winter, *Ketzerschicksale*, Düsseldorf 2002, 7 f. (Neudruck, Erstauflage 1980).

⁶ Erwin Gatz, *Deutschland. Alte Bundesrepublik*, in: ders. (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945. I: Mittel-, West- und Nordeuropa*, Paderborn u. a. 1998, 53–131, hier: 107–109.

Überlagerungsprozesses war, der in der Spätantike einsetzte und in den archaischen frühmittelalterlichen Gesellschaften zu einer Inversion der Sinnrichtung des Gottesdienstes geführt hat.⁷ Das materielle Opfer mit seiner Logik des Tausches von materieller Gabe und geistlicher Gegengabe kehrte in das Christentum zurück. Blutige Opfer sind der Urstoff jeder archaischen Religion, wurden aber von den Propheten Israels und den hellenistischen Weisheitslehrern kritisiert. So vollzog sich der Übergang von einer rituell-archaischen Reinheits- und Opferlogik zu einer verinnerlichten und personal-ethisierten Religion, deren Höhepunkt die Bewegung um den hingerichteten und auferstandenen Jesus von Nazareth gewesen sei. Das frühe Christentum galt als gottlos, religionslos, weil es keine Opferaltäre hatte. Der Kreuzestod Jesu geschah ein für alle Mal für uns, alle menschlichen Opfer können dem nichts hinzufügen. In der Eucharistiefeier wurde die einzigartige Heilstat Jesu im erinnernden Gedenken der Gemeinde mit ihren Vorstehern gegenwärtig; als dankbare, lobpreisende Antwort bringt die Gemeinde innerlich sich selber dar, das Opfer der Gemeinde ist Lob- und Dankopfer, geistiges Opfer (λογικὴ λατρεία, Röm 12,1), innere Selbsthingabe, Antwort auf die Gnade, nicht Tat, um Gnaden erst zu erlangen.

Dieses Ende des materiellen Opfers hat je länger desto mehr religiöse, tief im Menschen verwurzelte, archaische Bedürfnisse unbefriedigt gelassen. Die Not des Daseins suchte nach Wegen, Gott gnädig zu stimmen; das Gefühl für die Schuldverfallenheit suchte nach wirksamen Sühnmitteln. So setzte eine Entwicklung ein,

scheinbar überwundene Formen archaischer Religiosität neu zu integrieren; im Frühmittelalter ist dieser Prozess der Rearchaisierung des Christentums zum Abschluss gekommen. In gewisser Weise ist es eine große Leistung der Kirche, auch diese archaischen religiösen Bedürfnisse integriert zu haben. So ist die mittelalterliche Messe entstanden, bei der es auf den rituell korrekten Vollzug des Priesters ankam, der hierfür kultisch rein sein musste, auch in sexueller Hinsicht. Der Priester erhielt das Messstipendium, damit er stellvertretend das Opfer, das wesentlich auch Sühn- und Bittopfer war, vollzog. Die Liturgie wurde Klerikerliturgie.

Seit dem 12. Jahrhundert setzte mit Verstädterung, zunehmender Bildung und intensivierter Christianisierung aber eine Gegenbewegung hin zu Individualisierung, Ethisierung und Rationalisierung ein. Kritik kam in Bezug auf die Messe an Veräußerlichung und Fiskalismus auf. Christliche Eliten strebten jenseits des korrekt vollzogenen *opus operatum* danach, bewusst, innerlich, andächtig die Messe zu verstehen und nachzuempfinden, eine intensiver werdende Seelsorge hielt Laien dazu an. Im Spätmittelalter führte dieses Reformverlangen zu neuen Frömmigkeitspraktiken auch in Bezug auf die Messe. Dem Bedürfnis nach bewusstem Nachvollzug dienten Betrachtungsbücher, Messerklärungen, Predigten und auch erste liturgische Reformpläne. Jesus, die Apostel, die Zeit der frühen Kirche waren das Ideal, das es zu erneuern galt, so das Anliegen des Humanismus. Die Kelchkommunion und der Gebrauch der Volkssprache wurden im 16. Jahrhundert gefordert. Die Reformatoren griffen diese Anliegen auf;

⁷ Arnold Angenendt, *Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101), Münster 2013.

das Trienter Konzil bekräftigte hingegen die traditionelle Messopferlehre und die Würde der lateinischen Liturgie; Reformen wurden dem Papsttum nach dem Konzil anvertraut.⁸ Im 18. Jahrhundert war es aber wieder jenes Streben nach Verstehen, bewusstem Nachvollzug, ethischer Verinnerlichung und Rückkehr zu den authentischen Quellen, welches die zahlreichen Reformversuche und Übersetzungen der Messe prägten. Mitunter wurde hier die Liturgie selbst zum Mittel, zum Zweck degradiert, deren eigentlicher Sinn ethische Belehrung sei, in der Regel aber wurde die latreutische Dimension des Gottesdienstes durchaus ernst genommen.

Längst vor der liturgischen Bewegung gab es somit ein immer breiter und stärker werdendes Bedürfnis nach Verstehen, Verinnerlichung und Reform nach dem Ideal der frühen Kirche; einen radikalen Bruch mit dieser Entwicklung bedeutete aber dann die ultramontane Reaktion gegen Revolution und Aufklärung im 19. Jahrhundert. Entschieden wurde die Korrektheit des Ritus und der Sühnecharakter der Messe eingeschärft; anstatt diözesaner Pluriformität sollte überall römische Uniformität Einzug halten. Liturgie galt als sakrale Gegenwart.⁹ Die liturgische Bewegung hatte im 19. Jahrhundert gerade hier ihre Ursprünge, ehe dann doch nach 1900 wieder das Verlangen nach Verstehen, ursprünglicher Einfachheit und gemeinsamem Vollzug wichtiger wurden. Hinter den Kontroversen um die Liturgiereform stehen also lange Entwicklungen, der Gegensatz von

archaischer Religiosität, Generierung von Sicherheit durch korrekt vollzogene Opfer auf der einen und innerlich-bewusster Danksagung nach dem Vorbild der frühen Kirche auf der anderen Seite. Die Reform war damit aber nicht plötzliche Erschütterung einer festgefügteten Welt, sondern lag auf einer langen Linie; wenn etwas gegen eine organische Entwicklung gerichtet war, dann war es die katholische Restauration des 19. Jahrhunderts.

2 Die Stellung der Laien

Mit dem veränderten Bedeutungsgehalt der Liturgie war die Entstehung eines herausgehobenen Klerikerstandes eng verwoben. Die Sacerdotalisierung des kirchlichen Amtes seit dem 3. Jahrhundert führte zu eigenen Standespflichten, zu denen auch die sexuelle Reinheit gehörte. Als die Reichskirche seit Kaiser Konstantin nach dem Vorbild anderer im römischen Reich anerkannter Religionen privilegiert wurde, rückte der Klerus, mit neuen Standesrechten versehen, immer mehr in die Nähe der nichtchristlichen Priesterkassen. Mit dem Rückgang zivilisatorischer Bildung in der Spätantike und im Frühmittelalter waren die Kleriker und Mönche die einzige größere Gruppe, die lesen und schreiben konnte. So bürgerte sich die gegensätzliche Bezeichnung von *clericus* und *laicus* ein – der Laie war der Ungebildete – und diese Konzeption blieb, als die Schulbildung immer breitere Kreise erfasste. Das Mittelalter

⁸ Klaus Unterburger, Reformforderungen als Konsequenz neuer religiöser Erwartungen im 16. und 20. Jahrhundert, in: Zur Debatte 3/2014, 9–11.

⁹ Arno Schilson, Erneuerung aus dem Geist der Restauration. Ein Blick auf den Ursprung der Liturgischen Bewegung bei Prosper Guéranger, in: RJKG 12 (1993), 35–56; Andreas Heinz, Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: RQ 79 (1984), 37–92.

betonte so die Differenz zwischen Klerus und Laien: die einen kümmerten sich um die Sache Gottes und hatten von weltlichen Dingen frei zu sein, die anderen sorgten sich um die materiellen Dinge und hatten den Klerus zu finanzieren. Die herausgehobene Stellung eines reinen, entweltlichten Klerus war dabei Norm, zu finden in Synodalvorschriften und in den Bestimmungen des kanonischen Rechts sowie in immer neuen Reformversuchen seit den Zeiten Papst Gregors VII. (1073–1085).¹⁰

Die faktische Lebenswirklichkeit der Kleriker, besonders der größten Gruppe der *plebani*, der Priester auf dem Land, war derjenigen der Laien sehr ähnlich. Wie diese hatten sie ihr Land zu bewirtschaften, das zum Pfarrhof gehörte; mit den Laien hatten sie nicht nur die Haupterwerbsweise, sondern auch Kleidung, Wirtshaus und Würfelspiel, ja oft auch Frau und Kinder gemeinsam. Immer wieder suchten Reforminitiativen dagegen anzugehen; in der Bevölkerung gab es einen ganz spezifischen Antiklerikalismus, der sich weniger Abgaben an die Kirche wünschte und einen Klerus, der seinen Standesnormen entsprach, sich also von den Laien unterschied. Dennoch griffen diese Versuche kaum oder nur sehr langsam; die Wirtschaftsweise bestimmte die Lebensform der Kleriker, allen Vorschriften zum Trotz.

Der Gegensatz zwischen Klerikern und Laien erstreckte sich im Mittelalter zudem grundsätzlich nur auf den eigentlich sacerdotalen Bereich, auf den Vollzug von Gebet und Ritus sowie auf die Sakramen-

tenspendung. Anfangs waren Predigt und Unterricht damit noch kaum verbunden. Vielmehr predigten auch Laien, ja gerade von Religiosen wurden auch dann Predigten gehalten, wenn sie keine geweihten Priester waren. Ein Beispiel hierfür ist die als Heilige verehrte Hildegard von Bingen (1098–1179). Auch was das Hirtenamt, die Jurisdiktion betrifft, war diese im Mittelalter nicht streng an das Weiheamt gekoppelt. Äbtissinnen, die im strengen Sinn Laien waren, übten diese wie selbstverständlich aus, zumal deren Weiheritus sich von einer sakramentalen Weihe nur marginal unterschied.¹¹ Seit dem Hoch- und Spätmittelalter trennten die Kanonisten ohnehin immer stärker zwischen Jurisdiktion und Weihe. Ämter wie der Generalvikar und der Offizial wurden eingeführt, die als *alter ego* des Bischofs dessen Jurisdiktion ausübten. Bischöfe wurden geweiht, die zwar die Weihegewalt hatten, aber keine Jurisdiktion, sie wurden auf eine längst untergegangene Diözese in *partibus infidelium* geweiht und waren de facto jurisdiktionslose Weihbischöfe. Dagegen empfingen viele Fürstbischöfe niemals die Bischofsweihe; dennoch übten sie die bischöfliche Amtsgewalt aus.¹²

Zudem war das Selbstverständnis der Kirchenstifter, der Fürsten und Herzöge, der Adeligen und Städte durchaus nicht nur das eines bloßen Laien, auf das sie die kirchlichen Reformer reduzieren wollten. Sie verstanden sich als sakral bevollmächtigt, da sie als Stifter von kirchlichen Einrichtungen auch für deren Vollzug verant-

¹⁰ Peter Neuner, Abschied von der Ständekirche. Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes, Freiburg i. Br. 2015.

¹¹ Hubert Wolf, Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015, 45–59.

¹² Klaus Unterburger, Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit, in: Sabine Demel / Klaus Lüdicke (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirten Gewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 65–89.

wortlich vor Gott waren und in diesen auch eingreifen konnten. Dass der König oder Patronatsherr nur ein Laie mit keinen besonderen Rechten sei, war zwar ein Postulat strengkirchlicher Reformer, entsprach aber in der Vormoderne nicht deren Selbstverständnis. Die Finanzen der Pfarreien wurden ohnehin von den Laien, den sog. Zechpropösten, maßgeblich verwaltet.

Starke Veränderungen brachte erst das 19. Jahrhundert. Dies nicht so, wie man es vielleicht hätte erwarten sollen, nämlich, dass die bewusster christlichen und gebildeteren Laien stärker die kirchliche Wirklichkeit mitbestimmen sollten. Dies war lediglich im gesellschaftlichen Bereich der Fall, etwa durch die vielen Vereinsgründungen, durch politische Parteien und durch die Publizistik. Innerkirchlich zog der restaurativ re-sakralisierte Klerus außer dem Priesteramt nun exklusiv auch das Hirten- und das Lehramt an sich. Nur Kleriker durften predigen und im Glauben unterweisen, nur ihnen kam die Jurisdiktion und damit das Recht auf Gemeindeführung zu. Wo man Herrschern Mitspracherechte nicht nehmen konnte, bestand man darauf, dass in Konkordaten diese als „Privilegien“, die von der Kirche verliehen wurden, umgedeutet wurden. Dazu suchte man systematisch eine klar umrissene Lebensweise der Kleriker durchzusetzen. Die zunehmende Entwertung der Pfründen führte dazu, dass der Klerus immer mehr zentral, von der Diözesanleitung, finanziert wurde. Auch wenn die Staaten faktisch hier erheblich beisteuerten, bedeutete dies, dass geistlich und weltlich, Kirche und Gesellschaft, immer strikter einander gegenüber standen. Die *societas perfecta*-

Lehre wurde propagiert, nach der die Kirche keine Instanz über sich habe, da sie alle Organe enthalte, um sich selbst autonom zu regieren.

Der entscheidende Umbruch geschah also im 19. Jahrhundert. Gerade in einer Zeit, als viele Laien „mündig“ wurden, band die Kirche bestimmte traditionellerweise auch Laien zukommende Vollmachten exklusiv an das Priesteramt zurück. Im 20. Jahrhundert beschwor dies Konflikte herauf, nicht zuletzt, da die Zahl des Priesternachwuchses erheblich zurückging.

3 Kirche und Sexualität

Eine ganz ähnliche Entwicklung lässt sich in Bezug auf die Themenbereiche Sexualität, Liebe und Ehe konstatieren. Die westliche, katholische Konzeption war in der Vormoderne durch drei grundlegende Weichenstellungen geprägt:¹³

a) Das Christentum hat die auf gegenseitigem Konsens beruhende monogame Ehe als Ideal durchgesetzt, wenngleich die Frauen innerhalb dieser Beziehung lange Zeit der schwächere Teil waren und Vorstellungen von romantischer Liebe als Ehegrund sich erst spät entwickelten.

b) Fundamental wirkte die westliche, besonders durch Augustinus begründete Weichenstellung, insofern Ehe und Sexualität zwar durchaus in Gottes Schöpfung angelegt sind und nicht nur eine Folge des Sündenfalls, die sexuelle Lust jedoch ungeordnet und eine Sündenfolge sei, die nur geduldet werden könne als Mittel zu einem höheren Gut, der Zeugung von Kindern in der Ehe.

¹³ Arnold Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster 2015.

c) Mit der Rearchaisierung des Christentums galt Sexualität vor allem wegen der austretenden Körperflüssigkeiten (der männliche Samen, der nicht vergeudet werden durfte, da man in ihm bereits den kleinen Menschen sah, Menstruationsblut) als unrein, als Verschmutzung und Befleckung, die auch kultunfähig mache.¹⁴

Dabei ist zu bedenken, dass in der Vormoderne diese Konzeption ganz spezifischen gesellschaftlichen Notwendigkeiten entsprach, die durch hohe Kindersterblichkeit und geringes Lebensalter sowie durch kontrollierte Weitergabe des Besitzes durch Vererbung gekennzeichnet waren. Die Rationalisierung in der frühen Neuzeit bestand dann gerade darin, die christliche Ehemoral zu kontrollieren und rigider durchzusetzen.

Im 19. und 20. Jahrhundert vollzog sich eine Revolution auf diesem Gebiet. Humanwissenschaftliche Erkenntnisse ließen die Bedeutung der Sexualität für eine gelungene umfassende Persönlichkeitsentfaltung sichtbar werden, so dass sich die Vorstellung von „Befleckung“ als Irrtum erwies; man wies mit der Entdeckung des Eisprungs den weiblichen Anteil an der Kinderzeugung nach, entdeckte die Homosexualität als eigenständige sexuelle Variante, die Lebenserwartung und auch die Dauer der Ausbildungsphase stiegen, die Kindersterblichkeit ging zurück, schließlich wurden weitgehend sichere Methoden entwickelt, Sexualität und Kinderzeugung absichtsvoll voneinander zu trennen. Diese Entwicklungen bedingten, dass die aus-

schließliche Zielsetzung der Sexualität auf die Kinderzeugung kaum mehr der soziologischen Notwendigkeit entsprach.

Entscheidend ist, dass die kirchliche Hierarchie seit dem späten 19. Jahrhundert mit einer rigoristischen Offensive in der Sexualmoral vorging. Da zu Aufbau und Fortbestand eines geschlossenen katholischen Milieus neben Fragen der konfessionellen Erziehung vor allem Sexualität und Ehe wichtig schienen, wurde dieser Bereich nunmehr Gegenstand der Verkündigung des päpstlichen Lehramts. Das in der katholischen Aufklärung entworfene großzügigere Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe¹⁵ wurde verworfen, die einzig legitime Sinnrichtung der Sexualität, der Zeugung von Nachkommenschaft innerhalb der Ehe zu dienen, wurde von den Moraltheologen eingeschränkt. Es kam zu einer Verschärfung und gleichzeitigen Aufwertung der Bedeutsamkeit dieser Lehren.¹⁶ Eine entscheidende Weichenstellung fand um 1930 statt: Als die anglikanische Kirche das Verbot der Empfängnisverhütung lockerte und Theologen erklärten, die partnerschaftliche, ganzheitliche Liebe sei mindestens ebenso Ehezweck wie die Kinderzeugung, reagierte der Papst schroff negativ mit seiner Enzyklika *Casti Conubii*. Der führende jesuitische Moraltheologe Franz Hürth (1880–1963) erklärte, wenn die partnerschaftliche Liebe gleichwertiger Ehezweck wäre, dann wäre das Verbot kontrazeptiver Mittel nicht mehr haltbar. Ein Menschenalter später hatte das II. Vatikanische Konzil diese dann doch als

¹⁴ Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln 1999.

¹⁵ Bruno Schlegelberger, *Die Diskussion um die Ehescheidung in der katholischen Theologie des beginnenden 19. Jahrhunderts*, in: ThPh 56 (1981), 535–564.

¹⁶ Claude Langlois, *Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816–1930)*, Paris 2005.

gleichberechtigte Sinndimension der Ehe gelehrt. Papst Paul VI. bekräftigte jedoch in *Humanae Vitae* 1968 das Verbot der Empfängnisverhütung, nicht zuletzt deshalb, weil es inzwischen eine päpstliche Lehrtradition für dieses Verbot gab.¹⁷ In anderen Fragen der Sexualmoral legte sich das päpstliche Lehramt nun ebenso immer detaillierter restriktiv fest. Auch hier also

lässt sich von einer Veränderung und Verschärfung des katholischen Standpunkts seit dem 19. Jahrhundert sprechen.

4 Ultramontanismus und Neukonzeption des päpstlichen Lehramts

In den analysierten Problemfeldern gibt es parallele Entwicklungslinien: Ein archaisches, vormodernes Verständnis von Christentum war längst vor der Aufklärung mit Reformimpulsen konfrontiert, die auf ein bewusst reflektiertes und verinnerlichtes christliches Dasein zielten. Das 19. Jahrhundert und die ultramontane Ausformung des Katholizismus erweisen sich so als die eigentliche Umbruchs- und Sattelzeit. Die nunmehrigen, antimodernen Festlegungen der Päpste waren nicht einfach eine Wiederholung des immer Gleichen, sondern vielfach Neuerung, Verschärfung, Modernismus. Dies auf der inhaltlichen Ebene, vor allem aber auf der formalen: Die päpstliche Lehrverkündigung weitete sich auf ganz neue Bereiche aus, sie nahm an quantitativer Frequenz zu, sie erhob bislang sekundäre Dinge zu neuer Verbindlichkeit.

Grundlage hierfür war eine neue, ja revolutionäre Praxis und Theorie des päpstlichen Lehramts:¹⁸ War das Lehramt von Papst und Bischöfen bislang für die Bezeugung, Bewahrung und Verkündigung

Weiterführende Literatur:

Arnold Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster 2015. – Neues grundlegendes und ausgewogenes Werk zur Geschichte von Sexualität und Liebe im Christentum.

Klaus Unterburger, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „*Deus scientiarum Dominus*“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010. – Entwickelt die Neukonzeption des päpstlichen Lehramts seit dem 19. Jahrhundert und die Folgen für die Theologie bis in die Gegenwart.

Hubert Wolf, Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015. – Vergessene katholische Traditionen, die einstmals funktionierende kirchliche Praxis waren, zeigen, dass es zum ultramontanen Katholizismus theoretisch auch Alternativen gibt.

¹⁷ *Klaus Unterburger*, Phänomenologie der ehelichen Liebe gegen neuscholastisches Naturrecht? Die Kontroverse um Laros' Aufsatz „Die Revolutionierung der Ehe“ vor dem Hintergrund der Enzyklika „*Casti conubii*“ und der Entwicklung der katholischen Ehe- und Sexualmoral, in: *Jörg Seiler* (Hg.), Matthias Laros (1882–1965). Kirchenreform aus dem Geiste Newmans (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8), Regensburg 2009, 131–187.

¹⁸ *Ders.*, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „*Deus scientiarum Dominus*“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010.

des Glaubens zuständig, die Theologen aber für das Durchdenken, Begründen und Verteidigen, so übernahmen die hierarchischen Amtsträger nun immer mehr schriftlich und mündlich deren Aufgabe und erhoben eine einheitliche, Sicherheit intendierende Norm zur Verbindlichkeit. Enzykliken, apostolische Schreiben ... wurden nun verfasst. Seit 1863 verwendete man hierfür den Terminus des „ordentlichen Lehramts“, das neben dem „außerordentlichen“ bestehe und auch Verbindlichkeit beanspruche. Das traditionelle pastorale Lehramt der Glaubensverkündigung von Papst und Bischöfen wurde zu einer umfassenden Lehrinstanz für alle Lebensbereiche.

Die sukzessive Verengung und Verschärfung des katholischen Standpunktes hatte zwar mit dem Tod des Antimodernistenpapstes Pius X. 1914 ein gewisses Ende gefunden. Seither waren die Päpste immer

auch mit einer Opposition konfrontiert. Dennoch steht die Konzeption dieses „ordentlichen Lehramtes“ mit seinen intensiven und extensiven Verschärfungen im Zentrum aller analysierten Polarisierungen im heutigen Katholizismus, insbesondere hinter dem latenten Spannungsverhältnis von päpstlichem Lehramt und Theologie. Eine andere Intention hatte Papst Johannes XXIII. gehabt: Er wollte die ultramontane Neukonzeption des Lehramts wieder zurückfahren, zugunsten von Pastoral und Seelsorge. Seine Idee war eine vormoderne, mittelalterliche: das pastorale Lehramt.¹⁹

Der Autor: Prof. Dr. Klaus Unterburger, geb. 1971, Doppelstudium der Philosophie und der Katholischen Theologie in München, dort 2004 Dr. theol., 2008 Habilitation in Münster, seit 2012 Inhaber des Lehrstuhls für mittlere und neue Kirchengeschichte in Regensburg.

¹⁹ Ders., Die Überwindung von Ultramontanismus und Antimodernismus aus dem Geist der tridentinischen Seelsorge: Die kritische Edition der Tagebücher Papst Johannes XXIII. als Schlüsseldokument für die katholische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts, in: ThLZ 136 (2011), 1253–1262.

Hans-Joachim Sander

Einzigkeit der Religion, Einheit im Glauben oder Einigkeit aus Spiritualität?

Wie das Papsttum Pluralität einräumen
und Polarisierungen auslösen kann

♦ Ausgehend von der Erfahrung, dass konkurrierende Gruppen bei einem Wettkampf an einem bestimmten Punkt kurz zu einer Einheit zusammenfinden, die nachher wieder zerfällt, beleuchtet der Autor, Professor für systematische Theologie an der Universität Salzburg, ähnliche Ereignisse in der Kirche. Da vor allem das Papstamt ein Instrument der Einheit ist, schafft es nicht nur ähnliche Szenarien, sondern wird auch von den Gruppierungen in der Kirche als ein solches unterschiedlich in Anspruch genommen (Bischofssynode). Im Anschluss an eine grundsätzliche Charakterisierung der einzelnen Richtungen in der Kirche und deren Spannungsverhältnisse zeigt der Verfasser am Pontifikat der Päpste der jüngsten Zeit eindrücklich auf, welche Art von Einheit das Papstamt fördern kann und welche Spannungen bleiben. (Redaktion)

Kurz vor dem Kampf steigt immer die Spannung. Die Akteure dehnen ihre Muskeln, um sich für die Arena zu wappnen und um ihre Nervosität wenigstens etwas abzubauen. Das Publikum wird immer aufmerksamer. Es teilt sich in diverse, mitfiebernde und gegeneinander rivalisierende Fangruppen auf, die eifersüchtig darauf achten, dass die Nachrichten über das bevorstehende Ereignis den bevorzugten Akteur in der kommenden Arena nicht benachteiligen. Zugleich sind aber alle sehr empfänglich für alle möglichen Gerüchte über versteckte Defizite der anderen Akteure, über Schiebereien im Hintergrund und über Befürchtungen unfairer Behandlung. Kurz bevor es dann losgeht, schlägt schließlich die Stunde der Gläubigen. Sie geben letzte Wetten ab, feuern ihre Lieblingsakteure schon vor deren Ein-

treffen in der Arena immer lauter an, rufen auch himmlischen Beistand herab. Für einen kurzen, kaum genau abgrenzbaren Moment zwischen dem Ende der Vorbereitung auf den Wettkampf und seinem Beginn stellt sich eine Einheit ein, die sehr schnell nach Beginn des Wettbewerbs wieder zerfällt, um sich dann beim Eintreten des Ergebnisses des Ringens wiederum auf eine andere Weise neu zu erzeugen.

Man kennt das aus der Berichterstattung von großen Boxkämpfen, aus internationalen Fußballerevents, bei Olympia. Man kann sich auch vorstellen, dass es so ganz anders kurz vor der Eröffnung an den Börsen auch nicht zugeht, vor allem wenn wichtige Nachrichten kurz zuvor die Runde gemacht haben und der vorbörsliche Computerhandel noch keine eindeutigen Trends geliefert hat. In Wahlkämpfen gibt

es manchmal auch diesen Moment, wenn es nach Umfragen immer ungewisser wird, wer denn am Ende als Sieger aus der Wahl hervorgeht und es zum Duell der Spitzenkandidat(inn)en kommt. Produktpräsentationen bei Messen, Modeschauen, Magazinen können ähnlichen Ritualen folgen. Und sicherlich steigt diese Spannung vor Aufsichtsratssitzungen, wenn noch ganz ungewiss ist, wer der/die neue Vorstandsvorsitzende sein wird, die/der den großen Umschwung bei Investoren, Mitarbeitern und Kunden bringen soll. Auch die Art, wie ein Publikum oder die Kritiker auf Premieren bei Festspielen reagieren, kann diese Spannung erzeugen. Meistens geht es in solchen Vorgängen darum, dass sich am Ende ein(e) Sieger(in), eine Mannschaft, ein Kurstrend, ein Stil durchgesetzt, gewonnen und den Ton angegeben haben wird. Aber die Einheitserfahrung, die mit Spannung und Ungewissheit gegeben ist, geht dem voraus. Victor Turner hat die Erfahrung von Einheit bei religiösen wie säkularen Ritualen ‚Liminalität‘ genannt.¹

Die katholische Kirche macht hier keine Ausnahme, im Gegenteil. Ihr klassisches Einheitsamt, das des Papstes, wird in solchen Einheitserfahrungen regelrecht erzeugt. Es scheint wie geschaffen für die Erfahrung einer sich steigernden Spannung, die sich erst in der Unmittelbarkeit von Einheit abbaut. Traditionell sind dafür die Konklaven zuständig, die sich spätestens, seit es Massenmedien gibt, immer mehr zu

einer globalen Arena für Einheit ausgeweitet haben. In den letzten Tagen vor einem Konklave geht es wohl kaum anders zu als in großen Wahlkämpfen oder Wettkämpfen. Die Spannung wird dann nochmal gesteigert, wenn das Vorkonklave öffentlich zu Ende ist und die Wahlversammlung der Kardinäle sich in die Enge einer geschlossenen Gesellschaft zurückzieht. Für die Zuschauer bleibt dann nur mehr eine wirkliche Frage übrig: Ist der Rauch immer noch schwarz oder doch schon weiß? Es kommt einer Kommunikationskatastrophe gleich, wenn der Rauch weiß sein soll, aber nur so halbschwarz erzeugt wird. Man darf vermuten, dass von den Fernsehanstalten, die auf „breaking news“ angewiesen sind, die wirklich stimmen, immer stärker technische Innovationen der Raucherzeugung angemahnt werden.

Das ist die klassische katholische Arena, um Einheit zu erfahren: die Papstwahl und die Präsentation ihres Ergebnisses von der Fassade des Petersdomes aus. Seit der Wahl von Johannes Paul II. hat diese Arena sich über den katholischen Horizont hinaus stark erweitert. Dieser wird natürlich noch gesteigert durch den überraschenden Wahlausgang und die Gesten der ersten unmittelbaren Begegnung mit dem Publikum wie beim gegenwärtigen Papst. Der frisch gewählte Mann auf dem römischen Balkon mit der weißen Soutane gehört nun zu den „Mythen des Alltags“ in einer globalen Zivilisation.² Der Konklave-Zustand

¹ Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. Main 2005.

² Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M. 2003 (Sonderausgabe) hat diesen Mythen eine dreifache Struktur zugeschrieben, zugleich Bedeutendes (signifiant), Bedeutetes (signifié) und Zeichen (signe) darzustellen (90–96). Dabei geht eine Fremdverwendung einer vorherigen Semiose vor sich, in der das, was nun das Bedeutete ist, dem Zeichen einer früheren Semiose entspricht. Diese Doppelung, die zugleich unvermeidlich eine Befremdung des eigentlichen Ursprungs des Bedeuteten auslöst, zeichnet die Alltagsmythen aus. Das neue Zeichen (signe) ist entsprechend mit dem früheren nicht mehr identisch, während das, was früher damit bedeutet wurde (signifié), lediglich noch das Bedeutende (signifiant) der neuen, alltagsmythologischen

dieser Alltagsmythologie hat sich in den letzten Jahrzehnten auf einer etwas niedrigeren Stufe gleichsam demokratisiert: In den Papstreisen und ihren Massenliturgien wird die außerordentliche Einheitsliminalität der Papstwahl für Millionen unmittelbar nachvollziehbar, vor allem wenn der Amtsträger zum ersten Mal anreist. Hier herrscht noch etwas mehr das katholische Zeichenuniversum als bei der Wahlpräsentation, obwohl es auf dieses Universum eigentlich auch nicht mehr ankommt. Selbst Urbi-et-Orbi-Segnungen, die gegenüber Konklave und Papstreisen häufig auftreten und medial vermittelt werden, können davon noch profitieren. Sie haben sich zu einer spirituellen Weltsegnung ausgeweitet, die eigentlich nur mehr der Gewohnheit entsprechend den katholischen Ritus verwendet, der dafür vorgesehen ist. Es ist schlichtweg undenkbar geworden, diesen Segen wie noch Pius IX. nur mehr in der Peterskirche zu spenden, um irgendwelche Verurteilungen der Welt auszusprechen.

Nun ist auf dieser Ebene mit der Bischofssynode im Herbst 2015 in Rom etwas ebenso Merkwürdiges wie Interessantes dazugekommen. Die katholische Einheit, die der Papst automatisch durch sein Amt stiftet, wird zugunsten der spirituellen Einheit aufgelöst, welche die Einheitserfahrung dieses Papsttums global darstellt; im Namen der neuen Einheitsebene werden Spaltungen sichtbar, die nicht mehr die Kraft haben, sich mit den Möglichkeiten des katholischen Zeichenuniversums zur Häresie bzw. Kirchenspaltung zu verdichten. Eigentlich befasste diese Synode sich ja mit den katholisch so sattem bekannten und überaus trögen Themen von Ehe, Familie, Sexualität, bei denen die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen gelebtem Alltag und katholischer Utopie schwindelerregend – manche sagen: himmelschreiend – geworden ist. Die erregende Einheit von Liminalität, die mit dem Papst als Träger der globalen weißen Soutane einhergeht, ist dabei eigentlich nicht zu erwarten.

Semiose darstellt. Das blutige Beefsteak und seine unvermeidlichen Pommes frites – eines von Barthes' Beispielen – sind dann etwas anderes als lediglich in Frankreich häufig genutzte Lebensmittel; sie sind „Nahrungszeichen des Franzosentums“ (38). Ähnliches spielt sich mit dem Papsttum ab, seit die Wahl eines neuen Amtsträgers zu einem Mythos des globalen Alltags geworden ist. Der Mann in der weißen Soutane war zuvor der Papst der katholischen Kirche. Nun ist er einer der ganz wenigen globalen spirituellen Referenzpunkte geworden (= das neue Zeichen) und in der Erstvorstellung nach der Wahl muss er diese Repräsentanz (signifié), also dieses Zeichen, einnehmen können, also dafür bedeutend sein (signifiant). Daher verschiebt sich das, was ursprünglich bedeutet wurde (signifiant) – nämlich Bischof von Rom und Oberhaupt der katholischen Kirche – markant auf etwas, was dort gerade nicht bedeutet werden konnte, nämlich für die ganze Welt als positiver, ermutigender und wertgeschätzter spiritueller Referenzpunkt da zu sein. Dafür wird das neue Zeichen (signe) eingestellt, das der Mann in der weißen Soutane nun ist. Das kann er zwar nur repräsentieren, weil er zuvor dieser Bischof und jenes Oberhaupt geworden ist, aber zugleich reicht weder die römische Bischofswürde, die von ihm damit bedeutet wird (signifiant), noch das katholische Oberhaupt, das er damit bedeutet (signifié), aus, um diese Aufgabe des anderen Zeichens (signe) zu erfüllen. Er muss sich von einem ganz anderen Zeichenuniversum prägen lassen, um das zu werden (signifiant), was er nun bedeutet (signifié). Entsprechend verschiebt sich das Einheitsproblem, das der Amtsträger der weißen Soutane ausfüllen muss. Es lässt sich nicht mehr katholisch erfüllen, obwohl es ohne die katholische Position des Papstes nicht zu erfüllen ist. Der Papst wird zur katholischen Zustimmung, die der Amtsträger demütig austragen muss, um die Ermutigung zu erreichen, die das Einheitszeichen mit sich bringt, zu dem er werden muss.

Aber diese Bischofssynode ist dennoch zu einer spannenden Frage angewachsen und das gilt vollkommen unabhängig von ihrem Ausgang.³ Das hängt an der Arena und dem Wettkampf, den sie ausprägt. Es wird eine Art Showdown erzeugt zwischen Konservativen und Progressiven, die dabei mehr als nur Partnerschafts- und Intimitätsfragen ausfechten. Es geht um die Fähigkeit oder die Weigerung, Einheit auf einer globalen Ebene zu erzeugen, die nicht mehr von der katholischen Einmütigkeit abhängt. Es scheint im Vorfeld der Synode, als dieser Text verfasst wurde, noch undenkbar zu sein, dass es schließlich kein Ergebnis gibt und der Kampf sich in eine neue Runde quält. Sollte es dazu kommen, hätte sich die Weigerung durchgesetzt, die dann allerdings sehr bald an der neuen Ebene scheitern dürfte, auf der einzig und allein die Einheit zählt, auf die es weltkirchlich ankommt.

In dieser Phase von Liminalität und Unwägbarkeit, die jeder neuen Einheitsmatrix nach der Analyse von Turner vorausgeht, ist eine merkwürdige Verschiebung zu beobachten. War es früher klar die Präferenz derjenigen, die konservativ oder traditionalistisch aufgestellt sind, vom Papst ein abschließendes Machtwort zu erwarten, das die Einheit für die katholische Welt erzeugt, so ist genau diese Einheitserwartung von oben ein Kennzeichen derer, die für die Reformanliegen in den genannten Fragen offen sind, aber befürchten, dass sich eine Sperrminorität auf der Synode gegen jede Öffnung verwahren wird. Denen, die rechtskonservativ bis traditionalistisch sind, gilt eine mögliche Entscheidung des Papstes gegen eine sich sperrende Minorität hingegen als

ein autoritäres Gehabe, das in der Glaubensgemeinschaft um der Einheit willen vermieden werden müsse. Es scheint eine verkehrte Welt zu sein. Wer pluralistisch eingestellt ist, erwartet die Einheit von einer obersten kirchlichen Autorität. Wer autoritär eingestellt ist, erwartet von der obersten Autorität Respekt vor innerkirchlichem Pluralismus.

Das kann man natürlich zum einen mit dem jeweiligen Wunschergebnis erklären, das entweder der Papst oder die Synode nicht zu erfüllen scheinen. Wer befürchtet, dass der Papst der Pluralisierung von Ehe, Familie, Sexualität Vorschub leistet, wird die autoritäre Entscheidung fürchten, die er/sie zuvor stets als unabdingbar verteidigt hat. Wer die Pluralisierung für die Kirche insgesamt wünscht, aber dem Episkopat auf der Synode nicht zutraut, sie in deutlicher Mehrheit darstellen zu können, wird genau die definitive Entscheidung zu Gunsten der Pluralität bevorzugen. Allerdings bewegen sich beide Begehrlichkeiten, die synodalen Sachfragen zu ihren Gunsten zu entscheiden, allein im innerkirchlichen Bereich. In diesem ist aber jenes Zeichen von Einheit nicht mehr herzustellen, das für ein globalisiertes spirituelles Papsttum als bedeutende Größe (*signifiant*) von Katholizität mittlerweile den Ton angibt. Es kommt für dieses globale Einheitszeichen nicht auf den Inhalt an, zu dem sich die Synode am Ende entscheidet, sondern lediglich auf die Form, dass die vorherige innerkatholische Vorstellung von Ehe, Familie, Sexualität zugunsten eines Respektes vor den alltäglich gelebten Formen von Ehe, Familie, Sexualität verrückt worden ist. Was die Bischöfe letztlich sagen, ist dafür zwar nicht belang-

³ Entsprechend spielt dieser für die folgenden Überlegungen auch keine Rolle.

los, aber ohne Bedeutung. Es kommt bloß auf die Verschiebung weg von dem an, was zuvor als einzig Mögliches gesagt werden durfte.

Aber gerade deshalb wird in dieser liminalen Spannungsphase umso erbitterter gekämpft. Einerseits zeigen die verschobenen Fronten, wie prekär das Papstamt gerade dort geworden ist, wo traditionell seine Aufgabe liegt, eben in der Herstellung von Einheit in der Kirche. Es kann diese Einheit nicht mehr bloß von der katholischen Kirche her gestalten, weil diese nicht mehr ausreicht für die in dieser Spannungsphase erforderliche neue Einheits-Ordnung. Andererseits zeigt sich darin zugleich eine Verschiebung, die tiefer geht als die innerkirchliche Nervosität vor dem Beginn eines möglicherweise entscheidenden Synodenkampfes und die auch nicht auf das Papstamt als ein Einheitszeichen einer globalen Welt zu beschränken ist. Die Einheitserwartungen an das Papstamt sind von dieser Verschiebung betroffen, aber sie sind nicht ihr Ursprung. Sie kommen vielmehr von einer Entwicklung her, der keine Einheitserwartung mehr ausweichen kann, die sich in einer Kontaktzone von Säkularem und Profanen bewegt, zu der sowohl die synodalen Themen Partnerschaft, Familie, Sexualität wie auch das Papsttum selbst gehören. Diese Herkunft liegt meines Erachtens in der Verschiebung solcher Kontaktzonen durch eine dreifache Ausdifferenzierung, zu welcher der Bereich des Transzendenten – oder wie immer man das Nicht-Profane markieren will – gefunden hat. Es ist die Ausdifferenzierung in ein Dreieck aus Religion, Glauben, Spiritualität. Sie wird gegenwärtig sichtbar, wovon die Arena der römischen Bischofssynode lediglich ein Beispiel ist, aber sie prägt sich in alle Versuche ein, dieses Bereiches habhaft zu werden. Diese Ausdifferenzie-

rung ist eine weitere unter den vielen, die aus der Moderne ja bestens bekannt sind. Sie bedeutet deshalb, dass es nicht mehr möglich ist, allein mit Religion, allein mit Glauben, allein mit Spiritualität diesen Transzendenzbereich zu markieren. Es gibt kein religiöses, gläubiges, spirituelles Monopol mehr, diesen anderen Raum zu bedeuten, der mit dem Hinweis auf Transzendentes angezielt ist. Das ist typisch für eine moderne Ausdifferenzierung.

Zugleich aber nimmt diese Aufteilung in Religion, Glauben, Spiritualität einen anderen Verlauf an, der nicht mehr selbstverständlich in der modernen Grammatik binärer Codierungen zu fassen ist. Denn es kommt hier nicht zu der Vereinheitlichung, die unter normalen Bedingungen diese Übergangsphase einer Ausdifferenzierung abschließt und eine neue Ordnung ausbildet. Die Aufgliederung führt vielmehr in eine Art von permanentem Spannungszustand hinein. Man kann das vielleicht vorläufig so sagen: Je stärker auf Einheit gesetzt wird, desto höher wird der Spannungsbogen der Pluralität.

Diese Ausdifferenzierung scheint mir ein Dreieck aufzuspannen, das eine merkwürdige Eigenschaft zeigt. Es ist einerseits immer möglich, zwischen Religion, Glauben, Spiritualität jeweils eine polare, bestärkende Wechselwirkung zu erzeugen, während es zugleich unmöglich ist, eine Harmonie zwischen allen dreien aufzubauen. Das bedeutet, dass immer dann, wenn zwischen Religion und Glauben, zwischen Religion und Spiritualität, zwischen Glauben und Spiritualität eine positive, beide Seiten ermächtigende Wechselwirkung erzeugt wird, sich das jeweilige dritte Eck – also Spiritualität gegen Religion + Glauben, Glauben gegen Religion + Spiritualität, Religion gegen Glauben + Spiritualität – querlegt.

Diese spekulativen Behauptungen werden hoffentlich etwas plausibler, wenn man den jeweiligen Ecken weitere Elemente hinzufügt. Religion ist in der Regel auf Gesellschaft bezogen und strebt dort nach Macht. Sie vollzieht dabei einen ur-eigenen Kult, der sich im Christentum liturgisch-rituell einstellt. Glauben lebt von einer Gemeinschaft, die sich um eine (oder mehrere) Wahrheit(en) schart. Sie bringt eine Kultur mit sich, die sich als Lebensstil eines Milieus niederschlagen kann, wenn die Verbindung mit dem religiösen Eck gesucht wird, die sich aber auch individualisierend als Distinktionsmerkmal einbringen lässt, wenn die Verbindung mit dem Eck Spiritualität gesucht wird. Dort, im dritten Eck, herrscht Freiheit vor, die sich vor allen Dingen von Individuen ausgeübt sieht, die mit der Spiritualität eine Kunst ihres Lebens suchen, die sich durchaus auch in jeweils angesagten Kunststilen und der Verehrung der dort markierten Freiheitsräume niederschlagen kann.

Im katholischen Bereich lassen sich diesen Ecken jeweils bestimmte Identifizierungen von Kirche zuordnen. Die katholische Religionsgemeinschaft versucht sich ständig an der *societas perfecta*, also dem klaren Gegenüber zum Staat, die aber aufgrund ihrer Übernatürlichkeit in den moralischen Dingen der Existenz und den rechtlichen Dingen des Staates, die das Heil betreffen, das Sagen haben will (die sog. *potestas indirecta*). Sie ist die wahre Religion, die das Erbe der antiken römischen *vera religio* besitzt und es ständig missionarisch ausbreiten will. Dafür muss sie beständig nach Sichtbarkeit streben. Moral und die zugehörige Disziplin verlangen nach Unterwerfung, um die Einzigkeit der eigenen Position zu festigen.

Die Glaubensgemeinschaft strebt nach einer *Communio* aller ihrer Mitglieder,

denen die Wahrheit der eigenen Botschaft über die hierarchischen Unterschiede hinweg wichtig ist und die deshalb diese Unterschiede auch fortlaufend innerkirchlich zu relativieren sucht. Besonders in der Diakonie der eigenen Institutionen und der betenden Gleichheit aller ihrer Glieder wird die eigene Wahrheit vertreten und glaubwürdig gemacht. Sie ist ausgesprochen ökumenisch affin, weil das christliche Moment des Glaubens dem der katholischen Konfessionalität überlegen ist. Es kann deshalb nur das Einvernehmen in Lebensweisen geben, die überzeugend sind, und nicht bloß Unterwerfung unter moralische Vorgaben.

Die Spiritualitätsgemeinschaft begreift die Kirche als ein Volk Gottes, das aus allen Völkern besteht und das nicht mit dem Zirkel der Gläubigen und schon gar nicht mit der wahren Religion identisch ist. Sie identifiziert sich mit allen Menschen, die es hier und jetzt gibt, wenigstens mit den Menschen guten Willens. Dafür bildet sie eine Pastoralgemeinschaft aus, die an den Menschenrechten bedrängter Menschen mehr ausgerichtet ist als an der Religionsfreiheit der eigenen Glaubensgemeinschaft und die insbesondere die Rechtsregeln der eigenen Religionsgemeinschaft durch die Betonung der *salus animarum* relativiert. Die eigenen Überzeugungen verlangen nach einem Angebot an alle, das nur in Freiheit von Seiten der anderen angenommen werden kann und deshalb selbst einladend sein muss. Das Gewissen jedes Menschen steht über allen moralischen Regelungen und gläubiger Zustimmung zu Lebensregeln.

Wenn man nun Religion und Glauben kombiniert, was der katholische Klassiker gewesen ist, stellt sich Spiritualität quer, sucht sich ihre Quellen außerhalb des eigenen konfessionellen und bisweilen sogar

Religion	Glaube	Spiritualität
Macht	Wahrheit	Freiheit
Gesellschaft	Gemeinschaft	Individuum
Kult	Kultur	Kunst
sichtbare Unabhängigkeit	überzeugender Auftritt	einladendes Angebot
societas perfecta	communio	Volk Gottes
katholische Mission der <i>vera religio</i>	Zeugnis einer diakonisch-betenden christlichen Kirche	Evangelisierung einer offenen Menschheitskirche
Religionsgemeinschaft	Glaubensgemeinschaft	Pastoralgemeinschaft
moralische Disziplin	lebendiges Einvernehmen	widerständiges Gewissen
Einzigkeit	Einheit	Einigkeit
Utopie	Atopie	Heterotopie

christlichen Bereichs. Das Gewissen des Individuums befähigt zur begründeten Nicht-Erfüllung der von der Kombination aus Macht und Wahrheit auferlegten Verpflichtungen. Wenn man Religion und Spiritualität kombiniert, was häufig im charismatischen und pfingstlerischen Bereich zu beobachten ist, dann legt sich der Glaube mit seinem Wahrheitsanspruch, der den Normen der Vernunft entspricht, quer. Die Gemeinschaft, die diesem Glauben folgt, lässt sich nicht von der Verheißung der Macht locken, die den Einzelnen einen individuellen Aufstieg in der Gesellschaft verheißt. Wenn man nun Glauben und Spiritualität kombiniert, was typisch ist für Befreiungsbewegungen in der Kirche, die von einer Option für arme, Frauen, queere Existenzen ausgehen, dann legt sich die Religion quer und bringt die institutionelle Macht in Stellung, um die Abweichung zu torpedieren, die im Namen einer wahren Befreiung und einer Freiheit zur Wahrhaftigkeit von der moralisch-katholischen Disziplin eingefordert werden.

Den jeweiligen drei Ecken entsprechen sehr unterschiedliche Formen einer Einheitsgrammatik. Religion setzt auf Einzig-

keit, die sichtbar wird und die deshalb mit Macht (die bis hin zur Gewalt gehen kann) durchgesetzt werden muss. Hier gehört zusammen, was allem anderen überlegen ist und deshalb Auserwählung verheißt. Glauben setzt auf Einheit, die entweder durch Einmütigkeit ausgelöst oder durch Einverständnis angelegt werden kann. Hier wird verbunden, was zusammengehört und was irgendwie positiv integrierbar in den eigenen Wahrheitsanspruch ist. Spiritualität setzt auf Einigkeit, die abweichende Positionen schlichtweg erträgt, ohne sich davon beeindrucken zu lassen; hier wächst zusammen, was eigentlich nicht zueinander gehört. Statt Unterwerfung und Einverständnis genügt die Zustimmung zu einer Verbindung, die immer irgendwie mit Hilfe einer höheren Größe – in der Regel dient dafür die Menschheit – benannt werden kann.

Das Papsttum als Einheitsamt der katholischen Kirche steht in dieser Spannung. Traditionell ist der Papst das Zeichen der Einzigkeit der katholischen Religion, der, wenn er schon nicht die Unterwerfung der anderen Staaten erlangen kann, mindestens ein „Empire of Souls“ darstellt und

letztlich herstellen wird.⁴ Hier ist der Papst der Vereinigungspunkt der katholischen religiösen Utopie, die sich als *societas perfecta* niederschlägt. Papst Benedikt XVI. hat noch versucht, diesem Ideal zu entsprechen; deshalb war es für ihn unvermeidlich, den Piusbrüdern die Hand zu reichen. Denn die katholische Einzigkeit geht hier aller ökumenischen und menschheitlichen Einheit vor, was der Papst repräsentieren muss, selbst wenn er persönlich nicht von der utopischen Brillanz katholischer Einzigartigkeit überzeugt sein sollte.

Spätestens seit dem Aufbruch der Kirche zur Weltkirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die religiöse Einzigkeit von der Kirche selbst relativiert worden. Dieses Konzil hat – vor allem durch *Lumen gentium* – eine Glaubensgemeinschaft aufgebaut, deren Kollegialität in der Wahrheit der Papst vorsteht. Er muss nach außen hin die innerkatholische Überzeugungskraft darstellen und dabei Einladungen über den eigenen konfessionellen Bereich hinaus aussprechen. Die Anziehungskraft dieser Überzeugung verlangt nach einer außerordentlichen strahlenden Repräsentanz, also nach einem Führer, der wie einst Sokrates als Atopos wahrgenommen werden kann. Ein Atopos (Unort) ist eine Position, die auf stupende Weise sichtbar herausgehoben ist. Deshalb können sich anderen Positionen staunend und verehrend auf sie beziehen, ohne auf Augenhöhe mit ihr zu gelangen. Papst Johannes Paul II. ist der Repräsentant dieses Papsttums gewesen. Seine vielen Heiligsprechungen von herausragenden Katholik(inn)en entsprechen dieser atopischen Positionierung nach innen hin und die besondere Wertschätzung des Judentums sowie der Einsatz

für Menschenrechte gehören nach außen hin zur Atopie der katholischen Wahrheit. Für diese Atopie sind religiöse Dialoge hilfreich, welche die Überzeugungskraft der katholischen Wahrheit belegen, wofür die Religionsgebete für den Frieden in Assisi bewegende Beispiele sind.

Der andere Weg zur Einheit, der mit dem letzten Konzil begonnen wurde, wird von *Gaudium et spes* markiert. Hier ist die Einigkeit entscheidend, die sich spirituell erreichen lässt und die sich an Menschheitsanliegen orientieren muss. Diese Einigkeit ist wichtiger als alle Spaltungen und deshalb relativiert sie sogar Feindschaften, zumindest von der Kirche aus. Hier stehen die Zeichen der Zeit im Vordergrund, denen man nicht ausweichen kann, weil sie die Kirche mit denen verbinden, die um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Dieses Ringen findet konkret in der jeweiligen Gegenwart statt, in der sich weder Utopien bewahrheiten noch Atopien auf Dauer stellen lassen. Hier wird man von Heterotopien betroffen wie Lampedusa, also Andersorten, die tatsächlich im Raum stehen und Abgründe des Versagens und Scheiterns einer herrschenden Ordnung der Dinge sichtbar machen. Ihnen ist schlecht auszuweichen und deshalb muss nach Alternativen gesucht werden, selbst wenn jetzt noch keine vorhanden sind. Wichtiger als der interreligiöse Dialog ist deshalb die Erzeugung von Plattformen, auf denen das spirituelle Menschheitserbe sich zu Menschheitsproblemen äußert und sich dabei politisch-säkular verdichten lässt. Dabei sind alle Beiträge willkommen, die sich diesem Ziel verschreiben. Niemand muss die eigene Religions- oder Glaubensgemeinschaft ver-

⁴ So die Charakterisierung von Robert Bellarmins Kontroversanliegen der Kirche durch *Stefania Tutino*, *Empire of souls. Robert Bellarmine and the Christian commonwealth*, Oxford 2010.

lassen, um diesem Ziel zu dienen. Papst Franziskus hat sich dieser Einheitsform verschrieben und deshalb die ökologisch sensible Armutsfrage zu einem Hauptanliegen der Pastoralgemeinschaft gemacht, der er spirituell vorsteht und zu der er die katholische Kirche weiterentwickeln will.

Keines dieser Einheitsideale kann allein aus sich heraus gelingen und jedes scheitert irgendwann an dem dritten Eck, das es nicht in die eigene Grammatik aufnehmen kann. Man kann das personalisieren mit dem, wo sie gelingen, und mit dem, woran sie scheitern. Benedikt XVI. suchte die Einheit durch eine Kombination aus Religion und Glauben. Er wurde deshalb genötigt, den Wahrheitsanspruch mit Macht durchzusetzen. Gescheitert ist diese Einheit daran, dass das spirituell nicht überzeugend war und die so genutzte Pastoralmacht sich in den Vatileaks als unzureichend erwiesen hat, die Überordnung der Macht über die Wahrheit sowie des Geldes über die Freiheit in der eigenen Kurie zu bändigen. Die Polarisierung gegen diese katholische Einzigkeit kam von außen, weil diese Form des Papsttums seine globale Funktion nicht erfüllen konnte.

Johannes Paul II. hat die Kombination von Wahrheit und Freiheit zur Einheit geformt, weshalb er in Unterdrückungssituationen wie dem kommunistischen Osten zu einem Befreier werden konnte, insbesondere bei seinem ersten Polenbesuch. Gescheitert ist er an den religiösen Widerständen, die im innerkatholischen Bereich der Macht den Vorrang gaben und Privilegierungen des klerikalen Moments vorzogen. Das ist in den sexuellen Missbrauchsskandalen sichtbar geworden, die das Menschenrechtsdefizit in der katholischen Kirche offenbarten. Er war persönlich spirituell überzeugend, aber defizitär im innerkatholischen Machtkampf, bei

dem er mit seiner amtlichen Pastoralmacht in der Regel die Falschen privilegiert hat. Die Polarisierungen gegen diese katholische Einheit kamen von innen und von außen, weil dieses Papsttum die Reform der Kurie vernachlässigt hat und die Reformierung einer Kirche gebremst hat, die Menschenrechte nur dann nach außen hin nachhaltig vertreten kann, wenn sie diese innerkirchlich tatsächlich durchsetzt. Die innerkirchliche Funktion des Papsttums, voranzugehen im Unvermeidlichen, wurde nicht erfüllt.

Papst Franziskus setzt wohl auf eine Einheit aus Religion und Spiritualität, weshalb die charismatischen Zeichen den glaubensdoktrinären Veränderungen vorgezogen werden. Er kann deshalb nach innen hin einen Machtkampf gegen die eigene Kurie führen, der ihn nach außen hin zu einer noch höheren Autorität macht. Zugleich aber wird sich erweisen müssen, ob die Wahrheitsprobleme der katholischen Kirche sich doktrinär ausgrenzen lassen. Solange die Verbindung von Macht und Freiheit nicht genutzt wird, um offenkundige Falschheiten in den eigenen kirchlich-doktrinären Wahrheitsüberzeugungen zu markieren und nachhaltig zu überwinden, werden sich im Inneren der Kirche Widerstände entwickeln, denen diese Einheit nicht Herr werden wird. Die Polarisierungen kommen daher hier allein von Innen in der Kirche, weil dieses Papsttum die Einzigartigkeit um einer Einigkeit willen relativiert, die von außen her gesellschaftlich hergestellt wird. Es sind Polarisierungen aufgrund von widerspenstigen Machtansprüchen im eigenen kurialen Apparat, aber auch aufgrund von Wahrheitsansprüchen, die sich mit mangelnder Durchsetzungskraft gegen Fehler im eigenen Glaubensuniversum nicht zufrieden geben. Das Nutzen der päpstlichen Pastoralmacht für

einen dogmatischen Fortschritt der eigenen Kirche ist bei dieser spirituellen Vereinigungslinie ein offenkundiges Problem.

Die Frage steht im Raum, ob es unter den globalen Bedingungen von Einigkeit in den wirklichen menschheitlichen Problemen darauf überhaupt ankommt. Die Frage ist für die Theologie wichtig, möglicherweise aber für die säkular-spirituelle Praxis zweitrangig. Aber das sei mit aller Vorsicht gesagt.

Der Autor: geb. 1959, Univ.-Prof. für Dogmatik an der Universität Salzburg; neuere Veröffentlichungen: *Beziehungen enden. Was*

Gott getrennt hat, daran muss sich der Mensch nicht ketten, in: Konrad Hilpert / Bernhard Laux (Hg.), *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie (Theologie kontrovers)*, Freiburg i.Br. 2014, 183–207; *Papal Infallibility – a Flat Locus. From a Thomistic Position of Ecclesial Independence Towards a Whiteheadian Interpretation as Locus Theologicus Alienus*, in: *Open Theology* 1 (2015), 546–559; *Andersorte und der geistliche Weg des Glaubens. Ein Aufbruch in ermutigende säkulare Räume*, in: Rainer Dvorak (Hg.), *AndersOrte. Entdeckungen einer katholischen Akademie unterwegs*, Würzburg 2015, 16–31.

Religiöse Gruppen

OST-WEST.EUROPÄISCHE PERSPEKTIVEN

HEFT 4/2015

Religiöse Gruppen in Europa

Herausgegeben von Renovabis und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Diese Ausgabe widmet sich dem aktuellen Thema der Vielfalt religiöser Gruppierungen in Europa: den verschiedenen Facetten des Christentums, der Sehnsucht nach dem Göttlichen sowie Islam und Buddhismus, aber auch „Neuheidentum“ usw.

80 S., kart., ISSN 1439-2089

€ (D) 6,50 / € (A) 6,70 (Einzelheft)

€ (D) 19,80 / € (A) 20,40 (Jahresabo)



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Gerhard Marschütz

Einfach Mann und Frau?

Zur katholischen Kritik an der vermeintlichen Gender-„Ideologie“

◆ Der folgende Artikel setzt sich für einen konstruktiv-kritischen Dialog mit Gender-Theorien ein und ortet diesbezüglich Nachholbedarf in der katholischen Kirche. Deren Gender-Kritik basiere nämlich auf der ungeprüften Rezeption der verkürzt-vereinfachten Interpretation von Judith Butlers Buch „Gender Trouble“ durch Gabriele Kuby und andere. Gegenüber fundamentalistischen und naturrechtlichen Missverständnissen ist festzuhalten, dass die Gender-Theorie Butlers auf ein „Vokabular bzw. Projekt der Anerkennung“ ziele. (Redaktion)

1 Vereinfachungen verfehlen die Mitte

Vereinfachungen prägen unseren Alltag. Mit entsprechenden Zuschreibungen gibt es daher Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, Junge und Alte, Erwerbstätige und Arbeitslose, Inländer und Ausländer, Konservative und Progressive, Christen und Muslime, Männer und Frauen usw.

Vereinfachungen entlasten das Leben – zumindest auf den ersten Blick. Denn sie generieren Ordnungen, die Orientierung bieten, identitätsstiftende Zugehörigkeiten ermöglichen und gewohnte, strukturierte Abläufe zulassen. Damit vermindern sie Verunsicherungen und Ängste. Auf den zweiten Blick aber belasten und blockieren sie auch das Leben. Zum einen deshalb, weil Vereinfachungen ausblenden, dass es *die* Jungen und *die* Alten oder *die* Christen und *die* Muslime oder *die* Männer und *die* Frauen usw. so einfach nicht gibt. Hier besteht ein Differenzierungsdefizit, das der realen Komplexität nicht gerecht wird. Das führt zum anderen dazu, dass Vereinfachungen alsbald eine Entweder-oder-

Logik etablieren, die mitunter politische und religiöse Radikalisierungen entfacht, welche das soziale und kirchliche Miteinander bedrohen. Diese Logik impliziert nämlich eine Dynamik der Exklusion, da das jeweils Eine gegen das jeweils Andere permanent unterschieden und abgegrenzt, also mit Mitteln des Ausschlusses verteidigt werden muss.

Eine vernunftgeleitete Mitte zwischen polarisierenden Positionen ist dann schwer einzunehmen und durchzuhalten. Zu oft basieren Diskurse auf Unterstellungen und Schuldzuweisungen, die ein ausgewogenes Agieren erschweren. Im Extremfall begegnet ein Fanatismus, der die (politische oder religiöse) Wahrheit unbedingt durchgesetzt sehen will – wenn nötig mit Gewalt, wie aktuell die IS-Kämpfe in Syrien und im Irak zeigen. Hierbei wird keinerlei Toleranz für andere Ansichten aufgebracht, toleriert wird jedoch Inhumanität im Namen der eigenen hohen Ideale. Dabei hat schon Aristoteles in seiner Tugendethik das Finden der Mitte zwischen Extremen als das Beste bezeichnet, das für Menschen erreichbar ist, zugleich aber festgehalten,

dass dies nur unter großen Mühen gelingt. Das gilt mutatis mutandis auch heute, zumal in einer modernen Gesellschaft, an deren Bruchkanten sich stets neu fundamentalistische Bewegungen formieren, die gegen die Pluralität der Moderne mit deren Mitteln (Internet) auftreten.

2 Zur Gender-Kritik in der katholischen Kirche¹

Entlang dieser Vorüberlegungen sind auch die vielgestaltigen Vereinfachungen sowie Verunsicherungen durch Umbrüche im Geschlechterverhältnis von Mann und Frau zu sehen. Was – vermittelt durch die christliche Tradition – ehemals als unumstößliche Geschlechterordnung galt, scheint heute hinfällig geworden zu sein. Schöpfungstheologisch und/oder natürlich begründete Geschlechterstereotypen von Weiblichkeit und Männlichkeit werden infrage gestellt und als kulturell bedingte Formungen kritisiert. War es in der jüngeren Geschichte dieses Hinfälligkeitsprozesses der bekannte, aus dem Jahr 1949 stammende Satz der Philosophin Simone de Beauvoir: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, sondern wird es“², welcher die Feminismusbewegungen der 1970er-Jahre maßgeblich inspirierte (und zugleich die Männer nachhaltig irritierte), so sind es gegenwärtig die Gender/Queer Studies, die

dem Geschlechterverständnis eine radikale Neuinterpretation zumuten. So sieht es jedenfalls (nicht nur) die katholische Kirche, die von Anfang an dem Begriff Gender reserviert gegenüber stand. Daher duldete sie den Beschluss zur Umsetzung des Gender-Mainstreamings auf der vierten UN Weltfrauenkonferenz in Peking (1995) nur insofern, als explizit festgehalten wurde, Gender sei im allgemein üblichen Sinnverständnis von Mann und Frau zu begreifen. Dass Gender auch anders begriffen werden könne, war damals durch das aufsehenerregende Buch „Gender Trouble“ (1990) der Philosophin Judith Butler bereits bekannt und heftig diskutiert.³ Was besagt dieses „anders begriffen“, das katholischerseits jene massive Gender-Kritik evoziert, in der pejorativ nur von der Gender-„Ideologie“ oder vom „Genderismus“ die Rede ist?

Diesbezüglich hat Gudula Walterskirchen in der Tageszeitung *Die Presse* (31.3.2014) eine ebenso prägnante wie repräsentative Antwort gegeben: Zunächst befürwortet sie das Ziel „der offiziellen politischen Definition des Gender-Mainstreamings“, in dem es „um die Gleichstellung von Frauen und Männern und eine geschlechtsbezogene Sichtweise, um Diskriminierung zu beseitigen“, geht. Doch mittlerweile sei diese Interpretation „fahrlässig naiv“. Denn die sich ausbreitende „Ideologie des Gender-Mainstreamings“ meint keineswegs Geschlechtergerechtig-

¹ Mir ist die Vereinfachung dieser Überschrift bewusst, da nicht wenige in der katholischen Kirche einen konstruktiven Dialog mit dem Gender-Anliegen suchen. Wenn im Folgenden von der Gender-Kritik der katholischen Kirche die Rede ist, umfasst sie jene Aussagen und Positionen, denen auf lehramtlicher Ebene Relevanz zukommt.

² Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1992, 334. Der selten zitierte Folgesatz lautet: „Keine biologische, psychische oder ökonomische Bestimmung legt die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt.“ Für Beauvoir ist es die gesamte Zivilisation, die das als Frau qualifizierte Wesen hervorbringt.

³ In deutscher Übersetzung ist dieses Buch 1991 unter dem Titel „Das Unbehagen der Geschlechter“ erschienen.

keit oder gar den geschlechtsspezifischen Zugang, sondern es geht um die Auflösung des Geschlechts überhaupt! Dahinter steht die Idee, dass es kein festgelegtes Geschlecht gibt, sondern dass dieses beliebig und damit austauschbar und wählbar ist. Geschlecht findet nur noch im Kopf statt, es hat keine natürliche Grundlage, ist rein ‚sozial hergestellt‘. Daher gibt es eine Vielzahl von ‚sozialen Geschlechtern‘, die das biologische ersetzen.“⁴

Der Begriff Gender sei daher ein Trojanisches Pferd. Zunächst unverdächtig scheint er als gesellschaftspolitischer Mainstream nur die Gleichberechtigung von Mann und Frau anzuzielen. In Wahrheit erweist er sich aber als radikaler Angriff auf die biologisch fundierte Geschlechtsidentität, um das frei wählbare Geschlecht einführen zu können. Ist folglich nicht zu Recht von einer Gender-„Ideologie“ die Rede?

Frage: Haben Sie einmal jemand getroffen, der von sich sagte: „Heute früh habe ich versucht, eine Frau sein zu wollen – und seht, ich habe es zusammengebracht, jetzt bin ich eine!“ Mir ist das noch nie passiert. Auch dem Salzburger Weihbischof Andreas Laun, von dem dieses Zitat stammt, nicht.⁵ Er meint aber damit den Kern der Gender-„Ideologie“ ausgemacht zu haben: die jederzeit freie Wählbarkeit des Geschlechts. „Heute schon über Ihr Geschlecht nachgedacht?“ Mit dieser Frage will auch Birgit Kelle auf der Website für ihr neues Buch „Gendergaga“⁶ verdeutlichen, dass Gender-Ideologen die biologische Bestimmung des Geschlechts ablehnen. Für diese sei Geschlecht nur „Ansichts-

sache“ oder „gesellschaftlich konstruiert“. Somit werde eine Vielzahl frei wählbarer Geschlechter propagiert – und das bereits in der frühkindlichen Pädagogik. Ebenso sieht Gabriele Kuby in der von der UNO und der EU geförderten Agenda des Gender-Mainstreamings ein „gewaltiges gesellschaftliches Umerziehungsprogramm“ im Gang. Gemäß ihrem Buch „Die globale sexuelle Revolution“ behauptete *die* Gender-Theorie (gemeint ist Judith Butler), dass es „Männer und Frauen gar nicht gibt“. Denn: „Gender ist nicht an das biologische Geschlecht gebunden, dieses spielt überhaupt keine Rolle.“ Geschlechtsidentität sei daher „freischwebend und flexibel“, „ein Verhalten, das sich jederzeit ändern kann“⁷.

Vor allem Kubys Einfluss auf katholische Bischöfe hinsichtlich deren Äußerungen zum Thema Gender ist groß. Ihr Buch hat sie Papst Benedikt XVI. persönlich überreicht, und bereits zwei Monate später kritisierte er in der Ansprache zum Weihnachtsempfang 2012 die „anthropologische Revolution“ der Gender-Philosophie. Hier sei das Geschlecht „nicht mehr eine Vorgabe der Natur, die der Mensch annehmen und persönlich mit Sinn erfüllen muss, sondern es ist eine soziale Rolle, über die man selbst entscheidet“. Das stünde klar im Widerspruch zu den biblischen Schöpfungserzählungen. Sofern es in der Gender-Theorie „nur noch den abstrakten Menschen gibt, der sich dann so etwas wie seine Natur selber wählt“, sind „Mann und Frau in ihrem Schöpfungsanspruch als einander ergänzende Gestalten des Menschseins bestritten. Wenn es aber die von der

⁴ http://diepresse.com/home/meinung/quergeschrieben/1584013/Trojanisches-Pferd-Gender_Welches-Geschlecht-solls-denn-sein?_vl_backlink=/home/index.do [Abruf: 1.10.2015].

⁵ <http://www.kath.net/news/45221> [Abruf: 1.10.2015].

⁶ <http://gendergaga.de/> [Abruf: 1.10.2015].

⁷ Gabriele Kuby, *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kißlegg 2012, 82.

Schöpfung kommende Dualität von Mann und Frau nicht gibt, dann gibt es auch Familie als von der Schöpfung vorgegebene Wirklichkeit nicht mehr.“⁸

In diesem Sinne haben sodann 2013 und 2014 mehrere Bischofskonferenzen (die portugiesische, slowakische, ungarische, polnische und kroatische) sowie die norditalienischen Bischöfe und einzelne Bischöfe in Stellungnahmen vor der ernststen Gefahr der Genderideologie für die Familie und die gesamte Zivilisation gewarnt.⁹ Auch Papst Franziskus wandte sich unter anderem bei der Generalaudienz am 15.4.2015 gegen „die sogenannte Gender-Theorie [...], die darauf abzielt, den Unterschied zwischen den Geschlechtern auszulöschen“. Diese Unterschiede entsprächen aber der Gottebenbildlichkeit des Menschen und ließen erst „bis ins Letzte verstehen, was es bedeutet, Mann und Frau zu sein“¹⁰. Und vor wenigen Monaten hat der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen erneut bekräftigt, dass die Kirche die anthropologische Unwahrheit der Gender-Theorie nicht akzeptieren könne.¹¹ Der am 24. Oktober 2015 veröffentlichte Abschlussbericht („Relatio Synodi“¹²) der Bischofssynode zum Thema Familie hält zwar einerseits fest, dass wie Leib und Seele „auch das biologische Geschlecht (sex) und die soziokulturelle Rolle des Geschlechts

(gender) unterschieden, aber nicht getrennt werden“ (Nr. 58) können. Andererseits wird jedoch im Anschluss an das obige Zitat von Papst Franziskus kritisiert, dass „der ‚Gender‘-Ideologie“ eine Auffassung zugrunde liegt, „welche den Unterschied und die natürliche Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet“ und somit „eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht“ stellt, insofern personale Identität „von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt“ und „einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert“ (Nr. 8) wird.

3 Kritik der Gender-Kritik

Auflösung des biologischen Geschlechts zugunsten der freien Wählbarkeit des Geschlechts? Ist das die Intention, die mit dem Begriff Gender verfolgt wird?

Vorab fällt auf, dass die katholische Gender-Kritik eine Adressatin im Blick hat, die nicht existiert. *Die* Gender-Theorie gibt es nicht, folglich auch nicht *die* Gender-„Ideologie“. Wissenschaftlich üblich ist die Rede von Gender Studies. Solche Geschlechterforschungen und -theorien implizieren jedoch eine Vielfalt von Ansätzen. Zudem untersuchen diese ihren Forschungsgegenstand kaum je als eigene

⁸ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_ge.html [Abruf: 1.10.2015].

⁹ Vgl. Gerhard Marschütz, Trojanisches Pferd Gender? Theologische Anmerkungen zur jüngeren Genderdebatte im katholischen Bereich, in: Kerstin Schlögel / Gunter M. Prüller (Jagenteufel (Hg.)), Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moralthologie (FS Herbert Schlögel), Münster 2014, 433–456.

¹⁰ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html [Abruf: 1.10.2015].

¹¹ <http://www.ccee.eu/news/news-2015/141-16-09-2015-message-from-the-plenary-assembly-of-the-ccee#> [Abruf: 1.10.2015].

¹² http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/Relatio-Abschlussbericht-Synode-2015.pdf [Abruf: 3.12.2015].

Disziplin, sondern in inter- und transdisziplinärer Weise und damit eingebunden in unterschiedliche wissenschaftstheoretische Formate. Da Gender Studies an Universitäten mittlerweile fest etabliert sind, müsste der Ideologievorwurf weite Bereiche der Wissenschaft umfassen.

Umgekehrt könnte sich dieser Vorwurf aber selbst als ideologisch, weil wissenschaftlich unhaltbar, erweisen. Diesen Verdacht bestätigt jedenfalls Gabriele Kubys Verständnis von Gender¹³, dem auch Bischöfe, insbesondere im südosteuropäischen Raum, folgen. Kubys Gender-Kritik zielt primär auf die Gender-Theorie Judith Butlers. Wohl deshalb, weil Butler erstmals die These vertreten hat, dass die Unterscheidung zwischen biologischem Geschlecht (engl. sex) und sozialem Geschlecht bzw. gesellschaftlich formierter Geschlechtsidentität (engl. gender) „letztlich gar keine Unterscheidung ist“¹⁴, weil es die Kategorie Sex nur in soziokulturell vermittelter Deutung gibt und deshalb „das Geschlecht (sex) definitionsgemäß immer schon Geschlechtsidentität (gender) gewesen ist“¹⁵. Diese These (miss-) versteht Kuby in ihrer Zusammenfassung der Gender-Theorie wie folgt: „Das bio-

logische Geschlecht des Menschen als Mann und als Frau hat keine Bedeutung für seine Identität, sondern stellt eine ‚Diktatur der Natur‘ über die freie Selbstdefinition des Menschen dar, aus welcher sich der Mensch befreien muss. Die Identität des Menschen wird vielmehr von seiner beliebigen sexuellen Orientierung bestimmt und ist deswegen flexibel, veränderbar und vielfältig.“¹⁶ Derart befreit vom Diktat der Natur könne der Mensch erst „die volle Wahlfreiheit und die jederzeit veränderbare Selbsterfindung“¹⁷ verwirklichen.

Auf eine solche Kritik gegenüber ihrer Theorie hat Butler in einem Interview erwidert, dass sie „ja nicht verrückt“ sei, denn sie „bestreite keineswegs, dass es biologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern gibt. Doch wenn wir sagen, es gibt sie, müssen wir auch präzisieren, was sie sind, und dabei sind wir in kulturelle Deutungsmuster verstrickt.“¹⁸ Kuby erklärt nun, dass diese Unterschiede für Butler keinerlei Relevanz für die Geschlechtsidentität hätten, da sie ja eine solche bestreite.¹⁹ Hier irrt Kuby. Vielleicht will sie das so sehen, Butler sieht es dennoch anders. Für sie ist die Kategorie des

¹³ Vgl. Gerhard Marschütz, Zur Kritik an der vermeintlichen Gender-Ideologie. Wachstumspotential für die eigene Lehre, in: HerKorr 68 (9/2014), 457–462 (abrufbar unter: <https://www.herder-korrespondenz.de/heftarchiv/68-jahrgang-2014/heft-9-2014/zur-kritik-an-der-vermeintlichen-gender-ideologie-wachstumspotenzial-fuer-die-eigene-lehre> [Abruf: 1.10.2015]).

¹⁴ Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. Main 1991, 24.

¹⁵ Ebd., 26.

¹⁶ Gabriele Kuby, Die globale sexuelle Revolution (s. Anm. 7), 85.

¹⁷ Ebd., 83.

¹⁸ Judith Butler, „Heterosexualität ist Fantasiebild“. Ein Gespräch mit Svenja Flaßpöhler und Milay Hyatt, in: Philosophie Magazin Nr.1/2013, 64–69, hier: 66.

¹⁹ Vgl. Gabriele Kuby, Der „Genderismus“ zerstört Identität und Familie. Eine Top-down-Revolution, in: HerKorr 68 (11/2014), 590–593, hier: 592 (abrufbar unter: <https://www.herder-korrespondenz.de/heftarchiv/68-jahrgang-2014/heft-11-2014/der-genderismus-zerstoert-identitaet-und-familie-eine-top-down-revolution> [Abruf: 1.10.2015]).

biologischen Geschlechts „von Anfang an normativ“²⁰, zugleich aber immer schon interpretiert durch kulturelle Bedeutungen und darum nie jenseits solcher Interpretationen zugänglich. Generell vermeiden darum Gender-Theorien Bestimmungen, was „von Natur aus“ und damit „typisch“ männlich oder weiblich sei, indem sie zeigen, dass „biologische Eigenschaften nicht notwendig zu bestimmten Formen von Frau- und Mannsein führen, sondern dass diese Kategorien kulturell geprägt sind“²¹. Völlig unverständlich erscheint Butler daher der Vorwurf, sie vertrete eine freie Wählbarkeit des Geschlechts – etwa derart, dass „man beim Aufwachen die Augen aufschlägt und überlegt, welches ‚Geschlecht‘ er/sie heute annehmen will“²².

Weiterführende Literatur:

Die Zeitschrift *Lebendige Seelsorge* 02/2015 widmet sich dem Thema Gender und bietet hierzu eine gute Hinführung, auch zur kirchlichen Debatte. Diese kann ebenso über die Herder Korrespondenz anhand meines Artikels (09/2014), einer Stellungnahme von *Gabriele Kuby* (11/2014) und meinen Klarstellungen hierzu vertieft werden (alles über die Homepage der Herder Korrespondenz abrufbar). Hingewiesen sei zudem auf den Artikel „Gender und Spiritualität“ von *Sabine Pemsel-Maier* in der Zeitschrift *Geist & Leben* (3/2015).

Genau davon geht aber die katholische Gender-Kritik aus. Nicht zuletzt deshalb, weil Kuby das permanent behauptet – freilich jenseits wissenschaftlicher Standards, in willkürlich anmutender Vereinfachung und damit sinnverdreher Wahrnehmung des Gender-Anliegens.

Vermutlich erklärt sich diese Form der Kritik daraus, dass der Begriff Gender es ermöglicht, auch jenen Menschen Gewicht zu verleihen, die in der – nicht nur natürlich gegebenen, sondern ebenso sozial gestalteten – heteronormativen Matrix als geschlechtlich falsch Identifizierte gelten. Folglich verdeutlichen Gender/Queer Studies, dass Geschlechtsidentität vielfältiger sein kann als das in der herkömmlichen Dualität der Geschlechterdifferenz zum Ausdruck gelangt. Damit erscheint der Widerspruch zur katholischen Lehre unabweisbar. Doch auch im Blick auf solche Menschen – Schwule und Lesben sowie Bisexuelle, Transgender und Intersexuelle – geht es nicht um die beliebige Wahl des Geschlechts bzw. die Nivellierung biologischer Grundlagen. Denn aus sexualmedizinischer Sicht gilt über umweltbedingte Faktoren hinaus: „An der Existenz einer biologischen Prädisposition der sexuellen Orientierung – sei sie nun heterosexuell oder homosexuell – kann nach allen Befunden kein vernünftiger Zweifel bestehen.“²³ Dieser biologischen Prädisposition ist man aber, so Butler, aufgrund der sozial konstruierten heteronormativen Matrix seit

²⁰ Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. Main 1997, 21.

²¹ Sabine Pemsel-Maier, Gender und Spiritualität. Überlegungen zu einem nicht selbstverständlichen Verhältnis, in: *Geist & Leben* 88 (3/2015), 268–278, hier: 271.

²² Judith Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 20), 35.

²³ Hartmut A. G. Bosinski, Eine Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit. Homosexualität aus Sicht der Sexualmedizin, in: *Stephan Goertz* (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg i. Br. 2015, 91–130, hier: 125.

jeher „mit den Mitteln des Ausschlusses“ begegnet, wodurch ein Bereich von „verworfenen Wesen“ geschaffen wurde, die in „nicht lebbaren“ und „unbewohnbaren“ Zonen des sozialen Lebens²⁴ existieren mussten. Butlers Theorie zielt daher auf ein „erweiterungsfähiges und mitfühlendes Vokabular der Anerkennung“, um ein „Projekt der Anerkennung“²⁵ zu etablieren, welches den Bereich des lebbaren Lebens ausweiten und jenen des verworfenen Lebens überwinden kann. Damit geht es ihr nicht um die Zerstörung von Familie, wie Kuby – und mit ihr Bischöfe – wiederholt meint. Wohl aber darum, dass davon abweichenden Existenz- und Lebensweisen nicht Verwerfung, sondern gleichermaßen soziale Anerkennung zuteil wird.

Die der Gender-Kritik zugrunde liegende These von der Schaffung eines „neuen Menschen, der sich selbst nach Belieben entwirft“²⁶, erweist sich somit hinsichtlich wissenschaftlicher Gender-Theorien als falsch. Sie stellt vielmehr eine Konstruktion extrem rechter Kreise in Politik und Kirche dar, basierend auf vorurteilsgespeisten Argumentationsketten, die sich der Erkenntnis verweigern, dass Gender-Theorien „gar nicht davon ausgehen, dass die menschliche Natur im Sinne einer radikalen *Neukonstruktion* ‚erfunden‘ werden kann [...], sondern vielmehr an der *Kritik* einer bestimmten Interpretation und an einer *Re-Interpretation geschlechtlicher Identitäten* im Lichte alternativer Erfahrungen von Leiblichkeit“²⁷ interessiert sind.

4 Unausweichliche Konsequenzen

Sofern wissenschaftliche Validität für katholische Aussagen unabdingbar ist, besteht eine erste Konsequenz darin, die wissenschaftlichen Statements nicht genügende Gender-Kritik von Kuby und Gleichgesinnten nicht weiter ungeprüft zu rezipieren, zumal diese Kritik mit extremen Szenarien des Zerfalls der abendländischen Kultur verbunden wird, um höchste Alarmbereitschaft auslösen zu können. Wer aber Gender-Ideologen als „geistige ‚Talibans‘“ (Laun) begreift, die gemäß Kuby im Modus eines „weichen Totalitarismus“ eine „Top-down-Revolution“ betreiben, um „*unabhängig* vom biologischen Geschlecht“ ein nur sozial konstruiertes Geschlecht in vielfältiger Weise etablieren zu können, der greift zur Erklärung der modernen Umbrüche im Bereich intimer Geschlechterbeziehungen auf monokausale Schuldzuweisungen zurück, wie sie für fundamentalistische Positionen signifikant sind. Diese beanspruchen selektiv ausgewählte Traditionsbestände als *die* Wahrheit, welche zur Identitätssicherung scharf gegenüber jeglicher Pluralität innerhalb von Religionsgemeinschaften und modernen Gesellschaften abgegrenzt wird. Derart soll im Kampf gegen (meist einseitig dargestellte) Zerfallserscheinungen das Programm einer idealen Sozial- und Kirchenordnung durchgesetzt werden. Wer Kubys Schriften sorgfältig liest, wird hierin einen hohen Entsprechungsgrad zu zentra-

²⁴ Judith Butler, Körper von Gewicht (s. Anm. 20), 30.

²⁵ Ebd., 10.

²⁶ Gabriele Kuby, Die globale sexuelle Revolution (s. Anm. 7), 28.

²⁷ Hille Haker, Körperlichkeit im Plural. Geschlechtertheorie und katholisch-theologische Ethik, in: HerKorr Spezial (2014), Leibfeindliches Christentum? Auf der Suche nach einer neuen Sexualmoral, 20–24, hier: 21.

len Kriterien einer fundamentalistischen Position²⁸ entdecken. Papst Franziskus hat freilich in der Rede vor dem US Kongress (24.9.2015) betont, „dass wir gegenüber jeder Art von Fundamentalismus sehr aufmerksam sein müssen“²⁹. Gilt das nicht ebenso in Bezug auf die Gender-Kritik?

Eine zweite Konsequenz betrifft das notwendige Überdenken jener Form der naturrechtlichen Begründung, die der katholischen Lehre zu Ehe, Familie und Sexualität zugrunde liegt. Das fordern nicht erst Gender-Theorien heraus. Bereits zuvor haben viele Moralthologen kritisch gegenüber dem Lehramt betont, dass die Natur nie „von sich aus“ normativ ist, sondern nur durch eine an sie adressierte menschliche Deutung, die stets kultur- und zeitabhängig ist. Seitens mancher kirchlicher Kreise wird aber weiterhin – in gleichsam kultur- und zeitunabhängiger Weise – eine natürlich fundierte Geschlechtsidentität als gottgewollte Grundlage der Ehe vorgestellt. In den daraus gefolgerten komplementären Wesenseigenschaften von Mann und Frau finden sich aber vor allem viele Frauen nur bedingt wieder. Einfach so natürlich gibt es Mann und Frau nicht. Gender-Theorien zeigen, dass Geschlechtsidentität im komplexen Ineinander biologischer Vorgaben, sozialer Formierungen und individueller Bestimmung gründet, also in einer Trias, welche die komplexe

„Natur“ von Mann und Frau bildet. Die Kategorien Mann und Frau werden damit nicht obsolet, wohl aber offener und vieltätiger.

Zu überdenken ist die naturrechtlich interpretierte Schöpfungsordnung auch hinsichtlich jener Personen, die darin keinen Platz vorfinden, da sie der heterosexuellen Matrix nicht entsprechen und somit als „objektiv ungeordnet“ gelten. Hierin offenbart sich eine Logik der Exklusion, die andere Erfahrungen von Leiblichkeit außen vor lässt. Für Betroffene bewirkt das verletzliche und prekäre Lagen. Eben deshalb ist „die Subjektivität und Konstitution des personalen Selbst von Menschen mit homosexueller Orientierung ernst zu nehmen statt sie weiterhin im Rahmen des Naturrechts oder einer heteronormativ verstandenen ‚Schöpfungsordnung‘ zu deuten und damit zu verfehlen“³⁰.

Man kann in dieser Form der kirchlichen Naturrechtslehre, so der damals noch junge Theologe Joseph Ratzinger, „ideologische“ Elemente“ entdecken, sofern damit eine „Vernachlässigung des Geschichtlichen zugunsten des Spekulativen“ sowie „eine starke Option in Richtung auf das Konservative“ gewollt wird.³¹ Doch in letzter Konsequenz geht es drittens um die Frage, worin das entscheidend Christliche besteht. Wird es, was oft der Fall ist, *unterscheidend* geltend gemacht, bedarf es viel-

²⁸ Vgl. *Gottfried Küenzlen*, Fundamentalismus II. Religionsgeschichtlich, 1. Allgemein, in: RGG 3 (42000), 415; *Martin Riesebrodt*, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, in: *Clemens Stix / Martin Riesebrodt / Siegfried Haas* (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck u. a. 2005, 13–32.

²⁹ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html [Abruf: 1.10.2015].

³⁰ *Michael Brinkschröder*, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften. Ein Thema auf den Familiensynoden, in: *StZ* 140 (6/2015), 363–374, hier: 371.

³¹ *Joseph Ratzinger*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: *Klaus von Bismarck / Walter Dirks* (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Mainz 1964, 24–30, 29.

fältiger Abgrenzungen, die Ausgrenzungen implizieren. Das ist mitunter wichtig, aber nicht primär. Das *entscheidend* Christliche besteht darin, dass Gottes unbedingte Liebe unterschiedslos allen Menschen gilt. Hierin gründet die Erfahrung der Würdigung. Nur ein gewürdigtes Leben kann als gutes Leben entdeckt und geführt werden. Judith Butlers Projekt der Anerkennung kann deshalb nicht nur fremdkörperlich für theologisches Nachdenken sein – vorausgesetzt man lässt sich offen auf einen konstruktiv-kritischen Dialog mit Gender-Theorien ein. Als Erstes würde dann sehr bald die Unzulänglichkeit der bisherigen Gender-Kritik erkannt werden, und wenn nicht schon als Zweites, dann eben später, auch ein Wachstumspotenzial für theologisches Nachdenken über lebensermöglichende Identitätsmodelle.

Der Autor: Gerhard Marschütz (1956), Theologiestudium in Wien und Tübingen, seit 2000 außerordentlicher Universitätsprofessor für Theologische Ethik am Institut für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; Publikationen: Im Verlag Echter veröffentlichte der Autor das zweibändige Werk „theologisch ethisch nachdenken“. Band 1: Grundlagen (2. Aufl. 2014), Band 2: Handlungsfelder (2011 [vergriffen], 2. Aufl. erscheint März 2016); letzte Veröffentlichung: Gleichgeschlechtliche Elternschaft. Theologisch-ethische Anmerkungen zu einer kontrovers geführten Debatte, in: Stephan Goertz (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen.“ Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 369–409.

Alexander Yendell

Bedroht durch religiöse Pluralität?

Zur Zunahme von Bedrohungsgefühlen innerhalb der Bevölkerung und Möglichkeiten der Überwindung

♦ Der Leipziger Soziologe und Extremismusexperte Alexander Yendell stellt in seinem Beitrag Erklärungsmuster für Radikalisierungen von Einzelnen und Gruppen vor, die sich auch in unserer Gesellschaft beobachten lassen. Empirisch weist er die Zunahme von Bedrohungsgefühlen nach, die den Nährboden für Extremismus bilden. Zugleich macht der Artikel deutlich, wie die soziologische Aufklärung über Mechanismen und Ausmaß von Radikalisierung auch dazu beitragen kann, sozialen, interkulturellen und interreligiösen Konflikten vorzubeugen und sie zu entschärfen. (Redaktion)

1 Einleitung

Spätestens seit dem Aufkommen von PEGIDA, vornehmlich im Osten Deutschlands, wurde deutlich, dass eine Vielzahl von Menschen sich vom Islam und den Muslimen bedroht fühlt. Aber nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen westeuropäischen Ländern werden dem Islam – im Gegensatz zu anderen Religionen – oftmals negative Images wie Gewaltbereitschaft, Frauenfeindlichkeit und Rückwärtsgewandtheit zugeschrieben.¹ Nun führen negative Einstellungen nicht unbedingt zu Diskriminierung oder Straftaten mit rechtsextremistischem Hintergrund, sie sind allerdings eine notwendige Vorstufe für eine Radikalisierung von bestimmten Individuen und politischen Organisationen. Vor diesem Hintergrund möchte ich ein komplexeres sozialpsychologisches Modell zur Eskalation und Deeskalation von Konflikten in Bezug auf religiöse

Pluralisierung diskutieren. Die sogenannte *Terror Management Theorie* bietet die Möglichkeit, sowohl Radikalisierungen zu erklären, sie liefert darüber hinaus auch Ansatzpunkte zur Überwindung bzw. Verhinderung einer Eskalation, die vom Level der individuellen Einstellung bis hin zu gewaltsamen Auseinandersetzungen reichen kann. Gleichzeitig ist dieses Erklärungsmodell insbesondere anschlussfähig an theologische Überlegungen, da deren zentrale Argumentationsfigur Ängste vor dem Tod sowie Sinnstiftung durch Welt-sichten und Religion thematisiert. Dies halte ich nicht zuletzt deshalb für relevant, weil zum einen in Bezug auf die PEGIDA-Bewegung häufig von diffusen Ängsten der sogenannten „besorgten Bürger“ die Rede ist und es zu einer scheinbar starken Identifikation mit der christlich-abendländischen Kultur kommt – und das vor allem in Ostdeutschland, einer Region, die von Religionssoziologen als säkularisierteste

¹ Detlef Pollack / Olaf Müller / Gergely Rosta / Nils Friedrichs / Alexander Yendell, Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden 2014.

Region der Welt beschrieben wird, in der konfessionell gebundene Menschen in der Minderheit sind und sich ein Großteil der Bevölkerung als nicht religiös beschreibt.

In diesem Beitrag werde ich also die *Terror Management Theorie* beschreiben, einige empirische Belege vor dem Hintergrund der statistischen Analyse von Bevölkerungsumfragen diskutieren und zudem mögliche Vermeidungsstrategien besprechen, die einer Eskalation von Konflikten mit islamophobem Kontext entgegenwirken können.

2 Die Terror Management Theorie

Zunächst gehe ich auf die *Social Identity Theorie* (SIT) ein, denn die *Terror Management Theorie* baut auf dieser auf und ist daher für das Verständnis wichtig. Nach dem Ansatz der Social Identity Theorie (SIT)² wird das Verhalten von Individuen durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe (In-Group) bestimmt, die im Verhältnis zu anderen Gruppen (Out-Groups) definiert wird. Eine solche In-Group kann zum Beispiel ein Verein, eine Religionsgemeinschaft oder aber eine Nation sein. Vorurteile entstehen nach der SIT dadurch, insofern eine generelle Tendenz dazu besteht, dass das Individuum ein Bedürfnis nach einem positiven Selbstwert hat. Dieser positive Selbstwert wird durch die Identifikation mit der In-Group durch deren hohe Wertigkeit gestärkt. Das

wiederum bestärkt das Individuum darin, die eigene In-Group aufzuwerten. Innerhalb eines solchen Aufwertungsprozesses vergleicht das Individuum die eigene Gruppe mit der anderen Gruppe und tendiert dazu, die Out-Group schlechter zu beurteilen, ja mit negativen Eigenschaften zu belegen. Ein bedeutender Verstärker für die Identifikation mit der In-Group und damit auch ein Verstärker für die Abgrenzung von einer Fremdgruppe kann das angenommene Ausmaß gewünschter Verbindlichkeit und Loyalität darstellen. Je loyaler eine Person glaubt sein zu müssen, desto eher nimmt sie eine ablehnende Haltung gegenüber einer Fremdgruppe ein. Unter Umständen entwickelt sich daraus eine Dynamik, die zur Konstruktion weiterer Vorurteile führen kann. Eine sehr starke Identifikation mit der In-Group kann zum Beispiel im Stolz auf die eigene Nation liegen, welche in der Forschung zu Fremdenfeindlichkeit und Rechtsextremismus immer wieder mit der Abwertung von Fremden in Zusammenhang gebracht wird.³

Die Terror Management Theorie (TMT) besitzt eine Nähe zur Social Identity Theorie, thematisiert aber in Bezug auf die Identifikation mit der In-Group noch weitere Aspekte. Die TMT geht davon aus, ein grundlegender Konflikt des Menschen bestehe darin, dass er einerseits den Wunsch habe zu leben, aber andererseits mit der Endlichkeit des Lebens bzw. dem Tod konfrontiert sei.⁴ In der Argumentation

² Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories*. Studies in Social Psychology, Cambridge 1981; Henri Tajfel / John C. Turner, *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*, in: Stephen Worchel / William G. Austin (Hg.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago 1986, 7–24.

³ Jürgen Leibold / Stefan Thörner / Stefanie Gosen / Peter Schmidt, *Mehr oder weniger erwünscht? Entwicklung und Akzeptanz von Vorurteilen gegenüber Muslimen und Juden*, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*. Folge 10, Frankfurt a. Main 2012, 177–198.

⁴ Jeff Greenberg / Sheldon Solomon / Tom Pyszczynski, *Why do people need self-esteem? Converging evidence that self-esteem serves an anxiety-buffering function*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 63/6 (1992), 913–922.

der TMT erlangt das Individuum Selbstbewusstsein und Umweltkontrolle durch die Gültigkeit seiner kulturellen Weltsicht und zudem dadurch, dass die Lebensweise an seine kulturelle Weltsicht angepasst ist. Nach der TMT sind Kulturen symbolische Systeme, welche dem Leben Sinn und Wert einstiften. Kulturelle Werte dienen dazu, die Bedrohung angesichts des Todes durch Sinnstiftung in den Griff zu bekommen. Eine Möglichkeit, die Bedrohung durch den Tod zu entschärfen, ist der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod, wie dies beispielsweise in Religionen vermittelt wird. Eine andere Möglichkeit ist die Identifikation mit *symbolischer Immortalität*. Damit ist gemeint, dass die kulturellen Weltsichten des Individuums auch nach dem Tod symbolisch weiterleben. Eine solche symbolische Immortalität verspricht die Nation, eine andere die Möglichkeit einer Hinterlassenschaft, kulturelle Perspektiven auf Sexualität und auch die Überlegenheit der Menschen zu Tieren. Diesen Aspekten ist gemeinsam, dass sie das Gefühl vermitteln, der Mensch gehöre zu etwas Größerem, was über den Tod fortbesteht. Weil kulturelle Werte sinnstiftend wirken, sind sie auch fundamental für das Selbstbewusstsein, welches wiederum das Individuum vor der Bedrohung durch den Tod schützt.

Die Tendenz zur Aufwertung der In-Group und der damit einhergehenden Abwertung der Out-Group kann aus der Perspektive der TMT zum Beispiel bei existenzieller Bedrohung verstärkt werden. Die In-Group repräsentiert die eigene Weltanschauung und zugleich verstärkt sie das Gefühl der Immortalität. Dieser

Effekt wird durch zahlreiche sozialpsychologische Experimente bestätigt, die zeigen, dass die Konfrontation mit dem Tod dazu führt, dass Individuen sich stärker mit der nationalen In-Group, einem Sportverein, dem eigenen Geschlecht usw. identifizieren und sich gleichzeitig negativer gegenüber Out-Groups äußern und diesen mit Vorurteilen begegnen.

Vor diesem Hintergrund bieten Jonas und Fritsche⁵ ein *Terror Management Model of Escalation and De-Escalation* an, welches ich im Folgenden näher erläutern möchte. Das Modell integriert zwei Entwicklungen: Zum einen den Pfad, der die existenzielle Bedrohung verschärft und zum zweiten sogenannte „buffer“, die eine existenzielle Bedrohung verringern können (vgl. Abbildung 1). Pfad a) bildet ab, dass Individuen, die mit dem Tod konfrontiert werden (mortality salience) dazu neigen, ihre In-Group zu unterstützen und die damit verbundenen gemeinsamen Weltsichten zu verteidigen. Diese Verteidigung der In-Group führt zu Intoleranz gegenüber Andersdenkenden und zur Abgrenzung von Out-Groups (Pfad b) sowie zu feindseligem Verhalten und aggressiven Handlungen zwischen Individuen und Gruppen (Pfad c). Insofern eine solche Spirale der Feindseligkeit und Aggression in Gang gesetzt wird, wird auch das Gefühl der Bedrohung verstärkt (Pfad d).

Die Pfade I bis III bilden sogenannte *buffer*, die den beschriebenen *circulus vitiosus* unterbinden können. Pfad I zielt auf die Wahrnehmung der Bedrohung ab. Hier bietet sich eine banale, aber dennoch wohl schwierige Lösung an, nämlich die existenzielle Bedrohung bzw. die Angst vor dem

⁵ Eva Jonas/Immo Fritsche, Destined to Die but Not to Wage War. How Existential Threat Can Contribute to Escalation or De-Escalation of Violent Intergroup Conflict, in: *American Psychologist* 68 (2013), 543–558, hier: 545–552.

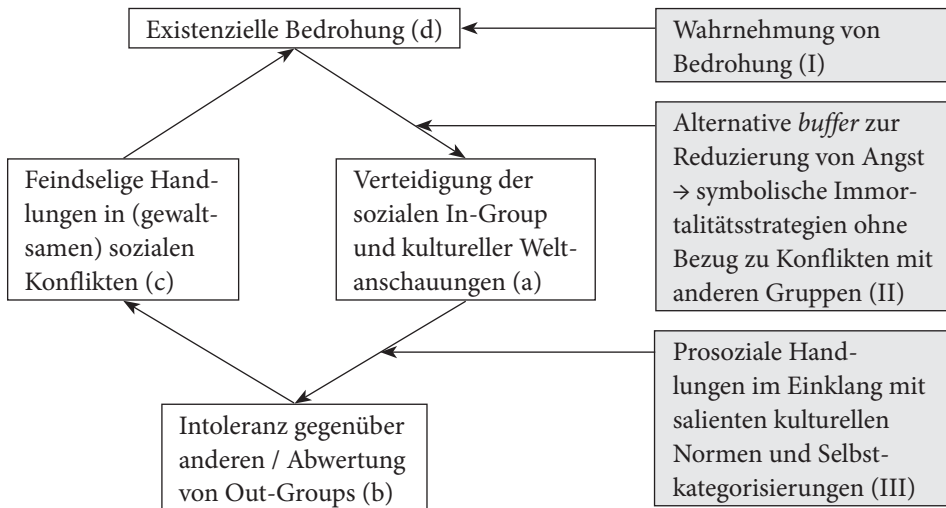


Abbildung 1: Terror Management Modell der Eskalation und Deeskalation nach Eva Jonas / Immo Fritsche, *Destined to Die but Not to Wage War* (s. Anm. 5, 546).

Tod zu unterbinden. Ein weiterer *buffer* bezieht sich auf die individuelle Selbstbestimmung und Kontrolle. Die Angst vor dem Tod wird beispielsweise durch die Möglichkeit des selbstbestimmten Suizids, z. B. bei unheilbarer Krankheit, gemildert. Darüber hinaus wird angenommen, dass Individuen mit starken Kontrollbedürfnissen weniger anfällig für existenzielle Bedrohung sind. Auch religiöser Glaube kann die Angst vor dem Tod mildern, wenn er ein Weiterleben der Seele nach dem Tod verspricht. Pfad II setzt bei alternativen *buffern* an, die Menschen weniger angstanfällig machen. Zum einen wird hier das Selbstwertgefühl

genannt, also die subjektive Einschätzung, dass die eigene Person einen wertvollen Beitrag in Bezug auf die Anforderungen des für seine Lebenswelt bedeutenden Wertesystems leistet.⁶ Ein weiterer *buffer* ist nach Jonas und Fritsche die Integration in kulturellen In-Groups (vornehmlich in solchen, die nicht in Intergruppenkonflikten involviert sind), weil die In-Group Immortalität symbolisieren kann (die Gruppe und ihre Werte bestehen auch nach dem Tod weiter). Zum anderen nennen die Autoren die Bekräftigung der Weltanschauung. Sobald diese bekräftigt wird, sinkt die existenzielle Angst und die Verteidigung der eigenen

⁶ Man kann auch andersherum folgern, dass ein gestörtes Selbstwertgefühl – wie es beispielsweise bei schweren Persönlichkeitsstörungen vorkommt – nicht als *buffer* fungieren kann, sondern als Verstärker für die Identifikation mit der In-Group bei gleichzeitiger Abwertung, bis hin zur Projektion negativer Eigenschaften auf eine Out-Group. Hierzu passen die Ergebnisse einer sozialpsychologischen Studie von Henry M. Dicks (*Licensed Mass Murder. A Socio-Psychological Study of some SS Killers*, New York 1972), die eindrucksvoll belegt, dass psychologisch und psychiatrisch untersuchte Mitglieder der Waffen-SS schwere narzisstische und paranoide Persönlichkeitsstörungen aufweisen, was dazu geführt hat, dass sie sich während der Zeit des Nationalsozialismus antisozial verhielten, nach dem Krieg aber unter den gegebenen moralischen Bedingungen ein sozial angepasstes Leben führten.

Weltanschauung ist nicht mehr nötig. Darüber hinaus wirke eine starke Bindung an Freunde in Bezug auf die Angst vor dem Tod mildernd, während instabile Beziehungen den umgekehrten Effekt haben. Weiterhin hat der eigene Nachwuchs einen angst-mildernden Effekt, weil Kinder, welche die Eltern überleben, das Weiterleben eigener Anteile ermöglichen.

Auf Pfad III wird argumentiert, dass Bedrohungsgefühle durch prosoziale Handlungen im Kontext vorhandener kultureller Normen und Selbstkategorisierungen nicht in Intoleranz und Aggression gegenüber anderen münden müssen, sondern einen gegenteiligen Effekt haben können. Als Beispiel nennen Jonas und Fritsche den Vorschlag, eine Moschee in der Nähe von Ground Zero zu bauen. In diesem Kontext sei in Anlehnung an Cialdini, Kallgren und Reno⁷ zwischen drei verschiedenen Normkategorien zu unterscheiden. Erstens: persönliche Normen wie eine liberale politische Haltung, Empathie, niedrige autoritäre Einstellungsmuster; zweitens: situationsbedingt aktivierte (Rechts-)normen wie Fairness, Toleranz, Pazifismus und religiös konnotiertes Mitgefühl, und drittens: deskriptive Normen, nach welchen Mitglieder einer In-Group handeln und welche das Individuum mit verinnerlicht.

Beide Pfade sind für die folgende empirische Analyse von Bedeutung, in der ich der Frage nachgehen möchte, wie restriktive Einstellungen gegenüber dem Islam entstehen und was möglicherweise zu positiveren Einstellungen führen kann. Allerdings möchte ich vorwegnehmen,

dass nicht alle Aspekte des Modells von Jonas und Fritsche in die empirische Analyse einfließen können, da sie aufgrund der Datenlage schlicht nicht in ihrer Komplexität modelliert werden können.

3 Deskriptive Ergebnisse

Bevor ich mich der Erklärung widme, möchte ich zunächst klären, wie groß das Ausmaß an Bedrohungsgefühlen in Bezug auf die abrahamitischen Religionen und den Atheismus ist. In Abbildung 2 sind die Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage, des Religionsmonitors 2013, aufgeführt. Es wird deutlich, dass in den 13 befragten Ländern – sieht man von der Türkei ab – vor allem der Islam von weiten Teilen der Bevölkerung als Bedrohung angesehen wird. In Israel, Spanien, der Schweiz, den USA und Deutschland sind es sogar die Hälfte und mehr, die den Islam als Bedrohung einschätzen.

Es verwundert vor diesem Hintergrund nicht, dass viele Menschen in den befragten Ländern der Meinung sind, der Islam gehöre nicht in die westliche Welt (Abbildung 3). In Spanien, Israel, der Schweiz und Frankreich sind sogar mehr als die Hälfte dieser Meinung, in Deutschland die Hälfte der Bevölkerung. Mit Ausnahme von Südkorea und der Türkei sind auch in den anderen Ländern diejenigen in der Mehrheit, die der Meinung sind, der Islam passe nicht in die westliche Welt.

Eine ablehnende oder ängstliche Haltung gegenüber einer Religion muss noch

⁷ Robert B. Cialdini / Carl A. Kallgren / Raymond R. Reno, A Focus Theory of Normative Conduct. A Theoretical Refinement and Reevaluation of the Role of Norms in Human Behavior, in: *Advances in Experimental Social Psychology* 24 (1991), 201–234. Siehe auch: <http://www.influenceatwork.com/wp-content/uploads/2015/05/A-Focus-Theory-of-Normative-Conduct.pdf> [Abruf: 07.12.2015].

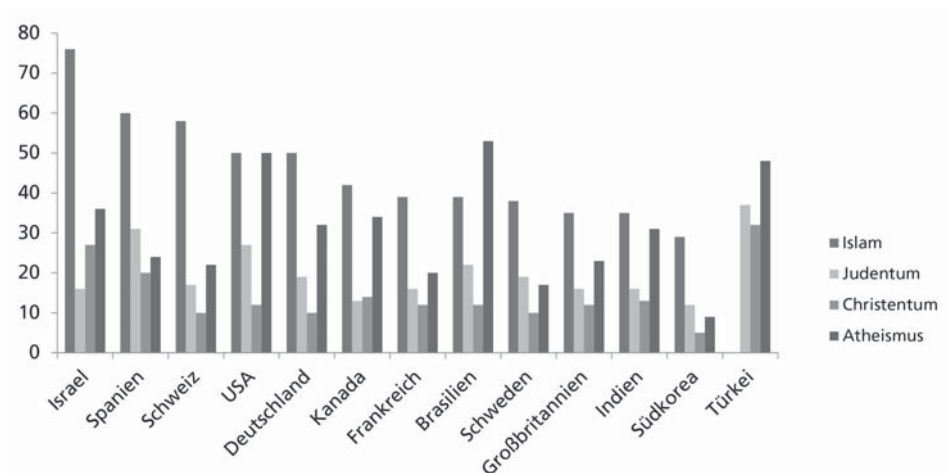


Abbildung 2: Bedrohungsgefühle durch Religionen und Atheismus. Quelle: Religionsmonitor 2013, eigene Berechnungen (Daten gewichtet); Fragestellung: „Wenn Sie an die Religionen denken, die es auf der Welt gibt: Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen Sie die folgenden Religionen wahr?“ Hier: Angaben in Prozent zu den zusammengefassten Antworten „sehr bedrohlich“ und „eher bedrohlich“.

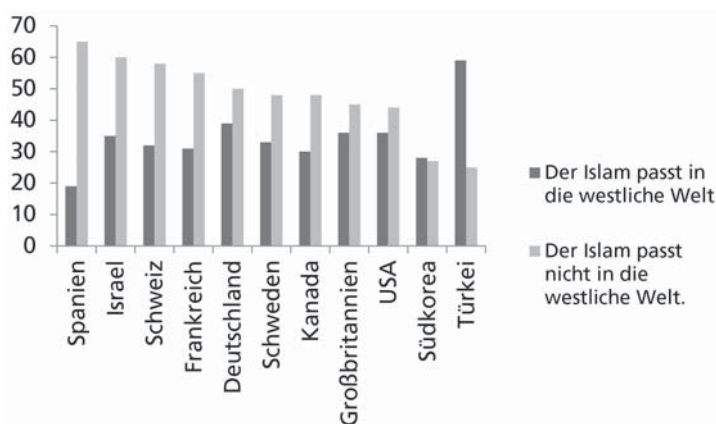


Abbildung 3: Der Islam und die westliche Welt. Quelle: Religionsmonitor 2013, eigene Berechnungen (Daten gewichtet); Aussage: „Der Islam passt durchaus in die westliche Welt.“; Angaben in Prozent.

nicht bedeuten, dass auch die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft abgelehnt werden. Die European Values Study (EVS) enthält eine aussagekräftige Frage, die zum Ablehnungspotenzial von Muslimen in Deutschland Auskunft geben kann. Bei der „Nachbarschaftsfrage“ (Abbildung 4) wird danach gefragt, neben welchen Minder-

heiten man nicht wohnen möchte. Bemerkenswert ist, dass nach der Befragungswelle 1999–2001 in Deutschland ein Anstieg zu beobachten ist, welcher sehr wahrscheinlich auf den Effekt von 9/11 zurückzuführen ist. Zuvor war die Ablehnung von muslimischen Nachbarn rückgängig, während nach den Terroranschlägen in

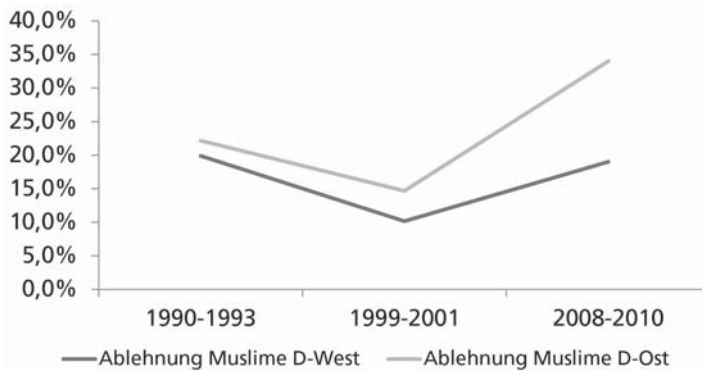


Abbildung 4: Ablehnung von muslimischen Nachbarn in Deutschland (1981–2010). Quelle: European Values Study, eigene Berechnungen (Daten gewichtet); Fragestellung: „Auf dieser Liste stehen eine Reihe ganz verschiedener Personengruppen. Könnten Sie einmal alle herausuchen, die Sie nicht gern als Nachbarn hätten?“; hier: Anteil derjenigen, die Muslime als nicht erwünschte Nachbarn genannt haben.

New York türkische und arabischstämmige Menschen plötzlich religiös „gelabelt“ und somit auch eher abgelehnt wurden. In Ostdeutschland ist die Ablehnungsquote noch höher als im Westen Deutschlands. Im Osten, wo nur etwa 2 Prozent der muslimischen Bevölkerung Deutschlands lebt, nahm die Ablehnungsquote um 19 Prozentpunkte zu, während sie im Westen Deutschlands „nur“ um 9 Prozentpunkte stieg.

4 Mögliche Erklärungen

Um zu erklären, warum Menschen den Islam ablehnen und was möglicherweise restriktive Forderungen bezüglich des Islam verhindert, wurde auf Grundlage einer deutschen Bevölkerungsumfrage ein sogenanntes Regressionsmodell berechnet, welches einige der skizzierten Annahmen der sozialpsychologischen *Terror Management Theory* (TMT) sowie einige weitere sozialpsychologische Erklärungsansätze berücksichtigt. Bei den Daten handelt es sich um

die der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) aus dem Jahr 2012. Genauer gesagt wird in dem Modell der Frage nachgegangen, welche Faktoren erklären können, warum Menschen meinen, der Islam müsse in der Bundesrepublik eingeschränkt werden oder auch nicht.

Faktoren, die das Antwortverhalten möglicherweise erklären können, sind vor allem die beschriebenen *buffer* aus dem Modell von Jonas und Fritzsche. Zum einen handelt es sich um Einstellungen, die *symbolische Immortalität* darstellen und damit Ängste vor dem Tod mildern können. Hier sind Fragen zur Religiosität der Befragten enthalten, wie die Selbsteinschätzung der Religiosität, die Wichtigkeit des Gottesglaubens und die Aussage, dass das Leben einen Sinn ergibt, weil es nach dem Tod etwas gibt. Zudem wurde die Aussage mit aufgenommen, dass es sich in der Zukunft nicht lohnt, Kinder zu haben. Ich gehe vor dem Hintergrund der Überlegungen zur TMT davon aus, dass sich die Ablehnung dieser Aussage negativ auf die Einschrän-

kung des Islams auswirkt, weil Kinder symbolisch Immortalität bedeuten und die Angst vor dem Tod abschwächen können. Zum zweiten wurden prosoziale Einstellungen und Handlungen in das Modell aufgenommen. Hierbei handelt es sich um die Wichtigkeit von Toleranz, die Wichtigkeit freier Meinungsäußerung, die politische Selbsteinstufung auf einer links-rechts-Skala und postmaterielle Einstellungen. Darüber hinaus wurde entlang des Modells von Jonas und Fritsche die Frage nach ehrenamtlicher Tätigkeit und die Wichtigkeit von Hilfsbereitschaft für sozial Benachteiligte in dem Modell berücksichtigt. Es ist davon auszugehen, dass die Bedeutung von Hilfsbereitschaft gegenüber Benachteiligten und ein ehrenamtliches Engagement sich negativ auf die Forderung nach der Einschränkung des Islam auswirken. Außerdem wurde noch die religiös dogmatische Aussage, dass die Wahrheit nur in einer Religion liege, mit in das Modell aufgenommen. Zudem fließt zur Überprüfung der sogenannten Deprivationsthese⁸ die wahrgenommene sozio-ökonomische Benachteiligung in das Erklärungsmodell ein. Es ist anzunehmen, dass Menschen, die sich sozio-ökonomisch benachteiligt fühlen, eher dazu neigen, den Islam als Bedrohung anzusehen. *Individuelle Deprivation* wird durch die Einschätzung der eigenen Wirtschaftslage und *kollektive Deprivation* durch die Einschätzung der Wirtschafts-

lage der BRD in einem Jahr abgedeckt. Zudem wird die medial vielfach diskutierte Kontakthypothese überprüft, der zufolge sich interkulturelle Kontakte positiv auf den Abbau von Vorurteilen gegenüber als fremd wahrgenommenen Kulturen auswirken. Die Überprüfung der Kontakthypothese muss sich auf die Frage nach Beziehungen zu Ausländern beschränken, da im ALLBUS nicht konkret nach Kontakten zu Muslimen gefragt wurde. Kontakte zu Ausländern können so gesehen als eine Erweiterung des Pfades der Deeskalation betrachtet werden, weil Vorurteile und Ängste entschärft werden können. Darüber hinaus wurden noch das Geschlecht und das Alter mit aufgenommen.

Zu den Ergebnissen:⁹ Stärkster Einflussfaktor ist die politische Selbsteinschätzung, und zwar – wie erwartet – dahingehend, dass Personen, die sich rechts einstufen, tendenziell häufiger fordern, der Islam müsse eingeschränkt werden. Als zweitwichtigster Faktor kann der Kontakt zu Ausländern ausgemacht werden. Je häufiger Kontakte zu Ausländern bestehen, desto seltener wird die Einschränkung des islamischen Glaubens gefordert. Dies bestätigt die Kontakthypothese und deckt sich mit den Ergebnissen bisheriger Forschungsarbeiten zum Thema Islamfeindlichkeit.¹⁰ Zwar wurde im ALLBUS 2012 – wie bereits erwähnt – nicht konkret nach Kontakten zu Muslimen gefragt, allerdings

⁸ Die *Deprivationsthese* beschreibt vor dem Hintergrund des Kampfs um knappe Ressourcen den Zusammenhang zwischen sozio-ökonomischer Benachteiligung oder der Angst davor und steigenden fremdenfeindlichen Einstellungen.

⁹ Die detaillierten Ergebnisse des Regressionsmodells zur Erklärung, warum Menschen meinen, der Islam müsse in der Bundesrepublik eingeschränkt werden, können beim Autor angefordert werden (alexander.yendell@uni-leipzig.de). An dieser Stelle hat sich der Autor dafür entschieden, die Ergebnisse aus Platzgründen nicht zu veröffentlichen.

¹⁰ Jürgen Leibold, Islamophobische Differenzierung tut Not, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände. Folge 4*, Frankfurt a. Main 2006, 135–155; ders., *Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile*, in:

dürften sich Kontakte zu Ausländern in Deutschland aufgrund der hohen Anzahl an türkischstämmigen Einwanderern zu einem großen Anteil auf Muslime beziehen. Darüber hinaus kann noch die Deprivationsthese bestätigt werden. Sowohl *individuelle als auch kollektive Deprivation* spielen als Einflussfaktoren eine Rolle. Wie erwartet ist die Effektstärke der *kollektiven Deprivation* stärker als jene der *individuellen Deprivation*.

Es sind noch weitere prosoziale Einstellungen von Bedeutung. Je wichtiger freie Meinungsäußerung für die Befragten ist und je wichtiger es erscheint, dass Benachteiligten geholfen wird, desto eher wird die Einschränkung des Islams in Deutschland abgelehnt. Darüber hinaus wächst die Wahrscheinlichkeit, die Einschränkung des islamischen Glaubens abzulehnen mit einer postmateriellen Einstellung. Symbolische Immortalität spielt eine kleine Rolle. Der Glaube daran, dass das Leben Sinn macht, weil es nach dem Tod noch etwas gibt, hat wie erwartet einen negativen Einfluss auf die Forderung nach der Einschränkung des Islam. Damit wird eine zentrale Annahme der TMT bestätigt, dass *symbolische Immortalität als buffer* bezüglich der Abwertung von Out-Groups – in diesem Falle aus der islamischen Gemeinschaft – fungiert.

Die negative Einstellung, dass man bei der zu erwartenden Zukunft besser keine Kinder hat, steht in leicht signifikantem

Zusammenhang mit der Zustimmung zur Einschränkung des Islam. Auch dies wurde vor dem Hintergrund der Überlegungen zur TMT erwartet, da Kinder durch das Weiterleben der elterlichen Anteile symbolische Immortalität bedeuten. Weiterhin ist noch das Alter signifikant, und zwar wie erwartet dahingehend, dass, je älter die Befragten sind, desto höher die Wahrscheinlichkeit, dass der Aussage zur Einschränkung des Islam zugestimmt wird. Aus TMT-Perspektive lässt sich argumentieren, dass ältere Personen aufgrund des nahenden Lebensendes möglicherweise anfälliger für Bedrohungswahrnehmungen sind. Nicht signifikant sind religiöser Dogmatismus, die Wichtigkeit des Gottesglaubens und die Ausübung einer ehrenamtlichen Tätigkeit.

Das Modell zeigt also, dass vor allem prosoziale und demokratiebejahende Werte im Zusammenhang damit stehen, den Islam nicht einschränken zu wollen, und umgekehrt, dass, wer sich politisch rechts einstuft, für den Meinungsäußerung nicht wichtig ist und der eher materialistisch als postmaterialistisch eingestellt ist, eine höhere Wahrscheinlichkeit hat, die Einschränkung des Islam zu fordern. Ein weiterer sehr bedeutender Faktor sind Kontakte zu anderen Kulturen, denn wer mehr Kontakte hat, ist auch positiver gegenüber dem Islam und den Muslimen eingestellt.¹¹ Dieser Faktor ist im Kontext der Überlegungen zur Deeskalation von Konflikten

Thorsten G. Schneiders (Hg.), Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen verschwimmen, Wiesbaden 2010, 149–158; Gert Pickel, Bedrohungsgefühle versus vertrauensbildende Kontakte – Religiöser Pluralismus, religiöses Sozialkapital und soziokulturelle Integration, in: Detlef Pollack / Irene Tucci / Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden 2012, 221–264; Detlef Pollack / Olaf Müller / Gergely Rosta / Nils Friedrichs / Alexander Yendell, Grenzen der Toleranz (s. Anm. 1); Yolanda van Noll, Public Support for Ban on Headscarves, in: International Journal of Conflict and Violence 4/2 (2010), 191–204.

¹¹ Siehe auch Detlef Pollack / Olaf Müller / Gergely Rosta / Nils Friedrichs / Alexander Yendell, Grenzen der Toleranz (s. Anm. 1).

Weiterführende Literatur:

Zu Intoleranz gegenüber religiöser Pluralität empfiehlt sich die Analyse einer Bevölkerungsumfrage in fünf westeuropäischen Ländern, da sie detailliert das Ausmaß negativer Einstellungen gegenüber religiöser Pluralität – insbesondere gegenüber dem Islam – beschreibt und vor dem Hintergrund verschiedener soziologischer und sozialpsychologischer Theorien die Gründe für negative Einstellungen erklärt: *Detlef Pollack / Olaf Müller / Gergely Rosta / Nils Friedrichs / Alexander Yendell*, Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden 2014.

Der Artikel von Jonas und Fritsche erläutert umfassend die Terror Management Theorie und fasst zahlreiche Beispiele und Ergebnisse sozialpsychologischer Experimente zusammen: *Eva Jonas / Immo Fritsche*, Destined to Die but Not to Wage War. How Existential Threat Can Contribute to Escalation or De-Escalation of Violent Intergroup Conflict, in: *American Psychologist* 68 (2013), 543–558.

Eine alte und in deutschsprachigen Ländern recht wenig beachtete, aber dennoch aufschlussreiche Studie ist jene von Henry Dicks, der Mitglieder der Waffen-SS befragt hat und sowohl psychologische als auch gesellschaftliche Erklärungen dafür liefert, warum einige scheinbar „normale“ Menschen sich unter bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzungen radikalisieren und sogar zu Massenmördern entwickeln können: *Henry M. Dicks*, Licensed Mass Murder. A Socio-Psychological Study of some SS Killers, New York 1972.

noch wichtiger als die sozio-ökonomische Lage. Zwar steht sie auch in signifikantem Zusammenhang mit restriktiven Forderungen bezüglich der Ausübung des Islam, allerdings in einem geringeren Ausmaß als beispielsweise die interkulturellen und interreligiösen Kontakte, die insbesondere im Osten Deutschlands selten sind.¹²

5 Zusammenfassung und Ausblick auf mögliche Ansatzpunkte für Strategien zur Entschärfung interkultureller und interreligiöser Konflikte

Die Analysen von Bevölkerungsumfragen machen deutlich, dass ein beträchtliches Ausmaß an Bedrohungsgefühlen gegenüber dem Islam vorkommt und viele Menschen davon überzeugt sind, der Islam gehöre nicht in die westliche Welt. Es zeigt sich auch, dass die Ablehnung gegenüber den Angehörigen des Islam in Deutschland nach den Ereignissen von 9/11 angestiegen ist. Vor dem Hintergrund der hier diskutierten Terror Management Theorie hat sich nach den Terroranschlägen womöglich nicht in allen, aber in einigen Bevölkerungsteilen der „westlichen“ als auch in der „islamischen“ Welt eine verstärkte Identifikation mit der eigenen Kultur bei gleichzeitiger Abwertung einer als fremd identifizierten Kultur herausgebildet. Dies geht sogar so weit, dass selbst in stark säkularisierten Gegenden die Fahne für die christlich-abendländische Kultur hochgehalten wird.

Derartige Bedrohungsgefühle können durch sogenannte *buffer* entschärft werden.

¹² Vgl. ebd.

Solche *buffer* sind prosoziale Normen wie Hilfsbereitschaft, Fairness und Toleranz, politisch liberale Haltungen und zu einem gewissen Grad auch der Glaube an einen Lebenssinn nach dem Tod. Ebenso spielt das Selbstwertgefühl eine wichtige Rolle und zwar dahingehend, dass Personen mit einem positiven Selbstwert weniger anfällig für xenophobe Tendenzen sind als emotional instabile Persönlichkeiten. Einen der wichtigsten Faktoren stellen interkulturelle Kontakte dar: Wer häufige Kontakte zu Ausländern oder Muslimen hat – durch bewusste Wahl oder zufällig –, baut in der Regel Vorurteile ab und nimmt den Islam und die Muslime seltener als Bedrohung war, als diejenigen, die keine Kontakte haben. Das ist zwar eine banale Aussage, sie ist aber in Bezug auf mögliche Entschärfungen von Radikalisierungen wichtig. Damit Kontakte ihre vorurteilsabbauende Wirkung entfalten können, müssen sie als positiv wahrgenommen werden. Indirekte Kontakte mit dem Islam und den Muslimen über die Medien, die fast ausschließlich schlechte Nachrichten in Bezug auf den Islam präsentieren, wirken sich nachweislich negativ aus, und zwar anscheinend besonders dort, wo kaum persönliche Kontakte zu Muslimen bestehen.¹³ Das heißt, dass hier insbesondere die Medien gefragt sind, auch positiv über den Islam und die Muslime zu berichten. Zudem müssen für interkulturelle und interreligiöse Kontakte genug Gelegenheitsstrukturen geschaffen werden. Ein weiterer Ansatzpunkt zielt auf

den Grundgedanken der Überlegungen der Social Identity Theorie ab: Man kann sich nur mit seiner In-Group verstärkt identifizieren, wenn es überhaupt eine andere, also eine Out-Group gibt. Solange es dabei bleibt, dass Muslime ständig als solche „gelabelt“ werden und auf die angeblich grundverschiedenen Wertesysteme von Christen und Muslimen hingewiesen wird, werden sie auch immer eine Out-Group bleiben. Vermutlich ist es für das weitere friedliche Zusammenleben in einer religiös pluralisierten Gesellschaft sinnvoll, eine gemeinsame soziale Identität zu stärken, die weniger auf ethnischer Herkunft und Religionszugehörigkeit beruht, sondern vielmehr auf einer gemeinsamen politischen Gemeinschaft und Zivilgesellschaft, die sich an demokratischen Grundsätzen orientiert.

Der Autor: *Alexander Yendell, Studium der Soziologie (Hauptfach) und Politikwissenschaft sowie der Pädagogik (Nebenfächer) in Düsseldorf und Münster; Promotion im Fach Soziologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; Tätigkeiten als wissenschaftlicher Mitarbeiter in Potsdam, Münster und Leipzig; zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Abteilung für Religions- und Kirchensoziologie; darüber hinaus Mitglied im neugegründeten Kompetenzzentrum für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung an der Universität Leipzig.*

¹³ *Alexander Yendell, Muslime unerwünscht? Zur Akzeptanz des Islam und dessen Angehöriger. Ein Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland, in: Gert Pickel/Oliver Hidalgo (Hg.), Politik und Religion 20 Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2013, 221–248.*

Thomas Zeilinger

Hass-Post im elektronischen Briefkasten

Zerreißt das Netz die Gesellschaft?

◆ Galt das Internet und mit ihm Soziale Medien wie Facebook lange als demokratisch und die Meinungsfreiheit fördernd und damit für gut, so zeigt sich inzwischen immer häufiger auch ihre „dunkle Seite“. Die Rede ist von Hasspostings in Facebook, Cybermobbing bei Schüler/innen und der NSA-Affäre im Bereich des Politischen. Im Rahmen des Beitrags werden nicht nur möglichen Gründe für diese Entwicklungen benannt, sondern medienethische Perspektiven vorgestellt, die sich an Einzelne, an Medienkonzerne und die Ebene von Recht und Politik wenden. (Redaktion)

„Das Internet ist nicht das, wofür ich es gehalten habe.“ So „bekennt“ zu Beginn des Jahres 2014 einer der prominentesten Protagonisten der Social Media im deutschsprachigen Raum, Sascha Lobo, im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung seinen „Irrtum“. Der habe darin bestanden, das Internet lange für den Wegbereiter von Demokratie und Befreiung gehalten zu haben. Angesichts der Entwicklungen rund um staatliche Ausspähung („NSA“) und wachsender Macht von Netz-Konzernen („Big Data“) glaubt er nun jedoch, dass es die Grundlagen der freiheitlichen Gesellschaft infrage stellt und bilanziert in Hinsicht auf dessen demokratische Potenziale: „Das Internet ist kaputt.“¹

Eineinhalb Jahre später bittet Ende August 2015 der deutsche Justizminister Heiko Maas Facebook wegen einer massiven Welle fremdenfeindlicher Äußerungen auf seinen Seiten zum Gespräch. Sascha Lobo konstatiert im gleichen Zusammen-

hang den von vielen Beobachtern empfundenen „Fluch der sozialen Medien“:

„In gewisser Weise ist der Fluch der sozialen Medien, dass Hasskommentare für manche Leute als Anlass und Antrieb für Gewalttaten funktionieren. Hier spielt Facebook eine unselige Rolle. Immer wieder werden Beschwerden laut, dass eindeutige Hassreden und Gewaltaufrufe nicht gelöscht würden, weil sie nicht gegen die ‚Community-Standards‘ verstößen würden. [...] Die gemeldeten, aber ungelöschten Hasskommentare sind nur die sichtbare Spitze des Problemeisbergs: Es geht um Entstehung, Organisation und Befeuerung von Hassgemeinschaften in sozialen Medien. Für diese Probleme gibt es – wie für die meisten Probleme der digitalen Gesellschaft – keine simple, technische Lösung. Trotzdem kann und muss man von einem Unternehmen mit einem Jahresgewinn um die drei Milliarden Dollar erwarten, mehr gegen das Hatespeech-Problem zu tun.

¹ Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 11.1.2014.

Erst recht, wenn dadurch ein völkischer Terrorismus begünstigt wird.²

Nicht nur bei Sascha Lobo ist der einst optimistische Blick auf die Möglichkeiten des Internets für den Zusammenhalt einer freien und demokratischen Gesellschaft einer pessimistischen Betrachtung gewichen. Angesichts der heftigen – und keineswegs auf die Facebook-Plattform beschränkten – Pauschalisierungen und Polarisierungen in der aktuellen Debatte um Flüchtlinge steht das Netz unter Generalverdacht, den Zusammenhalt der Gesellschaft mehr zu gefährden als zu befördern.

Die folgenden Überlegungen versuchen in einigen Gedankengängen auszuleuchten, wie denn in einer realistischen Perspektive³ eine medienethisch begründete Position zur Titelfrage aussehen kann.

1 Aggressive Töne im Netz

1.1 Cybermobbing – Public Shaming

Die Debatte um die destruktiven Dynamiken netzbasierter Kommunikation existiert keineswegs erst seit den aktuellen Hass-Postings. In den Jahren 2006 bis 2008

erregte das Phänomen des Cybermobbings intensive Aufmerksamkeit.⁴ Hier herrscht die individuelle Perspektive vor: Damals vor allem über Instant-Messaging oder in Chat-Räumen, heute werden Menschen beispielsweise auch über Twitter belästigt, bedrängt oder bedroht. Während das Thema vor allem im Blick auf Jugendliche als Opfer von internetbasierter Belästigung diskutiert wurde und wird,⁵ ist mittlerweile auch deutlich, dass sich bei diesem Thema die Opfer- und Täterperspektiven komplex verschränken. Ein aktuell in den USA dazu diskutiertes Beispiel ist die üble Nachrede, der sich Frauen ausgesetzt sehen, die im Netz Fälle sexueller Belästigungen öffentlich machen. Mitunter finden sie sich danach in einem Sturm von – vorwiegend von Männern geäußerten – Vorwürfen und Beleidigungen wieder und werden so in der Öffentlichkeit des Internets noch einmal Opfer sexueller Gewalt.⁶ Zugleich wird in die andere Richtung kritisch gefragt, ob das öffentliche Anprangern politisch nicht korrekten Verhaltens nicht seinerseits problematisch sei. So hat jüngst der britische Journalist Jon Ronson in seinem vielbeachteten Buch „So You’ve

² Kolumne S.P.O.N. – Die Mensch-Maschine, Beitrag Hass im Netz vom 26.8.2015 (<http://www.spiegel.de/netzwelt/web/wie-der-hass-gegen-fluechtlinge-im-internet-gesaet-wird-kolumne-a-1049883.html> [Abruf: 19.9.2015]).

³ „Realistisch“ ist hier sowohl umgangssprachlich als auch theologisch konnotiert: optimistische und pessimistische Lesarten der Situation finden für den lutherischen Theologen ihre Entsprechung im „simul“ von *iustus* und *peccator*, allgemeiner gesagt in der Dialektik des Ineinanders von Schöpfung, Fall und Versöhnung in der Erfahrung. Diese gilt es „realistisch“ auch für die Einschätzung der Potenziale und Gefahren menschlicher Kommunikationsmedien in Anschlag zu bringen.

⁴ Vgl. *Nayla Fawzi*, Cyber-Mobbing: Ursachen und Auswirkungen von Mobbing im Internet, Baden-Baden 2009.

⁵ Vgl. z. B. den Fall von Amanda Todd aus Kanada, die 2012 Selbstmord beging, nachdem sie jahrelang Mobbing-Angriffen im Internet ausgesetzt gewesen war (*Stefanie Schütten*, Cybermobbing lässt sich nicht allein im Netz bekämpfen, in: DIE ZEIT, 25.10.2012. www.zeit.de [Abruf: 19.9.2015]).

⁶ Vgl. *Caitlin Dewey*, Can Online Shaming Shut Down the Internet’s Most Skin-Crawly Creeps?, in: Washington Post, 17.9.2015 (<http://gadgets.ndtv.com/internet/features/can-online-shaming-shut-down-the-internets-most-skin-crawly-creeps-741008> [Abruf: 18.9.2015]).

Been Publicly Shamed“ zahlreiche Beispiele für die verheerenden – und allzu oft unverhältnismäßigen – Folgen zusammengetragen, die der öffentliche Rufmord im Internet mit sich bringt.⁷

1.2 Hate Speech und Shitstorm

Auch über die Phänomene der sogenannten „Hate Speech“ bzw. der „Hassrede“ wird nicht erst seit dem Auftauchen der PEGIDA-Bewegung im Frühjahr 2015 diskutiert. Bereits im Januar 2010 befasste sich ein interdisziplinärer Workshop von Sprach- und Politikwissenschaftlern an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz mit der wissenschaftlichen Einordnung „der Verwendung von Ausdrücken, die der Herabsetzung und Verunglimpfung von Bevölkerungsgruppen dienen“⁸. Stehen doch hier die grundgesetzlich geschützten Güter der Menschenwürde und der Meinungsfreiheit in Spannung zueinander: „Die Hörer von Hate Speech, so lautet ein Argument, werden ihrer Informations- und Wahlfreiheit beraubt, wenn ihnen bestimmte Informationen vorenthalten werden, auch wenn diese rassistischer oder sexistischer Art sind. Auch eine Entscheidung gegen die Hassredner setzt ja voraus, dass man eine Hassrede hören kann.“⁹ Umgekehrt kann jedoch argumentiert werden, „dass die Opfer von Hate Speech Einbußen psychischer, physischer und sozialer Art erleiden; der Staat hat aber die Aufgabe, alle Bürger gleich zu behandeln und vor

Verfolgungen zu schützen. Den verfolgten Bürgern zuzumuten, sich individuell zu wehren, begünstigt geradezu das Anliegen der Hassenden.“¹⁰

Als Anglizismus noch mehr Konjunktur als die *Hate Speech* erlangte in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum der *Shitstorm*. Der Begriff wurde im Jahr 2011 in Deutschland zum Anglizismus des Jahres gewählt, in der Schweiz war er 2012 „Wort des Jahres“. Der Duden definiert Shitstorm als „Sturm der Entrüstung in einem Kommunikationsmedium des Internets, der zum Teil mit beleidigenden Äußerungen einhergeht“¹¹. Im Unterschied zu Mobbing und Hate Speech steht bei der Rede vom Shitstorm stärker die mediale Vervielfachung negativer Äußerungen im Mittelpunkt, nicht selten gegenüber Konzernen und Organisationen.¹²

2 Exemplarische Erklärungsversuche

Bei allen Phänomen an der Oberfläche: Welche Dynamik bildet sich hier ab? Welche Kräfte sind mit im Spiel? An Erklärungsversuchen herrscht kein Mangel. Naturgemäß fallen sie unterschiedlich aus, je nachdem, ob die Verantwortung eher beim Medium und seiner Dynamik oder beim Mediennutzer und seiner vorgängigen anthropologischen Ausstattung gesehen und gesucht wird. Einige Kontexte, die mir für die Deutung der aktuellen Situation inte-

⁷ Jon Ronson, *So You've Been Publicly Shamed*, London 2015.

⁸ Vgl. Jörg Meibauer (Hg.), *Hassrede / Hate Speech. Interdisziplinäre Beiträge zu einer aktuellen Diskussion*. Gießener Elektronische Bibliothek 2013, 1 (http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2013/9251/pdf/HassredeMeibauer_2013.pdf [Abruf: 18.9.2015]).

⁹ Ebd., 8.

¹⁰ Ebd., 9.

¹¹ www.duden.de [Abruf: 29.9.2015].

¹² Vgl. beispielsweise die unter <https://de.wikipedia.org/wiki/Shitstorm> aufgeführten Beispiele.

ressant erscheinen, seien in der gebotenen Kürze dargestellt.

2.1 Anonymität und Dekontextualisierung

Immer wieder wird zur Erklärung des rauen Tons im Internet – ob in Foren und Kommentarspalten, in Chaträumen oder auf Social Media Plattformen – auf die Anonymität verwiesen, die es ermögliche, das wahre Gesicht hinter einem Pseudonym zu verstecken. Der Effekt sei eine Deindividualisierung, die Ausfälligkeiten und Übergriffe befördere.¹³ Jaron Lanier, Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels 2014, hat diese Tendenz in seinem Buch „Gadget“ noch umgreifender als eine dem World Wide Web inhärente Tendenz der Entmenschlichung formuliert und sein erstes Kapitel deshalb mit „Es fehlt an Personen“ überschrieben: „Wir sollten nicht versuchen, die Rudelmentalität so effizient wie möglich zu machen. Wir sollten lieber versuchen, die individuelle Intelligenz zu fördern.“¹⁴

Dieser Erklärung scheint freilich die Klarnamenpflicht entgegenzustehen, wie sie etwa bei Facebook herrscht. Die Hass-Post hier lässt sich – zumindest vordergründig – nicht mit dem Hinweis auf die Anonymität erklären, da das individuelle Nutzerprofil (in der Regel) erlaubt, den

Post auf die „reale“ Person zurückzufolgen. Erst die Preisgabe persönlicher Information verschafft ja die versprochenen Vorteile des sozialen Netzwerks. Wird die mutmaßlich enthemmende Wirkung der Anonymität hier also nicht konterkariert?

Die kommunikationspsychologische Forschung hat schon früh auf den enthemmenden Einfluss hingewiesen, welcher der computervermittelten Kommunikation überhaupt eignet.¹⁵ Dabei spielt keineswegs nur der Aspekt der Anonymität eine Rolle. Die Kommunikationssituation selbst bleibt auch in sozialen Netzwerken wesentlich räumlich-zeitlicher, vor allem körperlicher Kontexte entkleidet. Monika Taddicken fasst 2010 den bisherigen kommunikationswissenschaftlichen Forschungsstand zusammen: „Danach beeinflusst die drastische Reduzierung der sozialen Kontexthinweise verschiedene psychische Zustände und Prozesse der cvK¹⁶-Nutzer. Zusammengefasst gehen die Autoren davon aus, dass die Wahrnehmung des sozialen Kontextes und dessen kognitive Interpretation beeinflusst wird, so dass sich der Aufmerksamkeitsfokus des Kommunizierenden vom Kommunikationspartner hin auf das Kommunikationsziel und vor allem auf die eigene Person verschiebt. Die Kommunikation in der cvK sei daher geprägt von einer geminderten sozialen Orientierung und Konformität.“¹⁷

¹³ Vgl. z.B. *Tim Adams*, How the internet created an age of rage, in: *The Guardian*, 24.7.2011 (<http://www.theguardian.com/technology/2011/jul/24/internet-anonymity-trolling-tim-adams> [Abruf 28.9.2015]). Im Hintergrund steht die These, dass das Individuum in der Masse zu anderen Verhaltensweise neigt, als wenn Taten individuell zuschreibbar sind.

¹⁴ *Jaron Lanier*, *Gadget*. Warum die Zukunft uns noch braucht, Berlin 2010, 15.

¹⁵ Vgl. *John Suler*, The online disinhibition effect, in: *CyberPsychology and Behavior* 7/3 (June 2004), 321–326.

¹⁶ Computervermittelte Kommunikation (T.Z.).

¹⁷ *Monika Taddicken*, Die Problematik der Selbstoffenbarung im Social Web. Theoretische Vertiefung und Forschungsstand, in: *Zeitschrift für Kommunikationsökologie und Medienethik* 12 (ZfKM) (2010/1), 143–153, hier: 147.

2.2 Erregungsgesellschaft und Kontrollverlust

„Auf Facebook und Twitter wird gezündelt, was das Zeug hält [...] Kommentieren ist zur Freizeitbeschäftigung geworden; zu einem probaten Mittel, um sich die Langleweiligkeit zu vertreiben. Hat man sich früher in den Hobbykeller zurückgezogen, um ungesehen zu kleben, falzen und löten, so geht man heute in die sozialen Netzwerke, in den digitalen Hobbykeller, wo man mit einem feigen Grinsen an seinem Erregungsgegenstand so lange hobelt, bis womöglich nichts mehr von ihm übrig ist.“¹⁸

In soziologischer Perspektive wird auch in den Medienwissenschaften zur Erklärung scharfer Töne im Netz gern das Stichwort der Erregungsgesellschaft bemüht, um die Tendenz zur Selbstoffenbarung in sozialen Netzwerken zu deuten. In einer Zeit, in der Aufmerksamkeit als wichtige Währung gilt, haben Skandale und Krisen Hochkonjunktur. Internet und Social Media haben die Praxis des Empörens und Enthüllens demokratisiert: Tendenziell jede und jeder kann skandalisieren und so Aufmerksamkeit erregen.

Die Kommunikationsstrukturen in den Social Media bewirken dabei einen massiven Kontrollverlust. Bernhard Pörksen und Hanne Detel konstatieren eine „informationelle Verunsicherung“ der Betroffenen, die sich niemals sicher sein können,

wer was wann über sie weiß.¹⁹ Auf der Spur dieser Überlegungen kann gefragt werden, ob die zunehmende Skandalisierung nicht ihrerseits eine Atmosphäre erzeugt, in welcher der konstatierte Verlust der Kontrolle über die medialen Wirkungen der eigenen Äußerung nihilistisch auch ein Ende der Selbstkontrolle im Sinne der Selbstbeherrschung bedeutet: *Wenn ich schon nicht wissen kann, was in der Öffentlichkeit des Netzes mit meinen Äußerungen geschieht, dann kann ich auch gleich frei von der Leber weg vom Leder ziehen.*²⁰

2.3 Identität durch Ausgrenzung

Zur emotionalen Aufheizung der Sprache im Netz trägt ein weiterer Faktor bei. Sozialpsychologisch wurde in den vergangenen Jahren der gesellschaftliche Trend vielfach konstatiert, sich im Kreis Gleichgesinnter zu bewegen. Ob nun vom „Cocooning“ die Rede ist oder von den „Filter Bubbles“²¹, in welche die Algorithmen von Google oder die Likes von Facebook uns einhüllen:²² In einer unübersichtlich gewordenen Zeit hat der Rückzug in die eigene Nische einen besonderen Charme. Hier kann ich mich meiner selbst vergewissern. Hier muss ich mich nicht dauernd mit anderen Meinungen und fremden Menschen auseinandersetzen. Hier finde ich eine Bestätigung, dass ich okay bin, wie ich bin. All das sind ver-

¹⁸ Heike Kunert, Beleidigung: Der unerhörte Stellenwert des Ich, in: ZEIT ONLINE, 22.7.2015 (<http://www.zeit.de/kultur/2015-07/jana-hensel-beleidigung-oeffentlichkeit> [Abruf: 18.9.2015]).

¹⁹ Vgl. dazu Bernhard Pörksen / Hanne Detel, Der entfesselte Skandal. Vom Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter, Köln 2012.

²⁰ Weniger „extrovertierte“ Naturen mögen freilich genau zum Gegenteil neigen und lieber online gar nichts, bzw. möglichst wenig von sich kundtun, um Missverständnissen aus dem Weg zu gehen.

²¹ „Cocooning“ steht für den Rückzug aus der Gesellschaft ins Private, mit „Filter Bubble“ („Informationsblase“) meint Pariser das Phänomen, dass Nutzer tendenziell nur solche Informationen zu sehen bekommen, die ihre bisherigen Ansichten bestätigen.

²² Vgl. Eli Pariser, The Filter Bubble. What the Internet Is Hiding from You, London 2011.

ständige und berechnete Wünsche. Aber sie werden dort zum Problem, wo mit dem Bau des eigenen Nests zugleich Mauern zementiert – und formuliert – werden.²³

Möglicherweise leistet auch der „digitalen Identitätsklumpen“ (s) einen Beitrag zu einem aggressiven Tonfall im Netz: „Das eigene Facebook-Profil [ist] gleichermaßen Anlaufstelle für Freunde, Kollegen, Familie, Kunden, Arbeitgeber, Arbeitnehmer, Öffentlichkeit, Parteifreunde, Gemeindemitglieder, Nachbarn, aber eben auch die gesamte restliche Öffentlichkeit (sofern man die Einstellungen bei Facebook so gesetzt hat). Das, was sonst räumlich strikt trennbar war, vereinigt sich hier zu einem digitalen Identitätsklumpen, der jede Menge Identitätskonflikte hervorruft. Identität muss offenbar gerade auch virtuell (und gerade dort, wo so viele öffentlichkeitswirksam aufeinander treffen) ausgefochten werden. Das Netz liefert dazu Nähe und Distanz zugleich.“²⁴ Die Vermischung ehemals getrennter Teil-Öffentlichkeiten könnte so – in Verbindung mit anderen Faktoren – noch einmal den Druck erhöhen, die eigene Identität via Postings aggressiv zu schärfen.

Es mag am Ende dieses kurzen Blicks auf einige Erklärungsversuche dahingestellt bleiben, ob – wie Jaron Lanier es sieht – bereits „die aus der Ideologie der Computing-Cloud erwachsenden User-Interface-De-

signs“ als solche für den rauen Tonfall im Internet verantwortlich zeichnen und „uns alle zu weniger freundlichen und rücksichtsvollen Menschen machen“²⁵. Immerhin bestätigt auch die Medientheorie bei aller Unterschiedlichkeit den Beitrag der Medien selbst zur Qualität ihrer Gehalte: „Wenn wir in der Heterogenität der medientheoretischen Positionen einen kleinsten gemeinsamen Nenner ausmachen wollen, so finden wir diesen in der Idee, dass Medien Inhalte nicht nur weitergeben, sondern grundsätzlich generativ sind.“²⁶

Unabhängig von der Einschätzung, ob das Netz nun stärker als Instrument und Werkzeug menschlichen Handelns oder vielmehr selbst als eine das menschliche Handeln ihrerseits formatierende Macht gesehen wird, kann dem folgenden Satz des Internet-Pioniers Lanier kaum widersprechen, wer die Augen nicht vor der Realität verschließt: „Das Mobben ist keine Kette isolierter Vorfälle, sondern der Status Quo in der Online Welt.“²⁷

3 Medienethische Perspektiven

Das Zusammenspiel von Freiheit und Verantwortung erscheint zentral für das gesellschaftliche Leben in freiheitlichen Demokratien. Dabei ist für eine christliche Perspektive auf die Medien und das

²³ Dass ein vorwiegend auf Abgrenzung bedachtes Konzept der Identität nicht nur gesellschaftlich höchst problematisch, sondern auch in sozialpsychologischer Perspektive reduktionistisch ist, hat die französische Philosophin *Julie Kristeva* in ihren Arbeiten herausgestellt, z. B. *Crisis of the European Subject*, New York 2000.

²⁴ *Patrick Breitenbach*, Hass, Hetze und das verbale Wettrüsten im Netz. Ein Gedankengang (Blog vom 20.8.2015; <http://blog.karlsruhehochschule.de/2015/08/20/hass-hetze-und-das-verbale-wettruesten-im-netz-ein-gedankengang/>) [Abruf: 28.8.2015]).

²⁵ *Jaron Lanier*, *Gadget* (s. Anm. 14), 87.

²⁶ *Sybilie Krämer*, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. Main 2008, 21.

²⁷ *Jaron Lanier*, *Gadget* (s. Anm. 14), 87.

menschliche Handeln „in, mit und unter“ den Medien die anthropologische Verankerung der Begriffe von Freiheit und Verantwortung entscheidend: „Die konstitutive Medialität des Beziehungswesens Mensch muss zugleich als Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit wie als Verpflichtungshorizont menschlicher Verantwortung im Blick sein.“²⁸ Angesichts der konstatierten entfesselnden Tendenzen des Netzes für den gesellschaftlichen Zusammenhalt empfiehlt es sich, den – zugegebenermaßen viel traktierten – Begriff der Verantwortung auf die sichtbar gewordenen Herausforderungen hin zu buchstabieren. Ich nehme dazu Robert Spaemanns Rede von der „gestuften Verantwortung“ auf.²⁹ Sie macht deutlich, dass weder der moralische Appell an die individuelle Verantwortung der Nutzer noch der Ruf nach Gesetzen und Verboten für sich allein genommen genügen, sondern dass Verantwortung an unterschiedlichen Orten, durch unterschiedliche Instanzen und in verschiedenen Horizonten wahrzunehmen ist, wenn denn das Netz den gesellschaftlichen Zusammenhang nicht zerreißen, sondern mit knüpfen soll.³⁰

3.1 Individualethisch: Mündige Produzenten

In seinen Reflexionen der gegenwärtigen Empörungsgesellschaft spricht Bernhard

Pörksen von einer „mental Pubertät“: „Die Phase der mentalen Pubertät im Angesicht der digitalen Revolution kann nur einem reiferen Gebrauch weichen, wenn jeder versteht, dass er selbst zum Sender geworden ist und darüber entscheidet, was öffentlich wird – die böse Botschaft, die kluge Idee, der irrelevante Quatsch.“³¹ Worum es geht, ist ein Erwachsen-Werden, ein Mündig-Werden angesichts der Möglichkeiten und Reichweiten der eigenen Worte im Netz: „Was unter Freunden, Kollegen, in der Familie oder in der spärlich besuchten Dorf- oder Kiezkneipe unter sich blieb, zieht nun plötzlich sehr viel weitere ungeahnte Kreise [...] Viele Menschen sind sich dieser Tatsache noch gar nicht bewusst. Sie begreifen immer noch nicht, dass sie mittlerweile selbst zu öffentlichkeitswirksamen Publizisten, Gatekeepern und damit Ich-Medien geworden sind – und zwar mit jedem Kommentar, Like, Share, Tweet und Retweet.“³² In einer tugendethischen Perspektive gilt es, hier Bewusstsein zu bilden und Orte zu schaffen, an denen gutes, „erwachsenes“ Kommunizieren unter Online-Bedingungen eingeübt und gelernt werden kann. Die unter dem Stichwort „Medienkompetenz“ vielfach notierte medienpädagogische Aufgabe gegenüber Kindern und Jugendlichen gehört genauso hierher wie die generelle tugendethische Sensibilisierung für den Gebrauch der eigenen Worte, z. B. mithilfe

²⁸ Ingrid Stapf/ Thomas Zeilinger, Medienethik. Eine Frage von Freiheit und Verantwortung, in: Johanna Haberer/ Friedrich Kraft, Kompendium Christliche Publizistik, Erlangen 2014, 241–262, hier: 251.

²⁹ Robert Spaemann, Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.

³⁰ Vgl. ausführlich zur Reflexion des Begriffs der Verantwortung für seine Leistungsfähigkeit in der Medienethik: Rüdiger Funiok, Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft, Stuttgart 2007, 63 ff.

³¹ Z. B. Bernhard Pörksen, Shitstorm ohne Ende. Vom Wüten der Empörungsgesellschaft im digitalen Zeitalter, in: zeitchicken Heft 10/2015, 24–26, hier: 26.

³² Patrick Breitenbach, Hass, Hetze und das verbale Wettrüsten im Netz (s. Anm. 24).

der bewährten tugendethischen Testfragen: „Kann ich nach Wahl meiner Worte noch guten Gewissens in den Spiegel schauen?“ (Spiegeltest) – „Wäre es okay für mich, meine Worte morgen in der Zeitung zu lesen?“ (Öffentlichkeitstest) – „Kann ich mit den gewählten Worten meiner Chefin bzw. meinem Freund gegenüber treten?“ (Vier-Augen-Test)

Der Kunstbegriff „Produtzer“ bzw. „Produser“ weist auf die doppelte Perspektive hin, in der ich im Netz als „Ich-Medium“ (vgl. oben) unterwegs bin. In einer verantwortungsethischen Perspektive ist deshalb die Perspektive der Sprecherin ebenso wichtig wie diejenige des Rezipienten. In einer Hinsicht wäre dann an die antike Tugend der *Mäßigung* zu erinnern: So regt B. Pörksen einen besser dosierten Umgang mit den eigenen Affekten an. Er stellt sich der Frage, was wirklich wichtig ist, was darin mündet, sich nicht zu allem und jedem öffentlich zu erregen.³³ Komplementär dazu wäre dann die Tugend des *Mutes* ins Spiel zu bringen. Hier ist beispielsweise an die Möglichkeiten des privaten Boykotts von Hass-Posts durch das sog. „Entfreunden“ auf sozialen Plattformen und an den aktiven Widerspruch zu Hasspost im Netz zu denken.

Erste empirische Indizien dafür, dass die inhaltliche Gegenrede gegen aggressive und gewaltsame Hasstöne Wirkung zeigen, hat die US-amerikanische Forscherin Susan Benesch in ihrem internationalen „Dangerous Speech Project“ gesammelt. „Bisher haben Experimente bereits faszi-

nierende Ergebnisse gezeigt: Einige ‚Trolle‘ widerrufen oder entschuldigen sich, wenn ihnen widersprochen wird, und nur kleine Änderungen in der Architektur der Plattformen verändern schon die impliziten Normen des Online-Diskurses.“³⁴ In verschiedenen Kontexten untersucht das Projekt die Wirksamkeit von Strategien aktiver Gegenrede zu Hass- und Gewaltpostings. Mit Blick auf Kenya notiert Benesch: „Erste Ergebnisse [...] legen nahe, dass Online-Zuschauer tatsächlich Diskursnormen von Hate-Speech wegleiten können, insbesondere in öffentlichen Räumen im Virtuellen. 2013 hat in Kenya iHub Research (eine IT-Firma in Verbindung mit Crowdsourcing-Pionier Ushahidi) Monate vor der betrügerischen Präsidentenwahl online die Sprache nach hasserfüllten und gefährlichen Bemerkungen durchsucht. Besonders die Kommentarspalten von Zeitungen und auf Facebook wimmelten nur so von solcherlei Redeweisen. Innerhalb der Gruppe der Kenyaner auf Twitter (KOT) traf man jedoch eine dramatisch weniger hasserfüllte und gewalttätige Sprache an. Als sich die Beobachter von iHub bemühten, den Unterschied zu verstehen, bemerkten sie eine spontane Sprachregulierung auf Twitter: Sobald sich hasserfüllte Tweets an eine bestimmte ethnische Gruppe richteten, antworteten andere Twitter-Nutzer mit Tweets wie ‚Bitte denkt daran: wir sind alle Kenyaner!‘ oder ‚Ist das das Kenya, das wir wollen?‘ Zumindest einer der ursprünglichen Beiträger entschuldigte sich, andere hörten auf, Hassrede zu

³³ Bernhard Pörksen, Shitstorm ohne Ende (s. Anm. 31).

³⁴ Vgl. dazu die Projektseite <http://www.voicesthatpoison.org>. Das Zitat ist entnommen von: <https://cyber.law.harvard.edu/events/luncheon/2014/03/benesch> [Abruf: 9.10.2015] (Übersetzung T.Z.). Susan Benesch untersucht in ihrem Projekt generell den Erfolg von Strategien des Counter-Speech gegenüber Hate-Speech.

posten und einige verschwanden gänzlich aus Twitter.³⁵

Hasserfüllten Worten mit nicht aggressiven Worten zu begegnen, den Hass mit Liebe zu beantworten: das von Benesch in Angriff genommene Forschungsprojekt scheint dafür verheißungsvolle Beispiele zu geben und Bedingungen zu formulieren.³⁶

3.2 Sozialethisch I:

Die Verantwortung der Konzerne

Blickt man auf die einzelnen Projekte des eben erwähnten Forschungsprojekts, so wird auch hier sichtbar, dass der Appell an die Verantwortung der „Produtzer“ nur ein Aspekt im Konzept einer „gestuften Verantwortung“ ist. In den USA hat das Dangerous Speech Project seit Mai 2012 mitgewirkt, „Best Practices for Responding to Cyberhate“ zu erarbeiten, die im September 2014 veröffentlicht wurden.³⁷ Die 10 Best-Practice-Prinzipien dienen der Bekämpfung antisemitischer Äußerungen und wurden von einer Arbeitsgruppe der „Anti-Defamation League“ erarbeitet. Während sich fünf dieser Prinzipien allgemein an die „Internet-Community“ richten, wenden sich die anderen fünf Grundsätze an Online-Provider. Die Absichtserklärung ist von Facebook, Google, Twitter und anderen Plattformen unterzeichnet.

Unterdessen führt die aktuelle Situation im deutschsprachigen Raum vor Augen, wie unbefriedigend die Social-Media-Plattformen ihren Teil der Verantwortung für die Zivilisierung des Netzes wahrnehmen. Der Druck auf die primär von ihren wirtschaftlichen Interessen getriebenen Plattformbetreiber muss erhöht werden, damit sie eigene Ressourcen für diese Aufgabe investieren. Von je mehr Seiten dies geschieht, desto besser. In diesem Zusammenhang ist eine aktuelle Veröffentlichung der UNESCO mit dem Titel „Countering Online Hate Speech“ von Interesse. Sie wurde im Juni 2015 während einer Konferenz zu Jugend und Netz „Fighting Radicalization and Extremism“ als Teil einer Veröffentlichungsreihe über Freiheit im Internet in Paris vorgestellt.³⁸ Auch in dieser Studie liegt ein Fokus auf den Möglichkeiten der individuellen Befähigung im Umgang mit Hassbotschaften im Netz. Zugleich fordert sie Netzwerkplattformen und Online-Provider auf, ihre gesellschaftliche Verantwortung aktiver wahrzunehmen:

„Große soziale Netzwerke wie Facebook und Twitter zeigen bisher eine reaktive Herangehensweise im Umgang mit Hass-Posts, auf die ihre Nutzer hinweisen, und hinsichtlich der Frage, ob davon ihre Nutzungsbedingungen berührt sind. Sie verfügen über eine ungeheure Menge von

³⁵ Susan Benesch, Flower speech: new responses to hatred online (<https://medium.com/internet-monitor-2014-public-discourse/flower-speech-new-responses-to-hatred-online-d98bf67735b7> [Abruf: 9.10.15]; erstmals veröffentlicht in: Internet Monitor 2014: Reflections on the Digital World [<https://thenetmonitor.org/research/2014/>]) (Übersetzung T.Z.).

³⁶ Dass bestimmte Formen des „Counter-Speech“ wie z.B. die denunzierende Sammlung rechtsradikaler Äußerungen aus sozialen Netzwerken auf dem Blog „Perlen aus Freital“ auch problematische Seiten haben, reflektiert ein Artikel von Simon Hurtz unter dem Titel „Pranger 2.0“ in: Süddeutsche Zeitung Nr. 204, 5./6.9.2015.

³⁷ <http://www.adl.org/combating-hate/cyber-safety/best-practices/>; vgl. <http://www.voicesthatpoison.org/united-states> [Abruf: 9.10.2015].

³⁸ Iginio Gagliardone u. a., Countering Online Hate Speech, Paris 2015 (online unter: <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002332/233231e.pdf> [Abruf: 9.10.2015]).

Daten, die korreliert, analysiert und mit Daten aus dem ‚echten Leben‘ kombiniert ein sehr viel besseres Verständnis der Dy-

namiken ermöglichen, die Online Hate Speech charakterisieren. Riesige Datenmengen sind bereits gesammelt und für Zwecke des Marketing in Beziehung zueinander gesetzt. Ähnliche Anstrengungen könnten als Teil der gesellschaftlichen Verantwortung der Betreiber dieser Plattformen erfolgen, um Wissen bereitzustellen, das mit einer großen Vielfalt von Stakeholdern geteilt werden kann.³⁹

Weiterführende Literatur:

Iginio Gagliardone / Danit Gal / Thiago Alves / Gabriela Martinez, Countering Online Hate Speech, UNESCO Series on Internet Freedom, Paris 2015 (online unter: <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002332/233231e.pdf>). Auf ca. 60 Seiten ist hier der aktuelle Stand der auf UNESCO-Ebene diskutierten Strategien zum Umgang mit der Thematik im internationalen Rahmen nachzulesen.

Jörg Meibauer (Hg.), Hassrede / Hate Speech. Interdisziplinäre Beiträge zu einer aktuellen Diskussion. Gießener Elektronische Bibliothek 2013 (online unter: http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2013/9251/pdf/HassredeMeibauer_2013.pdf). Der Band versammelt sprach- und politikwissenschaftliche Beiträge zum Thema. Der größere historische und demokratietheoretische Kontext der aktuellen Debatten wird gut sichtbar.

Bernhard Pörksen / Hanne Detel, Der entfesselte Skandal. Vom Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter, Köln 2012. Pörksen und Detel arbeiten die Mechanismen heraus, denen im Zeitalter der Aufmerksamkeitsökonomie Erregungs- und Empörungsgrade gehorchen. Das Buch reflektiert dabei vor allem den Wandel im Medienverständnis.

3.3 Sozialethisch II: Staatlicher Rahmen und Internationales Recht

Die aktuelle UNESCO-Veröffentlichung zum Thema lässt erkennen, wie umstritten die Frage des staatlichen Rahmens ist. Der Europäische Gerichtshof hat mit seinen Urteilen der letzten Zeit – zuerst dem „Google-Urteil“ 2014 zum Entfernen von gelöschten Einträgen – begonnen, einen verloren geglaubten Raum wieder territorialstaatlich zu mandatieren. Die Bewertung dieses Prozesses unterscheidet sich erheblich: Während die eine Seite die Wiedereroberung gesetzlich geordneter Räume hervorhebt, fürchtet die andere Seite ein von staatlichen Instanzen (unterschiedlich) reguliertes und damit nicht mehr freies und gleiches Internet für alle.⁴⁰

Die zuletzt genannten internationalen Perspektiven machen die Größe der Aufgabe deutlich, welche die Zivilisierung des Netzes bedeutet: Kleiner kann und darf die Aufgabe nicht denken, wer Freiheit und Verantwortung gleichermaßen als medienethische Maximen begreift.⁴¹ Individuelles

³⁹ Ebd., 57 (Übersetzung T.Z.).

⁴⁰ Vgl. ebd., 55 f.

⁴¹ Vgl. als einen aktuellen Beitrag von kirchlicher Seite zur Aufgabe der Zivilisierung der digitalen Welten: *Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern* (Hg.), Das Netz als sozialer Raum: Kommunikation und Gemeinschaft im digitalen Zeitalter. Ein Impuls, in: epd-Dokumentation 35 (2015), 25–39.

Handeln und globaler Horizont sind die beiden Fäden, die sich im Netz durchwirken – und Segen suchen.

Der Autor: Geb. 1961; Studium der evang. Theologie, Pfarrer der ev.-luth. Kirche in Bayern, Privatdozent an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Geschäftsführung des Instituts „persönlich-

keit+ethik“, Fürstenfeldbruck; Publikationen (Auswahl): *ZwischenRäume. Theologie der Mächte und Gewalten*, Stuttgart 1999; *netz.macht.kirche. Möglichkeiten institutioneller Kommunikation des Glaubens im Internet*, Erlangen 2011; *Gemeinschaft online. Ethische und ekklesiologische Perspektiven zu Social Media*, in: Johanna Haberer / Friedrich Kraft, *Kompodium Christliche Publizistik*, Erlangen 2014, 213–228.

Friedrich Glasl

Können extreme Gegensätze überwunden werden?

♦ Welche Mechanismen beginnen zu wirken, wenn Menschen in Stress und Konflikt, in seelische Bedrängnis geraten? Der renommierte österreichische Konfliktforscher, Organisationsberater und Berater bei Friedensprozessen erläutert – auch am Beispiel des Dschihadismus – prägnant, was im Gefühlsleben von Menschen in solchen Situationen vorgeht. Friedrich Glasl macht plausibel, warum im Konflikt bereits entwickelte seelische Ressourcen nicht mehr greifen und zeigt Haltungen, Prinzipien und Wege, die oft verhängnisvollen, weil radikalisierten Wirkungen im Gespräch aufzuheben. Sein Anliegen ist es, Hilfestellungen zu geben, wie Menschen bei der Wiedererlangung ihrer Selbststeuerung unterstützt werden können. Es geht darum, den Bann der Stressmechanismen zu lösen. (Redaktion)

Religiöse und ideologische Eiferer vertreten in Debatten oft extreme Positionen, die mit humanen Werten unvereinbar sind. Deshalb befürchten viele Menschen, dass durch besondere Umstände radikale Worte in Gewalthandeln umschlagen könnten. – Doch können spezielle Methoden dazu beitragen, Gegensätze zu überwinden, so dass Feindschaften zu einem toleranten Miteinander werden. Für die konstruktive Bewältigung solcher Gegensätze ist allerdings eine gute Kenntnis der Stressmechanismen erforderlich, durch die Menschen in den Extremismus getrieben werden. Ich erläutere deshalb in den Kapiteln 1 bis 4 die psychosozialen Mechanismen in knapper Form, u. a. auch anhand des Dschihadismus, um im Kapitel 5 am Beispiel einiger bewährter Methoden die wesentlichen Ansatzpunkte zur Überwindung von Gegensätzen darstellen zu können.

1 Das gesellschaftliche Umfeld als Stressfaktor

Viele Menschen – nicht nur Führungskräfte in Politik und Wirtschaft – erleben

permanent große Unsicherheit und haben Entscheidungen zu treffen, die für sie und für andere Betroffene existenzielle Folgen haben. Dabei treten im Großen auf der politischen Bühne wie auch im Kleinen des bürgerlichen Alltags die typischen Stressmechanismen auf. Diese stellen uns immer wieder vor die Entscheidung, ob wir beim Bemühen um Problemlösungen mutig innovative Wege beschreiten oder im Streben nach Sicherheit auf Lösungsrezepte der Vergangenheit zurückgreifen, deren Nutzen für die aktuellen Herausforderungen jedoch fragwürdig ist. Die Herausforderungen, von denen ich hier nur einige erwähne, können schnell zur Überforderung werden:

- Lassen sich nach dem Balkankrieg, der Orangen Revolution, dem Sturz der Taliban, dem Arabischen Frühling – um einige zu nennen – Diktaturen ohne Gewaltanwendung verändern?

- Sind angesichts des Fiaskos der Finanzmärkte und der wirtschaftlichen Rezession grundlegende Systemänderungen überhaupt möglich?

- Wird es den europäischen Regierungen gelingen, ausgleichend auf das

Wohlstandsgefälle in Europa zu wirken und noch dazu die enormen Flüchtlingsströme zu bewältigen?

Sind diese und viele weitere Fragen nur mit einem „Ja“ oder „Nein“ zu beantworten? Mit dem Entweder-Oder geraten wir in die Fallen der Stress-Mechanismen, die zu Polarisierungen führen und das Bedürfnis nach einfachen Entscheidungen wecken, die aus der Unschlüssigkeit befreien sollen.

2 Psychosoziale Mechanismen in Stress- und Konfliktsituationen

Wenn Spannungen und Irritationen Stress generieren, werden die seelischen Funktionen – d.h. unser Wahrnehmen, Denken, Fühlen und Wollen – beeinträchtigt. Die Konfliktpsychologie hat dies gut erforscht und beschrieben¹ und die neuere Gehirnforschung kann diese Erkenntnisse bestätigen und weiter vertiefen.² Die einzelnen Beeinträchtigungen sind miteinander verstrickt, verstärken sich gegenseitig und lassen sich wie folgt zusammenfassen:

2.1 Beeinträchtigungen des Gefühlslebens

Die Neuropsychologie zeigt, dass Stress in uns zuerst Emotionen auslöst und danach auf alle anderen psychischen Funktionen

einwirkt. Wenn wir in einer Situation bestimmte Bedürfnisse nicht als befriedigt erleben,³ fühlen wir uns gefordert. Sobald dies für uns unerträglich wird, kommen wir an eine „Schmerzgrenze“. Gefühle der Ausweglosigkeit, Ohnmacht oder Panik können (a) Wut, oder (b) Angst oder (c) Lähmung und Blockade auslösen. Und diese äußern sich entweder in (a) verbaler oder tätlicher Aggression, in (b) Ausweichen bzw. Flucht, oder (c) im Sich-tot-Stellen, indem wir nichts mehr wahrnehmen.

Widerstreitende Gefühle und Ambivalenzen sind jetzt schwerer auszuhalten. Deshalb streben wir nach gefühlsmäßiger Stimmigkeit, indem wir Emotionen, mit denen wir nicht umgehen können, unterdrücken oder abspalten.⁴ Dadurch geht unsere Einfühlungsfähigkeit mit der Zeit verloren, bis gleichsam eine „autistische“ Haltung entsteht, weil wir in unserer eigenen seelischen Befindlichkeit eingeschlossen sind. Das alles trägt zu feindseligen Unterstellungen, Projektionen und Zuschreibungen bei und wird zum Nährboden für die sogenannte Affektlogik, auf die ich in Kap. 3 eingehe.

2.2 Restriktionen der Wahrnehmungsfähigkeit (Perzeption)

Alles was wir sehen und hören (und mit sonstigen Sinnen wahrnehmen) wird im

¹ Vgl. *Friedrich Glasl*, *Konfliktmanagement*, Bern–Stuttgart–Wien 2013, 39 ff.

² *Joachim Bauer*, *Schmerzgrenze*. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt, München 2011; *Rudi Ballreich / Gerald Hüther*, *Du gehst mir auf die Nerven! Neurobiologische Aspekte der Konfliktberatung*. DVD mit Booklet, Stuttgart 2012; *Gerald Hüther*, *Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern*, Göttingen ³2006, *Gerald Hüther*, *Neurobiologische Aspekte der Entstehung und Bearbeitung von Konflikten*, in: *Thomas Trenczek / Detlev Berning / Cristina Lenz* (Hg.), *Mediation und Konfliktmanagement* (NomosPraxis), Baden-Baden 2013, 79–85.

³ *Marshall B. Rosenberg*, *Gewaltfreie Kommunikation. Aufrichtig und einfühlsam miteinander sprechen. Neue Wege in der Mediation und im Umgang mit Konflikten*, Paderborn 2001; *Rudi Ballreich / Friedrich Glasl*, *Konfliktmanagement und Mediation in Organisationen*. Ein Lehr- und Übungsbuch mit Filmbeispielen auf DVD, Stuttgart 2011, 103 ff.

⁴ *Karl König*, *Abwehrmechanismen*, Göttingen ⁴2007.

Stress gefiltert. Wir konzentrieren uns auf alles, was uns unangenehm oder bedrohlich erscheint und überhören kooperative Gesten oder Aussagen unseres Gegners. Dinge, Geschehnisse und Personen nehmen wir einseitig und bis in Extreme verzerrt wahr. Unsere Sicht auf komplexe und vielschichtige Sachverhalte wird zum „Röhrenblick“ eingeengt. Es entsteht sogenannte „Kognitive Kurzsichtigkeit“, denn unsere Erinnerungen werden auf unangenehme Erfahrungen reduziert – als hätte es nie Positives gegeben; und es fällt schwer, uns mittel- und langfristig realistische Vorstellungen der Zukunft zu machen.

Was der Gegner tut oder sagt, wird selektiv und polarisiert wahrgenommen, so dass wir ihm nur noch negative Eigenschaften, Haltungen, Gedanken und Absichten zuschreiben. So entstehen stereotype Feindbilder.

2.3 Restriktionen im Denken (Vorstellen, Erinnern, Interpretieren)

Die durch Stress entstandenen unangenehmen Gefühle sollen durch schnelles Urteilen beseitigt werden. Beim Urteilen wird das, was wir beeinträchtigt wahrgenommen haben, noch weiter simplifiziert und vor-schnell generalisiert. Affekte bestimmen unser Denken, das zur „Affektlogik“ wird.⁵ Skepsis und Misstrauen generieren Verdächtigungen, Zuschreibungen, Übertragungen und Projektionen. Durch all das kommt es zu „selbsterfüllenden Vorhersagen“, weil wir nur noch wahrnehmen, was unser bereits gebildetes Urteil bestätigt. Auch aus neuen Erfahrungen lernen wir nichts Neues, wenn

wir die Scheinsicherheit unserer (Vor-)Urteile nicht mehr in Frage stellen wollen. Insgesamt erstarrt unser Denken.

2.4 Beeinträchtigungen des Willenslebens

Wir werden emotional, weil wir unsere halbbewussten oder unbewussten Bedürfnisse als gefährdet oder frustriert erleben. Es handelt sich dabei um universell-menschliche Bedürfnisse:⁶

(a) Sicherung der leiblichen Existenz: Essen und Trinken, Schlafen und Wachen, Anspannung und Entspannung, Schutz vor Wärme und Kälte etc.,

(b) Streben nach körperlicher und seelischer Sicherheit,

(c) Psycho-soziale Bedürfnisse: Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, Beziehung zu Menschen, Wertschätzung und Anerkennung, Liebe zu geben und zu empfangen etc.,

(d) Geistige (Ich-)Bedürfnisse: Selbstbestimmung gemäß eigenen Ideen und Werten, Autonomie und eigener Verantwortungsraum, Gedankenfreiheit, Entfaltung und Entwicklung der eigenen Fähigkeiten, Selbstwirksamkeit etc.

Sobald wir meinen, dass unsere elementaren Bedürfnisse nicht befriedigt werden, verschiebt sich die Befriedigung auf Ersatzbedürfnisse. Wenn uns beispielsweise ehrliche Wertschätzung vorenthalten wird, können wir in Status und Prestige einen Ersatz suchen; wenn wir keine Chance zu schöpferischer Selbstwirksamkeit sehen, suchen wir im Zerstören Selbstwirksamkeit zu erleben.

⁵ Luc Ciompi, Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1999.

⁶ Rudi Ballreich / Friedrich Glasl, Konfliktmanagement und Mediation in Organisationen (s. Anm. 3), 103 ff.

2.5 Verarmung des äußeren Verhaltens

Die beschriebenen innerseelischen Veränderungen äußern sich in Worten und Taten, unsere Sprache wird undifferenziert und gewaltsam. Wenn wir meinen, dass wichtige Bedürfnisse jetzt oder in nächster Zukunft nicht befriedigt werden, können wir das nicht mehr tolerieren und erreichen eine „Schmerzgrenze“, die uns zum Handeln drängt. Die Selbststeuerung geht dabei verloren.⁷ Durch Aktion und Reaktion nach dem Prinzip „Wie du mir – so ich dir!“ lösen unsere Äußerungen nicht nur die von uns gewollten Wirkungen aus, sondern immer mehr ungewollte „Nebenwirkungen“. Als Kumulation aller Nebenwirkungen, für die keiner als Täter Verantwortung übernehmen will, entsteht die *Dämonisierte Zone*⁸. Das bedeutet zweierlei: Zum einen unterstellen wir dem Gegner bei allen Wirkungen immer destruktive Absichten – und zum anderen betrachten wir uns selber nicht verantwortlich für die unbeabsichtigten Folgen unseres eigenen Handelns. Ergo: Keiner von uns will „es getan haben“. Es ist so, als ob nicht wir Menschen, sondern Spukgestalten alles angerichtet hätten.

2.6 Die psychischen Mechanismen führen zu Regression

Bei der Darstellung der Konfliktmechanismen wollte ich phänomenologisch vorgehen und zuerst beschreiben, was sich im Gefühlsleben der Menschen ändert. Der innerseelische Prozess *beginnt* jedoch

damit, dass wichtige *Bedürfnisse* als nicht befriedigt empfunden werden und in weiterer Folge *Emotionen* auslösen, weil unsere Schmerzgrenze erreicht ist. Erst *danach* wirken sich die Emotionen auf unser *Wahrnehmen, Denken und Handeln* aus. Die unerfüllten Bedürfnisse stehen als Kernelemente des Willenslebens am Beginn der ganzen Wirkungskette. Die *Emotionen* haben eine *Signalfunktion* für die gefährdeten Bedürfnisse und sind deshalb der Zugang zu den Bedürfnissen.⁹ Das ist später bei Wegen aus der Polarisierung zu beachten.

An den beschriebenen Mechanismen zeigt sich, dass am Konflikt beteiligte Personen (oder ganze soziale Systeme) nicht mehr auf ihre bereits entwickelten seelischen Ressourcen zugreifen können. Es tritt individuell und kollektiv eine „Regression“ auf, d.h. ein Rückfall auf einen zurückliegenden Reifegrad. Erwachsene empfinden, denken und verhalten sich dann so, wie dies in ihrer Adoleszenz entwicklungspsychologisch angebracht war. Bei weiterer Eskalation fallen sie weiter zurück auf pubertäre Fühl-Denk-Verhaltensmuster, nach weiterer Eskalation auf kindliches oder vielleicht sogar auf animalisches Niveau. Durch Regression werden in den tieferen Schichten des individuellen und kollektiven Unbewussten Kräfte freigesetzt, die sehr mächtig sind.

3 Affektlogik und Fanatismus

Die Ausführungen des Hirnforschers Gerald Hüther¹⁰ lassen verstehen, wie fried-

⁷ Joachim Bauer, Selbststeuerung. Die Wiederentdeckung des freien Willens, München 2015.

⁸ Vgl. Friedrich Glasl, Konfliktmanagement (s. Anm. 1), 51 ff.

⁹ Marshall B. Rosenberg, Gewaltfreie Kommunikation (s. Anm. 3).

¹⁰ Rudi Ballreich / Gerald Hüther, Du gehst mir auf die Nerven (s. Anm. 2); Gerald Hüther, Die Macht der inneren Bilder (s. Anm. 2), ders., Neurobiologische Aspekte der Entstehung und Bearbeitung von Konflikten (s. Anm. 2).

fertige Menschen in *archaische Muster* des Denkens, Fühlens und Wollens verfallen, wenn sie in seelische Bedrängnis geraten.¹¹ Der Neuropsychologe Joachim Bauer beschreibt, wie Menschen beim Erreichen ihrer persönlichen „Schmerzgrenze“ aggressiv werden, wie sie sich das vorher niemals zugestanden hätten.¹² Ihr Verhalten wird dann von einem regressiven „Notprogramm“ getrieben. Auch die Erkenntnisse von Luc Ciompi¹³ zur Affektlogik sind sehr hilfreich, die emotional bestimmten Haltungen von Fanatikern nachzuvollziehen.

Zum Verständnis von Ciompis Theorie der Affektlogik muss ich die zentralen Begriffe „affektiver Inprint“, „Leitemotion“ und „emotionale Resonanz“ erläutern. Der *affektive Inprint*¹⁴ ist die in einer Situation auftretende und vorherrschende *Leitemotion* einer Person, die auf alle späteren Sineseindrücke abfärbt und zum Schlüssel für das Gesamterleben und die Bewertung der Geschehnisse wird. Die Leitemotion beeinflusst das Denken eines Menschen, wenn er eine schlüssige Erklärung des gegnerischen Verhaltens und eine Rechtfertigung des eigenen Vorgehens sucht. Auf diese Weise bildet sich z.B. die „Angst-Panik-Logik“ oder die „Wut-Aggressions-Logik“ und

steuert das Wahrnehmen, Denken, Fühlen und Wollen der Konfliktpartei. Sie wird durch Interaktionen zwischen den beteiligten Personen durch soziale Ansteckung zur Logik der Gruppe gemacht.¹⁵

Luc Ciompi und die Soziologin Elke Endert¹⁶ erklären *soziale Ansteckung* durch die gleiche Ausrichtung individueller Emotionen, denn Emotionen sind psycho-physische Energien. Durch Rückkopplungsmechanismen entsteht *emotionale Resonanz* und bewirkt eine Verstärkung der Affekte im Kollektiv. Auch Identifikations- und Projektionsprozesse fördern soziale Ansteckung. So wie sich auf individueller Ebene verschiedene Aspekte durch den „Leim“ der Leitemotion zu einer schlüssigen Logik verbinden, geschieht dies auch auf kollektiver Ebene, und es bildet sich eine kollektive „Wut-Logik“ oder ähnliches.¹⁷

In empirischen Forschungen hat sich gezeigt, dass der Radikalisierung von Dschihadisten dieselben Prozesse zugrunde liegen.¹⁸ Bei 60 % der Sechzehn- bis Fünfundzwanzigjährigen aus verschiedenen soziokulturellen und ethnischen Milieus wurden unbewältigte psychische Konflikte in der Familie und in der engen sozialen Umgebung konstatiert.¹⁹ Die-

¹¹ Vgl. Rudi Ballreich / Friedrich Glasl, Konfliktmanagement und Mediation in Organisationen (s. Anm. 3), 103 ff.

¹² Joachim Bauer, Schmerzgrenze (s. Anm. 2).

¹³ Luc Ciompi, Die emotionalen Grundlagen des Denkens (s. Anm. 5).

¹⁴ Luc Ciompi / Elke Endert, Gefühle machen Geschichte. Die Wirkungen kollektiver Emotionen – von Hitler bis Obama, Göttingen 2011, 34 f.

¹⁵ Ausführlich in Friedrich Glasl, Konfliktmanagement (s. Anm. 1), 171 ff.; ders., Eskalationsdynamik – zur Logik der Affektsteigerungen, in: KonfliktDynamik 3 (2014/3), 190–199.

¹⁶ Luc Ciompi / Elke Endert, Gefühle machen Geschichte (s. Anm. 14), 26 ff.

¹⁷ Ebd., 26.

¹⁸ Saskia Tempelman, Wat drijft jongeren tot ideologisch geweld?, in: Tijdschrift conflicthantering 10 (2015/4), 7–12; Anton W. Weenink, Behavioral problems and disorders among radicals in police files, in: Perspectives on Terrorism 9 (2015/2): <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/416/html> [Abruf: 25.09.2015].

¹⁹ Unveröffentlichte Studie des irischen Experten Kennings, zitiert in: Saskia Tempelman, Wat drijft jongeren tot ideologisch geweld (s. Anm. 18).

se jungen Menschen suchten nach klaren Idealen als Sinngebung und stießen im Aktionsdrang dabei auf Gruppen, die ihnen mit einer undifferenzierten Denkweise simple Wege aus ihrem Dilemma anbieten konnten. Aber es muss deutlich betont werden, dass nicht die Ideologie oder Religion die Menschen zu Dschihadisten machten, vielmehr ließ der psychische Zustand diese Menschen zu radikalen und extremistischen Ideen greifen, weil ihnen der Islam eine endgültige Befreiung aus ihren inneren Konflikten zu bieten schien.

Verbale Gewalt und Gewalthandeln sind also *Mittel zum Zweck*, d.h. zur Befriedigung eines frustrierten Bedürfnisses. Das Problem dabei ist, dass gegenüber den aufkommenden verwirrenden Triebkräften die Selbststeuerung nicht mehr gelingt.²⁰ So kommt es zur Ersatzbefriedigung unerfüllter Bedürfnisse. Und das Verhalten, das der handelnden Person eine Lösung ihrer inneren Konflikte bringen sollte, generiert zusätzliche Konflikte.

4 Der „Pre-Jehadi-Mind“

In der Literatur wird der hier beschriebene psycho-soziale Zustand „Pre-Jihadi-Mindset“ genannt,²¹ der auch bei weniger gewalttätigen Formen des Fanatismus gegeben ist. Dabei ist das Alter der Gewalttätigen von Bedeutung. Entwicklungspsychologisch sind im Alter von 16 bis ca. 25 Jahren eine Neigung zu Schwarz-Weiß-Denken und ein starkes Verlangen nach lebenswerten Idealen charakteris-

tisch.²² Das gehört zum Prozess der Identitätsbildung, der fehlgeleitet und missbraucht werden kann. Deshalb haben sich faschistische und diktatorische Systeme bevorzugt dieser Altersgruppe bedient und deren Suche nach Idealen mit simpelsten Ideologien abgespeist. Auch bei meiner Arbeit am Friedensprozess in Nord-Irland gehörten die katholischen und protestantischen Bombenwerfer und Heckenschützen dieser Altersgruppe an! In diesem Bürgerkrieg ging es ursprünglich überhaupt nicht um unversöhnliche religiöse Positionen. Vielmehr gibt es etwa seit dem Jahr 950 einen Befreiungskampf gegen die britische Besetzung des Nordens der Insel, die eine Strafexpedition eines englischen Fürsten war. Erst mit Heinrich VIII. kam der religiöse Anstrich dazu, als der König Protestant wurde und die englischen Besatzer zum Glauben ihres Königs konvertieren mussten, während die autochthonen Iren katholisch blieben.

An Dschihadisten zeigt sich: Würde der Islam die Menschen zu Terroristen machen, dann müsste es viel, viel mehr Dschihadisten geben, denn in der Welt leben über 1,5 Milliarden Muslime! Auch in den Konflikten zwischen buddhistischen Singalesen und hinduistischen Tamilen in Sri Lanka, zwischen Hutus und Tutsis in Ruanda und Burundi, Muslimen und Buddhisten in Myanmar etc. sind es nicht die Religionen, die zur Gewalt treiben. Wie in Nord-Irland ist die Religion überall erst später dazugekommen und hat den Konflikt wesentlich verschärft.

²⁰ Joachim Bauer, Selbststeuerung (s. Anm. 7), 18 f. und 38 ff.

²¹ Saskia Tempelman, Wat drijft jongeren tot ideologisch geweld (s. Anm. 18).

²² Bernard C. J. Lievegoed, Lebenskrisen – Lebenschancen. Die Entwicklung des Menschen zwischen Kindheit und Alter, München 1991, 50 ff.; Rudolf Treichler, Die Entwicklung der Seele im Lebenslauf, Stuttgart 1981, 30 ff.

5 Wege aus der Polarisierung

Mit meinen bisherigen Ausführungen wollte ich die Bedeutung der Stressmechanismen in polarisierten Auseinandersetzungen verständlich machen, weil Gegensätze nur überwunden werden können, wenn es gelingt, die Wirkung dieser Mechanismen aufzuheben. In den folgenden Abschnitten beschreibe ich einige Methoden, die sich im Konfliktmanagement praktisch bewährt haben und in gewandelter Form auch dann anwendbar sind, wenn es nicht um Mediation, sondern um das Überwinden von Gegensätzen in Debatten und Diskussionen geht.

In meinen Empfehlungen gehe ich jetzt nicht von Terroristen aus, sondern von Menschen, die ihre Positionen verbal extrem und radikal vertreten. Meine Methoden sind von der Non-Violence eines Gandhi oder Martin Luther King inspiriert worden, wie ich sie während meines Studiums von Jean Goss und Hildegard Goss-Mayr²³ gelernt und praktiziert habe. Es versteht sich von selbst, dass ich nur Prinzipien und keine Rezepte geben kann. Es gibt aber keine Erfolgsgarantie, weil jede Wirkung von der Qualität der Beziehung zwischen Menschen abhängt.

5.1 Der Weg führt über Emotionen zu den Bedürfnissen und zum Denken

Als erstes Prinzip gilt: Bedürfnisse und Emotionen sind der primäre Zugang zu Verfechtern radikaler Positionen, und das Denken wird erst später ansprechbar.

Voraussetzung für eine wirkliche Begegnung ist, dass ich die Emotionen und Gefühlsäußerungen einer extremistischen Person nicht verurteile, sondern als Gegebenheit annehme und dies deutlich zum Ausdruck bringe. Wenn der Mitmensch an der von ihm erlebten Situation nicht so gelitten hätte, würde er mit seiner Haltung nicht einen Ausweg aus seiner Notlage suchen. Doch jede geheuchelte Empathie würde die Situation verschlimmern und den Zugang zu dem anderen Menschen verbauen. *Verständnis* für die Bedürfnis-Notlage meines Gegenübers zu bekunden bedeutet jedoch *nicht Einverständnis*. Ich zeige damit nur, dass ich mit einem anderen Menschen Kontakt suche und nicht mit einem Unmenschen. Wenn ich für das Leid eines anderen wirklich empfänglich bin, wird eine Begegnung mit diesem verwundeten Menschen möglich, weil er sich nicht rechtfertigen muss.

Das zweite Prinzip betrifft die Unterscheidung zwischen *Einfühlen* und *Mitfühlen*. Wenn ich mich in die Gefühlslage eines anderen Menschen *einfühle*, kann ich verstandesmäßig nachvollziehen, was ihn innerlich bewegt; und ich kann das auch angemessen in Worten zum Ausdruck bringen. Aber es ist noch etwas anderes, wenn ich das Gefühl eines anderen Menschen in meinem Fühlen erlebe als Teilhabe am Seelenleben des anderen. Was den anderen Menschen schmerzt, das fühle auch ich als Schmerz – zwar selten in derselben Intensität, aber doch annähernd. Gleichzeitig kommt es mir darauf an, mich trotz allen Mitfühlens mit dem Schmerz

²³ Hildegard Goss-Mayr, *Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung* (Soziale Brennpunkte 3), Wien ²1976; *dies.*, *Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung* (Friedenswissenschaft 3), Wien 2008; Hildegard Goss-Mayr/Jo Hanssens, *Jean Goss, Mystiker und Zeuge der Gewaltfreiheit*, Ostfildern 2012.

nicht mitreißen zu lassen, sondern bei aller Gefühlsintensität meine Selbststeuerung zu bewahren. Denn wenn ich beim Erleben der Schmerzgrenze meine Selbststeuerung verliere, gleite ich mit der Affektlogik in die Regression ab.

Das dritte Prinzip gilt der Frage, welche Bedürfnisse im bisherigen Leben dieses Menschen wohl frustriert worden sind. Diese Erkundung gelingt nur, wenn ich dafür ehrliches Interesse habe, mein Mitgefühl authentisch zeige und bereit bin, mich auf die Lebensgeschichte einer solchen Person einzulassen: Was waren ihre größten Hoffnungen? Welche Ideale wurden gesucht? Welche Personen dienten als Vorbild? Was waren die tiefsten Enttäuschungen? Welche Dilemma-Situationen haben sich daraus ergeben? – Fragen dieser Art werden in der narrativen Therapie und narrativen Mediation gestellt und sind eine Einladung, etwas vom intimen Innenleben preis zu geben.²⁴ Solche Methoden wurden z. B. auch in Nepal erfolgreich angewandt, um die im Bürgerkrieg engagierten Kämpfer später wieder in die Dorfgemeinschaften zu integrieren.²⁵

Was ich hier angesprochen habe, gilt auf der individuellen und mikro-sozialen Ebene, wo der direkte Kontakt mit Vertreterinnen und Vertretern extremer Positionen möglich wird. In einigen Ländern gibt es, dem Beispiel der Polizei in Finnland folgend, auch Fachleute, die sich dem Online-Dschihad zuwenden und vorrangig den Kontakt mit solchen Jugendlichen suchen, die zum Umfeld von Dschihadisten gehören.²⁶ Auch wenn diese Personen

selbst (noch) nicht radikalisiert oder gewalttätig sind, wird über sie mittels der sozialen Medien Propagandamaterial für den „Islamischen Staat“ verbreitet, ohne dass sie sich dessen bewusst sind, was sie damit anrichten. Wenn es gelingt, diesen Personenkreis gegenüber Radikalisierungsversuchen zu immunisieren, ist schon viel erreicht und dies kann wieder auf die radikalen Mitglieder positiv zurückwirken.

Viel schwieriger ist es, auf der makro-gesellschaftlichen Ebene an den kulturellen und strukturellen Konfliktpotenzialen zu arbeiten, die bei den jungen Menschen zu Desorientierung und Frustration führen können: Das sind u. a. mangelhafte Bildungssysteme, Beziehungsverwahrlosung, Drogen- und Mediensucht, unzureichende Berufschancen auf dem Arbeitsmarkt, eine durch den Neo-Liberalismus geförderte Verwirtschafterung aller Lebensbereiche und eine materialistische Haltung. Und generell ist eine erschreckende Zunahme der Militarisierung in der internationalen Politik zu konstatieren, die keine Vision zur Bewältigung der globalen Probleme bietet. Die bedrohliche Perspektive des Klimawandels, die Schere zwischen Arm und Reich, die Dominanz der wirtschaftlich starken Länder und vieles mehr tragen bei jungen Menschen zu Aussichtslosigkeit und Ohnmacht bei. Das ist der Kontext, in dem innerseelische Konflikte ausgelöst und verstärkt werden.

Nach dieser Ausweitung des Blicks auf gesellschaftliche Rahmenbedingungen gehe ich wieder auf Möglichkeiten für die individuelle und mikro-soziale Ebene ein.

²⁴ John Winslade / Gerald Monk, *Practicing narrative mediation: loosening the grip of conflict*, San Francisco 2008.

²⁵ Dirk Splinter / Ljubjana Wüsthube, *From shared truths to joint responsibility*, in: *perspektive mediation* 11 (2014/2), 101–106.

²⁶ Siehe Auf den Spuren des Online-Dschihad, in: *Salzburger Nachrichten*, 26. August 2015, 11.

5.2 Der Weg vom Konsens über die unerwünschte Zukunft zur De-Eskalation

Als Mediator werde ich oft in heftige Konflikte gerufen, die aber noch nicht bis zum Äußersten eskaliert sind. So lange es noch Hinweise gibt, dass sich die Konfliktparteien trotz aller Aggressionen begrenzen, kann ich mit ihnen eine De-Eskalation mit meiner Methode „Konsens über die unerwünschte Zukunft“ versuchen.²⁷ Diese Methode setzt bei der Einsicht in die Dynamik der Dämonisierten Zone an. Diese entsteht und wächst, wenn keiner der Akteure seinen Teil an Verantwortung für die ungewollten Wirkungen (sogen. „Kollateralschäden“) übernehmen will. Gleichzeitig unterstellt jede Streitpartei dem Gegner, dass er den durch ihn erlittenen Schaden bewusst herbeigeführt habe. So kann beispielsweise die Kritik am fachlichen Verhalten eines Kollegen von diesem als totale Ablehnung seiner Person empfunden werden, weil die Wortwahl und der Tonfall sehr unbeherrscht waren.

Ziel dieses Vorgehens unter externer Anleitung ist, bei den Konfliktparteien konkrete Vorstellungen der Situation zu wecken, zu der das Konfliktverhalten innerhalb einer bestimmten Zeit führen würde, wenn niemand etwas zur Begrenzung der Eskalation unternähme. Wenn sich die Konfliktparteien die möglichen Zerstörungen vorstellen, können sie sich ihrer Verantwortung bewusst werden und überlegen, was ihr Beitrag sein könnte, um diese unerwünschte Zukunft nicht Wirklichkeit werden zu lassen. Wenn jede Kon-

fliktpartei Initiativen ergreift und nicht wartet, bis der Gegner den ersten Schritt tut, kann das Unheil abgewendet werden.

Durch das Aussprechen der wahrscheinlichen, jedoch unerwünschten Zukunft können sich die Konfliktparteien dessen bewusst werden, dass trotz aller Gegensätze vielleicht noch immer ein Interesse besteht, das Ärgste zu verhindern. Wenn sie das erkennen und aussprechen, können Vermutungen über feindselige Absichten des Gegners als Unterstellungen erkannt und zurückgenommen werden. Sobald sie einander dann berichten, was sie zum Beenden der Eskalation sofort durchführen werden, kann eine neue Vertrauensbrücke als Grundlage für eine weitere Überprüfung der polarisierten Positionen entstehen.

Es ist in den meisten Fällen gelungen, dass die Streitparteien selbst die Formeln ihrer bisherigen handlungsleitenden „Logik“ – der Affektlogik! – in Worte fassen, wie z. B.: „Ab dem Moment [...] habe ich Ihnen das Schlimmste zugetraut – und deshalb war mir jedes Mittel recht, das Ihnen Schaden zufügen konnte!“ Wird die Affektlogik von den Konfliktparteien erkannt und selbst benannt, dann ist sie schon halb gebannt, weil sich die Streitparteien ihrer Wirkung bewusst sind.

Bei Debatten über scheinbar unüberwindliche Gegensätze kann mit diesem Ansatz erarbeitet werden, was die letzten Konsequenzen extremer, verbal vertretener Positionen sein könnten, mit der Frage an die Beteiligten, ob sie diese verantworten können.

²⁷ Rudi Ballreich / Friedrich Glasl, *Konfliktmanagement und Mediation in Organisationen* (s. Anm. 3), 263 ff., demonstriert in dem Lehrfilm *Rudi Ballreich / Friedrich Glasl, Konfliktbearbeitung mit Teams und Organisationen*. Ein Lehrfilm zur Team- und Organisationsmediation, Stuttgart 2010, DVD 2, Szene 7.

5.3 Mit der Gummiband-Methode Polarisierung überwinden

Die folgende Methode löst in den ersten Schritten heftigere Emotionen aus, um im weiteren Vorgehen zu einer Klärung zu führen. Nachdem ich mich zuerst den Emotionen und Bedürfnissen einer der Streitparteien – oder beider Parteien – zugewandt habe, können jetzt Denken, Fühlen und Wollen gleichermaßen angesprochen werden. Die Methode zum paradoxen Verstärken der kontradiktorischen Positionen stammt von J. Eiseman²⁸ (1978). Ich nenne sie „Gummiband-Methode“, weil ich sozusagen das Gummiband erst möglichst weit auseinanderziehe, indem ich die bestehenden polarisierten Positionen noch extremer formulieren lasse, wodurch die zusammenziehende Wirkung des Gummibandes größer wird, je mehr ich die Gegensätze vergrößere.

Die Arbeitsschritte lassen sich verkürzt wie folgt beschreiben:

1. Die Konfliktparteien A und B fassen die eigenen Positionen knapp zusammen.

2. Ich erläutere den Konfliktparteien die Methode und deren Sinn: zu untersuchen, ob ihre Positionen wirklich so weit voneinander entfernt sind, wie es scheint.

3. Ich zeichne eine Linie, die eine Skala von 1 bis 10 darstellt. Danach schreibe ich auf dieser Linie beim Skalenwert 4 „Position A“ und beim Skalenwert 7 „Position B“.

4. Nachdem ich geklärt habe, mit welcher Partei ich beginnen darf – z. B. mit A – bitte ich A, sich vorzustellen und auszusprechen, dass B eine noch extremere Position beziehen könnte. Diese Position markiere ich auf der Skala beim Skalenwert

8 als B¹. B bitte ich, sich das zunächst nur geduldig anzuhören und nichts darauf zu erwidern.

5. Nun bitte ich B, sich vorzustellen, dass A eine noch extremere Position beziehen könnte, und diese Position auszusprechen. Diese markiere ich auf der Skala beim Skalenwert 3 als A¹. A hört nur geduldig zu und erwidert nichts.

6. Jetzt bitte ich A, sich vorzustellen, dass B eine noch extremere Position bezieht als B¹, und diese extremere Position auszusprechen. Dies markiere ich auf der Skala beim Skalenwert 9 als B². B hört zunächst nur geduldig zu und erwidert nichts.

7. Und wiederum bitte ich B, sich vorzustellen, dass A noch eine viel extremere Position bezieht als die Position A¹, und dies auszusprechen. Dies markiere ich auf der Skala beim Skalenwert 2 als A². A hört nur geduldig zu und erwidert nichts.

8. Danach lade ich nochmals A ein, sich vorzustellen, dass B eine noch extremere Position bezieht als B², und diese extremere Position auszusprechen. Dies markiere ich auf der Skala beim Skalenwert 10 als B³. B hört zunächst noch immer geduldig zu und erwidert nichts.

9. Und zum letzten Mal bitte ich B, sich vorzustellen, dass A noch eine viel extremere Position beziehen könnte als die Position A², und diese extremere Position auszusprechen. Dies markiere ich auf der Skala beim Skalenwert 1 als A³. A hört noch stets geduldig zu und erwidert nichts.

10. Nach diesen Runden frage ich A und B, ob sie sich vorstellen könnten, in der gegebenen Situation diese viel extremeren Positionen zu beziehen. Wenn Nein, dann sollen sie deutlich sagen, wa-

²⁸ Jeffrey W. Eiseman, Reconciling „incompatible positions“, in: Journal of Applied Behavioral Science 14 (1978/2), 133–150.

rum sie diese extremen Positionen nicht einnehmen würden. Dabei kommen in der Regel Werte zur Sprache, die ihnen dies verbieten würden. Allerdings haben die Streitparteien diese Werte beim Gegner wegen der psychischen Mechanismen nicht mehr wahrnehmen können.

11. Zum Abschluss lade ich beide ein, zusammenzufassen, was der andere erklärt hat, und aufgrund dieser Erkenntnisse die eigene Position neu zu formulieren. Dazu sollen sie gegenseitig Stellung nehmen.

12. Zuletzt bedanke ich mich bei A und B für die Bereitschaft, sich auf diesen herausfordernden Weg zu begeben, auch wenn dies heftige Emotionen ausgelöst hat.

Eine Variante ist, dass ich selbst anstatt der Disputparteien diese schrittweise Ver-

schärfung der Gegensätze ausspreche und die betroffene Partei einlade, dazu Stellung zu nehmen.

Die positive Wirkung dieses Vorgehens erklärt sich daraus, dass die Streitparteien aufgrund der bekannten psychologischen Mechanismen einander radikalere Haltungen unterstellen als sie tatsächlich einnehmen. Nun sprechen sie selbst aus, „dass sie so extrem weit gar nicht gehen würden, weil ...“. Dabei nennen sie bestimmte Werte, die ihnen selbst Grenzen auferlegen.

Mit der Gummiband-Methode zeigt sich beinahe immer, dass die Streitparteien überhaupt nicht so extreme Haltungen haben wie anfangs vermutet. Sollte sich jedoch eine Partei vorstellen könnten, im Konflikt doch eine noch extremere Positionen einzunehmen, dann frage ich sie, was sie bräuchte, damit es zu keiner weiteren Polarisierung komme.

Weiterführende Literatur:

Rudi Ballreich / Friedrich Glasl, Konfliktmanagement und Mediation in Organisationen, Stuttgart 2011: Dieses Buch bietet umfassende und differenzierte Modelle für die Konfliktdiagnose in Organisationen und zeigt viele konkrete Möglichkeiten auf, wie Konflikte bearbeitet werden können. Eine DVD illustriert einen praktischen Konfliktfall.

Luc Ciompi / Elke Endert, Gefühle machen Geschichte. Die Wirkung kollektiver Emotionen – von Hitler bis Obama, Göttingen 2011: Die Theorie der Affektlogik wird sehr anschaulich dargestellt und an historischen Beispielen der letzten hundert Jahre illustriert.

Friedemann Schulz von Thun, Kommunikation in der Praxis. Eine Kassette mit 4 DVDs, in denen der bekannte Psychologe seine Modelle präsentiert und deren Anwendung in Beratungsgesprächen demonstriert.

5.4 Das Farbenspektrum zwischen schwarz und weiß sichtbar machen

Wenn die psychischen Mechanismen zum Schwarz-Weiß-Denken treiben, verlieren die Streitparteien den Blick auf die Farben zwischen den Extremen. Mit der „Gummiband-Methode“ konnten sie erkennen, dass sie nur noch polarisiert wahrgenommen, gedacht, gefühlt und gehandelt haben. Deshalb können sie nun im Gespräch explorieren, welche Positionen *zwischen den Polen* auch denkbar sind. Dies setzt aber voraus, dass die Gesprächspartner schon zu einer rationalen Auseinandersetzung bereit und fähig sind.

Weil in Stress- und Konfliktsituationen die Neigung besteht, verschiedene Themen oder Aspekte pauschalisierend zusammenzupacken, ist es zunächst notwendig, jede Position in einzelne Unterthemen aufzulösen – im Fachausdruck heißt dies „Frak-

tionieren oder Dimensionalisieren“ eines Streitpunkts.²⁹ Ich konkretisiere dies am Beispiel einer polarisierten Debatte über Flüchtlinge, in der eine Partei die völlig bedingungslose Aufnahme von Flüchtlingen fordert und die Gegenpartei eine rigide Abweisung. Deshalb wird erst gesammelt, um welche Aspekte (Unterthemen, Dimensionen) es bei diesem Problem geht: Unterbringung in Lagern, im Dorf, isoliert oder bei Familien; Auswirkungen für den Arbeitsmarkt, für die Bildungssituation, für Religionsausübung, und vieles mehr. Erst nach dieser Differenzierung werden Alternativen nebeneinandergestellt, so dass ein nuancenreicher Farbbogen entsteht. Danach wird jedes Unterthema auf seine Voraussetzungen und seine positiven und negativen Auswirkungen untersucht. Zuletzt wird zusammengefasst, wie nunmehr die ursprünglich vertretenen Positionen differenziert gesehen werden.

6 Zusammenfassung und Ausblick

Bei der praktischen Anwendung dieser Methoden habe ich wegen der Bedeutung des Gruppendrucks zusätzlich noch viel Zeit dafür verwendet (oft 20 bis 30 Prozent der gesamten Gesprächszeit!), mit den jetzt nuanciert denkenden Menschen konkrete Möglichkeiten zu besprechen, wie sie mit ihrer Gruppe Gleichgesinnter eine differenziertere Haltung erarbeiten könnten – gegen die soziale Ansteckung.

Eine wirksame Überwindung der radikalisierenden Mechanismen gelingt nur,

wenn wir, bei den Emotionen beginnend, die signalisierten frustrierten Bedürfnisse erkennen und dann an den einseitigen und verzerrten Wahrnehmungen und regressiven Verhaltensweisen arbeiten.

Als wichtige Grundlage für meine Methoden empfehle ich neben Rosenbergs Gewaltfreier Kommunikation vor allem die Kommunikationsmodelle von Friedemann Schulz von Thun³⁰, mit deren Hilfe vermeintliche Werte-Gegensätze überwunden und Teufelskreise aufgelöst werden können.

Das Anliegen aller hier vorgestellten Methoden ist, Menschen beim Wiedererlangen der Selbststeuerung zu unterstützen, indem sie sich vom Bann der Stressmechanismen lösen. Dann lassen sie sich bei Differenzen nicht zu Extremen treiben, sondern schätzen Unterschiedlichkeit als wertvolle Bereicherung.

Der Autor: *Friedrich Glasl, Dr. rer. pol. Dr. h. c., geb. 1941 in Wien, studierte Politikwissenschaften, als Nebenfächer Psychologie und Philosophie an der Universität Wien; er ist Mitgründer der Trigon Entwicklungsberatung, Graz, Organisationsentwicklungsberater, Konfliktforscher, Mediator, Berater bei Friedensprozessen; er lehrte an Universitäten innerhalb und außerhalb Europas und ist zurzeit Visiting Professor an der Staatlichen Universität Tbilissi, Georgien; Autor mehrerer Standardwerke: Konflikt, Krise, Katharsis (2008), Konfliktmanagement (2013), Dynamische Unternehmensentwicklung (2016) und Lehrfilme.*

²⁹ Friedrich Glasl, Konfliktmanagement (s. Anm. 1), 356.

³⁰ Friedemann Schulz von Thun, Kommunikation in der Praxis. 4 DVDs mit Vorträgen und Demonstrationen, Stuttgart 2015.

Peter Walter

Fünzig Jahre und kein bisschen weiter?

Einige Beobachtungen zur Situation der Ökumene nach der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegratio“¹

Das am 20. November 1964 mit überwältigender Mehrheit angenommene und am Tag darauf feierlich verkündete Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ (UR) spiegelt die ganze Problematik einer adäquaten Interpretation des 2. Vatikanums. Ist dieses Konzil nur in Kontinuität zur bisherigen Geschichte der römisch-katholischen Kirche zu interpretieren oder hat hier etwas Neues begonnen?² Ohne Zweifel bedeuten das Ökumenismusdekret wie die entsprechenden Passagen der am selben Tag verkündeten Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ (LG) zum ökumenischen und interreligiösen Dialog etwas Neues, bisher so nicht Dagewesenes. Das wird bei einem auch nur kurzen Blick auf die vorkonziliare Haltung der römisch-katholischen Kirche deutlich.

1 Kurzer Überblick über die Geschichte der ökumenischen Bewegung³

Für Katholiken war es bis 1949 verboten, an ökumenischen Gesprächen teilzunehmen. Trotzdem haben einige, wie der von den Nazis hingerichtete Freiburger Priester Max Josef Metzger (1887–1944)⁴, sich hier engagiert. Seine ökumenischen Kontakte beruhten auf seinem pazifistischen Engagement nach dem 1. Weltkrieg. Dabei kam er mit gleichgesinnten Christen zusammen. Diese gelangten zur Überzeugung, dass sie sich auch grundlegend für den Frieden zwischen den Konfessionen einsetzen sollten. Metzgers Erzbischof hat weder das eine noch das andere goutiert, aber Metzger hat es trotzdem getan. Für

¹ Für die Veröffentlichung überarbeiteter Vortrag bei dem Studententag „50 Jahre Ökumenismus-Dekret – und (k)ein bisschen weiter?“, der am 4. November 2014 von der Ökumene-Kommission der Diözese Linz und der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz veranstaltet wurde. Diese Überlegungen wurden in ähnlicher Form auch andernorts vorgetragen, so etwa bei einem „Theologischen Studententag“ der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg im Frühjahr 2014. Vgl. Peter Walter, Unitatis redintegratio. Das Ökumenismusdekret und die daraus erwachsene Ökumenediskussion, in: Thomas Dietrich/Thomas Herkert/Pascal Schmitt (Hg.), Geist in Form – Facetten des Konzils, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 196–210. Für diesen Text jedoch wurden sie fortgeschrieben.

² Vgl. meinen Beitrag: Kontinuität oder Diskontinuität? Das II. Vatikanum im Kontext der Theologiegeschichte, in: Ansgar Kreutzer/Günther Wassilowsky (Hg.), Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 28), Frankfurt a. Main u. a. 2014, 11–31.

³ Zu einer ersten Orientierung vgl. Aloys Klein, Art. Ökumene. 2. Geschichte, in: Wolfgang Thönnissen u. a. (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007, 964–971.

⁴ Zu ihm und den meisten im Folgenden genannten Personen vgl. Jörg Ernesti/Wolfgang Thönnissen (Hg.), Personenlexikon Ökumene, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010.

mich ist die Beschäftigung mit dem Vorfeld des 2. Vatikanums gerade darin sehr eindrucklich. Wenn die daran Beteiligten alle nur getan hätten, was sie durften, dann wäre das Konzil wohl nie zustande gekommen. Da sie aber gemacht haben, was sie für richtig hielten, haben sie eine solche Bewegung entfaltet, dass die Kirche schließlich mitgegangen ist.

Auf evangelischer Seite gab es seit Ende des 19. Jahrhunderts eine ökumenische Bewegung. Es ist ein Ruhmesblatt der protestantischen Kirchen, dass sie sich um die Einheit der Christenheit bemüht haben, während die übrigen sozusagen in „splendid isolation“ meinten, sie seien jeweils die Kirche und brauchten die anderen nicht. 1920 sind dann die Orthodoxen „mit ins Boot gekommen“. Für Katholiken war Ökumene verboten. Papst Pius XI. hat sich in der Enzyklika *Mortalium Animos* von 1928 gegen die ökumenische Bewegung ausgesprochen. Für ihn ist die Rückkehr der anderen Christen zur römisch-katholischen Kirche der einzige Weg, die Einheit der Christen zu verwirklichen.⁵

1948 wurde als ein Meilenstein der ökumenischen Bewegung in Amsterdam der noch heute bestehende „Ökumenische Rat der Kirchen“ mit Sitz in Genf gegründet, in dem sich reformatorische und orthodoxe Kirchen zusammengeschlossen

haben.⁶ Die römisch-katholische Kirche reagierte darauf mit einem Monitum des S. Officium, das Katholiken die Teilnahme an solchen Unternehmungen weiterhin verbot. Dass bereits eineinhalb Jahre später dasselbe römische Dikasterium eine vorsichtige Öffnung aussprach, ist den Bemühungen des damaligen Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger zu verdanken.⁷ Er gehört zu den ökumenischen Pionieren von katholischer Seite und wurde dafür 1965 von Paul VI. zum Kardinal erhoben. Auf seine Einladung und die des Oldenburgischen Landesbischofs Wilhelm Stählin trafen sich seit 1946 in Paderborn Theologen von beiden Seiten, um sich auszutauschen und näher kennen zu lernen.⁸ Den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen gibt es noch heute. Er hat durch seine Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1985) wesentlich zum Zustandekommen der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999) beigetragen.⁹

2 Das 2. Vatikanum und die Ökumene

Mit dem 2. Vatikanum, genauer mit der Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII., ist die römisch-katholische

⁵ Vgl. Burkhard Neumann, Art. *Mortalium animos*, in: Lexikon der Ökumene (s. Anm. 3), 911 f.

⁶ Vgl. Konrad Raiser, Art. Ökumenischer Rat der Kirchen, in: Lexikon der Ökumene (s. Anm. 3), 986–989.

⁷ Vgl. Wolfgang Thönissen, Konsolidierung und Institutionalisierung der Ökumene. Die Aktivitäten des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, in: Jörg Ernesti / Wolfgang Thönissen (Hg.), *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhlner-Instituts 24), Paderborn–Frankfurt a. Main 2008, 159–176, hier: 159–169.

⁸ Vgl. Barbara Schwahn, *Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 74), Göttingen 1996.

⁹ Vgl. Peter Lüning, Art. *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in: Lexikon der Ökumene (s. Anm. 3), 460–462.

Kirche offiziell in die ökumenische Bewegung eingestiegen. Johannes XXIII. hat das Konzil am 25. Januar 1959, am letzten Tag der damaligen Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen, angekündigt. Er hat das Datum bewusst gewählt und davon gesprochen, dass es dem Konzil darum gehen soll, die Einheit der Christenheit vorzubereiten.¹⁰ Johannes XXIII. war damals noch der Meinung, dass die getrennten Christen, wenn die katholische Kirche evangeliumsgemäßer wird, zurückkommen. Diese Hoffnung ging nicht in Erfüllung. Sie wird noch in vielen Äußerungen des 2. Vatikanums greifbar. Die weitere Entwicklung nach dem Konzil hat zu der Einsicht geführt, dass es nicht um die Rückkehr der anderen gehen kann, sondern dass das Ziel der Ökumene die Einheit der Kirche aus und in Kirchen ist. Johannes XXIII. und das Konzil haben etwas angestoßen, wovon sie selber noch nicht sagen konnten, wohin es führt und was daraus wird. Die Konzilerklärung über die Ökumene verpflichtet die katholische Kirche darauf, an der Ökumene mitzuarbeiten und gemeinsam nach Wegen zu suchen.

Noch im Vorfeld des Konzils wurde 1960 das Päpstliche Sekretariat (seit 1988: Rat) für die Förderung der Einheit der Christen gegründet.¹¹ Erster Präsident war der deutsche Jesuit Kardinal Augustin Bea, erster Sekretär der Niederländer Jan Willebrands, der später einmal selbst die Leitung des Sekretariats übernehmen sollte. Dieses fungierte während des Konzils als eine Konzilskommission, die gerade am Ökumenismusdekret, aber auch an den

anderen Verlautbarungen mitgearbeitet hat, um die ökumenische Perspektive zum Tragen zu bringen.

Das Konzil hat die Initiative von Johannes XXIII., die viele Bischofskonferenzen, auch die Deutsche, sich bei ihren Rückmeldungen im Vorfeld des Konzils zu Eigen gemacht haben,¹² umzusetzen versucht. Eine transparentere Liturgie in der Muttersprache, wie sie die Liturgiekonstitution ermöglichte, war ein Schritt hin auf die reformatorischen Kirchen, ebenso die Wiederentdeckung des Gemeinsamen Priestertums aller Getauften, auch als Grundlage des geistlichen Amtes (LG 10). Nicht zuletzt nahm das Konzil in der Liturgiekonstitution wie in der Offenbarungskonstitution mit der Hochschätzung der Heiligen Schrift ein Grundanliegen der Reformation auf.

In der Nr. 8 der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ brach das Konzil die exklusive Identifikation der Kirche Jesu Christi mit der römisch-katholischen Kirche, wie sie noch Papst Pius XII. in der Enzyklika „Mystici Corporis“ (1943) ausgesprochen hat,¹³ auf. Das geschah dadurch, dass das identifizierende Verbum „est“ (die Kirche Jesu Christi *ist* die römisch-katholische Kirche) durch eine offener Formulierungen ersetzt wurde: die Kirche Jesu Christi ist in der römisch-katholischen Kirche „verwirklicht“ (lateinisch: „subsistit in“). Diese Änderung wurde vorgenommen, um deutlich zu machen, dass es außerhalb des Gefüges der römisch-katholischen Kirche kirchliche Wirklichkeit gibt – „elementa sanctificationis et veritatis“ – „Elemente

¹⁰ Vgl. Peter Walter, Kontinuität oder Diskontinuität (s. Anm. 2), 14–17.

¹¹ Vgl. Wolfgang Thönissen, Art. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, in: Lexikon der Ökumene (s. Anm. 3), 1031 f.

¹² Vgl. Peter Walter, Kontinuität oder Diskontinuität (s. Anm. 2), 17–19.

¹³ Vgl. etwa DH 3821.

der Heiligung und der Wahrheit“.¹⁴ Man hat dann in Nr. 15 von „Lumen gentium“ zum Ausdruck gebracht, dass man die Heilsgüter, die in den anderen christlichen Kirchen gelebt werden, als solche anerkennt – auch dass man Elemente der Wahrheit anerkennt. Es war ja auch vor dem Konzil unbestritten, dass Gott nicht an die Grenzen der römisch-katholischen Kirche gebunden ist, um einen Menschen endgültig zu retten. Aber dass es in den anderen Kirchen Wahrheit gibt über die hinaus, die sie mit der katholischen Kirche teilen, wurde bestritten. Nun hielt das Konzil ausdrücklich fest, dass es Wahrheit außerhalb der römisch-katholischen Kirche gibt.

Allerdings wird im Konzil eine Differenzierung eingeführt, die jetzt wieder in anti-ökumenischer Absicht hervorgeholt wird. In LG 15 und UR 19 differenziert das Konzil zwischen Kirchen („ecclesiae“) und kirchlichen Gemeinschaften („communitates ecclesiasticae“ bzw. „ecclesiales“). Es macht anscheinend einen Unterschied zwischen Kirchen einerseits und christlichen Zusammenschlüssen andererseits, die nicht als Kirchen angesehen werden, sondern als kirchliche Gemeinschaften eine irgendwie niedrigere Rangstufe einnehmen. Einen solchen Unterschied machte schon Papst Leo XIII.¹⁵ Kardinal Franz König, dem diese Sprechweise vielleicht vertraut war, hat diesen Vorschlag in die Debatte eingebracht.¹⁶ Wenn das 2. Vatikanum

diese Begrifflichkeit aufgreift, dann in einem inklusiven, den kirchlichen Charakter der „Gemeinschaften“ betonenden Sinn.¹⁷ Jüngere römische Aussagen haben diese Sprechweise erneut ins Gespräch gebracht, aber in einer exklusiven, den „Gemeinschaften“ das Kirche-Sein absprechenden Weise. Ich komme darauf zurück.

Das 2. Vatikanum spricht im Hinblick auf die Ökumene im Ökumenismusdekret (Nr. 11) von einer „Hierarchie der Wahrheiten“, um deutlich zu machen, dass es gerade, wenn man sich um die Einheit der Christen bemüht, keine Einheit in allen Punkten geben wird, sondern dass es wichtig und richtig ist, in den zentralen Punkten Übereinstimmung zu finden. Dieser Gedanke ist in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999) auch von katholischer Seite in einem konkreten Punkt akzeptiert worden: Es gibt eine Übereinstimmung in grundsätzlichen Fragen der Rechtfertigungslehre, was nicht ausschließt, dass es (noch) Bereiche gibt, in denen Lutheraner und Katholiken, die diese Übereinkunft getroffen haben, nicht übereinstimmen, bzw. in denen es unterschiedliche Denkweisen gibt. Letztere dürfen sich aber nicht gegenseitig ausschließen, wenn die grundlegende Übereinstimmung nicht infrage gestellt werden soll. Ob das so ist, darüber kann man natürlich streiten. Der Gedanke der „Hierarchie der Wahrheiten“ öffnet die Perspektive; und so formuliert

¹⁴ Vgl. Peter Walter, Kontinuität oder Diskontinuität (s. Anm. 2), 25 f.

¹⁵ Vgl. Peter Walter, Theologische Schwerpunkte eines langen Pontifikats. Leo XIII. in seinen Enzykliken, in: *Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V.* (Hg.), Nach hundert Jahren – Rückblick auf Papst Leo XIII. 1878–1903. Vorträge des Studentages am 8. März 2003 in Aachen (Geschichte im Bistum Aachen. Beiheft 3), Neustadt a. d. Aisch 2003, 27–59, hier: 44 mit Anm. 54.

¹⁶ Vgl. Bernd J. Hilberath, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanum. Bd. 2, 69–223, hier: 100.

¹⁷ Vgl. ebd., 178 f.

das Ökumenismusdekret weiter, dass es in den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Elemente der Wahrheit gibt, ja dass jene teilweise etwas haben, was sie mehr ausgebildet haben als wir Katholiken. In der Konsequenz bedeutet dass, dass wir Katholiken von anderen etwas lernen können.

Mit diesem Gedanken geht das Ökumenismusdekret über LG 15 hinaus. Dort klingt es so, als habe die römisch-katholische Kirche alles, und die anderen hätten auch etwas. Das Ökumenismusdekret hingegen erkennt etwa in der Hochachtung der Heiligen Schrift etwas, was die Katholiken von den anderen Christen lernen können (Nr. 21). Weiter führt es in Nr. 4 aus, dass der römisch-katholischen Kirche durch die Spaltung etwas an ihrer Katholizität fehlt. Wenn LG 8 erklärt, dass die Kirche Jesu Christi, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubensbekenntnisses in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist, weil hier alle Heilsgüter vorhanden sind, geht das Ökumenismusdekret über diese Aussage hinaus und betont einen durch die Spaltung der Christenheit bedingten Mangel der römisch-katholischen Kirche. Hier werden also Gedanken formuliert, die nach vorne offen sind.

3 Die Ökumene nach dem Konzil

Mit „Lumen gentium“ und „Unitatis redintegratio“ ist die römisch-katholische Kirche

auf den Zug der ökumenischen Bewegung aufgesprungen, der damals schon über 50 Jahre am Fahren war. Dieser Zug ist nach dem Konzil weitergefahren, er hat Impulse des Konzils aufgenommen, dieses aber in gewissem Sinne auch überholt. Man könnte hier die vielen ökumenischen Texte aufzählen, die selbst Ökumeniker kaum noch überblicken.¹⁸ Dazu gehört insbesondere der Dialog mit dem Lutherischen Weltbund, der bereits 1965 begonnen hat und als dessen vorläufiger Höhepunkt die schon genannte „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zu betrachten ist. Von Anfang an war der junge Theologe Walter Kasper an diesem Dialog beteiligt, den man deshalb als einen Ökumeniker der ersten Stunde bezeichnen kann und der schließlich von 2001 bis 2010 als Kardinal und Präsident des „Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen“ an führender Stelle in der römisch-katholischen Kirche für die Ökumene verantwortlich zeichnete.¹⁹

Auch wenn die ökumenische Entwicklung seit dem 2. Vatikanum und angesichts der Vorgeschichte erstaunlich erscheint, so ist sie doch keine reine Fortschrittsgeschichte. Einige Beispiele sollen dies verdeutlichen. Im Jahre 2000, im letzten Heiligen Jahr, hat die Glaubenskongregation am 6. August die Erklärung „Dominus Iesus“ (DI) verabschiedet, die den meisten nur dadurch noch erinnerlich ist, dass den evangelischen Kirchen darin das Kirche-Sein abgesprochen wird.²⁰ Eigentlich ging es „Dominus Iesus“ um den interreligiösen

¹⁸ Vgl. die eindrucksvolle Sammlung bi- und multilateraler ökumenischer Texte von 1931–2010: *Harding Meyer u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 4 Bände, Paderborn u. a. 21991–2012.*

¹⁹ Kasper selbst gab gegen Ende seiner Amtszeit einen guten Überblick über den Stand des ökumenischen Dialogs aus seiner Sicht: *Walter Kasper, Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn–Leipzig 2011.*

²⁰ Vgl. zentrale Abschnitte in DH 5085–5089.

Dialog und die Spezifizierungen, die der christliche Glaube in diesen einbringen kann. Man hätte damals durchaus einen Text verabschieden können, der mit den anderen christlichen Kirchen abgestimmt gewesen wäre und so die Einheit des christlichen Bekenntnisses zum Ausdruck gebracht hätte. Damit wäre der Text zu einer Sternstunde der Ökumene geworden. Es gibt Passagen in der Erklärung, die ökumenisch durchaus vermittelbar sind, die aber kaum noch jemand kennt. Dafür sorgen die Nummern 16 und 17 als Paukenschlag, weil dort den reformatorischen Kirchen das Kirche-Sein abgesprochen wird.²¹ Die Begründung dafür ist, dass für das Kirche-Sein die apostolische Sukzession im Bischofsamt das Kriterium darstellt; in der Konsequenz gibt es dort, wo dieses fehlt, auch keine gültige Eucharistiefeier und keine Kirche. Als Begründung führt „Dominus Iesus“ UR 22 an, wo von einem „defectus sacramenti ordinis“ die Rede ist. „Dominus Iesus“ interpretiert diesen Text im Sinne eines Fehlens und betont, dass es bei den protestantischen Konfessionen kein Ordinationssakrament gebe. Die ökumenische Bewegung ist aber mittlerweile zu einem wirklichen Konsens in dieser Frage gekommen, sodass man nicht von einem „Fehlen“ spricht, sondern von „Mängeln“ an der Ordination. Darauf ist zurückzukommen.

Auf einen groben Klotz kommt ein grober Keil: Der Rat der Evangelischen

Kirche in Deutschland hat 2001 mit der von der Kammer für Theologie erarbeiteten Schrift „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ auf „Dominus Iesus“ reagiert.²² Hier heißt es apodiktisch: „In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, dass die Notwendigkeit und Gestalt des ‚Petrusamtes‘ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechtes in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muss.“²³

2005 brachte der damalige Ratsvorsitzende der EKD Bischof Wolfgang Huber anlässlich des Besuchs von Papst Benedikt XVI. beim Weltjugendtag in Köln das Stichwort „Ökumene der Profile“ in die Debatte.²⁴ Die evangelische Seite scheint sich damit, zumindest in Deutschland und auf kirchenleitender Ebene, gegenüber der römisch-katholischen Kirche abgegrenzt zu haben. Man konnte auch den Eindruck gewinnen, dass die ohne viel Fingerspitzengefühl für den ökumenischen Partner betriebene Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 mehr der eigenen Profilschärfung als der Verständigung diene. Immerhin scheint die Situation durch das von der Dialogkommission zwischen Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Einheitsrat erarbeitete Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“

²¹ Vgl. DH 5088.

²² Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (EKD-Texte 69) = <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44637.html> [Abruf: 24.09.2015].

²³ Ebd., Nr. 2.3. Freilich sollte man nicht vergessen, dass in derselben Nr. die Tür zu weiteren Gesprächen nicht zugeschlagen wird.

²⁴ Vgl. Ansprache des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, bei der Begegnung mit Papst Benedikt XVI. in Köln (19. August 2005) = https://www.ekd.de/presse/pm147_2005_rv_ansprache_papst.html [Abruf: 24.09.2015].

aus dem Jahre 2013²⁵ entschärft. Auch der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, in dem nicht nur lutherische, sondern auch reformierte Theologen mitarbeiten, hat im Hinblick auf 2017 „Ökumenische Perspektiven“ vorgelegt.²⁶ Nicht vergessen werden dürfen in diesem Zusammenhang die 2001 in Straßburg unterzeichnete „Charta oecumenica“ des Rates der katholischen Europäischen Bischofskonferenzen und der Konferenz Europäischer Kirchen, in der sich die unterzeichneten Kirchen verpflichten, alles gemeinsam zu tun, wofür es keinen strikten Grund gibt, getrennt zu handeln,²⁷ auch wenn es an der Umsetzung hapert. Auf die positive Seite gehören auch die Ökumenischen Kirchentage 2003 in Berlin und 2010 in München und nicht zuletzt die gegenseitige Anerkennung der Taufe durch die meisten der in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland vertretenen Kirchen im Jahre 2007, die auf eine Initiative des Päpstlichen Einheitsrates zurückging.²⁸

Im selben Jahr jedoch hat die Glau-benskongregation den Konflikt wieder verschärft, indem sie LG 8 gleichsam zurückgenommen hat. Ich möchte nicht nochmals auf die Frage des „subsistit in“ eingehen,²⁹ sondern auf die Frage des „defectus sacramenti ordinis“ (UR 22). Wie ist diese Aussage des Ökumenismusdekrets zu verstehen? Wird damit wirklich den evangelischen Kirchen das Kirche-Sein abgesprochen? Ich greife zur Beantwortung dieser Frage auf anderweitig bereits vorgestellte Überlegungen zurück, die sich auf eine in italienischer Sprache abgefasste und deshalb im deutschen Sprachraum weitgehend unbeachtet gebliebene Dissertation stützen.³⁰

In einer ersten Fassung dieser Textpassage wurde gesagt, dass hauptsächlich wegen eines „defectus sacramenti ordinis“ die reformatorischen kirchlichen Gemeinschaften die volle Wirklichkeit („plenam realitatem“) der Eucharistie nicht bewahrt hätten. In der endgültigen Fassung wurde freilich vorsichtiger formuliert. Da wird

²⁵ Vgl. *Lutherischer Weltbund / Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017, Leipzig-Paderborn 2013 = http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_ge.pdf [Abruf: 24.09.2015].

²⁶ Vgl. *Dorothea Sattler / Volker Leppin* (Hg.), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven* (Dialog der Kirchen 16), Freiburg i. Br.–Göttingen 2014.

²⁷ Vgl. *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa = http://www.ceceurope.org/fileadmin/filer/cec/CEC_Documents/ChartaOecumenica-DE.pdf [Abruf: 24.09.2014].

²⁸ Vgl. den am 29. April 2007 im Magdeburger Dom unterzeichneten Text: https://www.ekd.de/presse/pm86_2007_wechselseitige_taufanerkennung.html [Abruf: 25.09.2014].

²⁹ Vgl. *Peter Walter*, Kontinuität oder Diskontinuität (s. Anm. 2), 24–27.

³⁰ Vgl. *Pierluigi Cipriani*, *Defectus Ordinis*. La sacramentalità dell'ordine nelle chiese della riforma (Facoltà Teologica dell'Italia meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino – Napoli. Tesi di dottorato in teologia. Estratti 12), Napoli 2001 (Teildruck). Ich habe die Ergebnisse der gesamten Dissertation bekannt zu machen versucht: *Peter Walter*, „Sacramenti Ordinis defectus“ (UR 22,3). Die Aussage des II. Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs. Zum Ergebnis der Studie von Pierluigi Cipriani, in: *Dorothea Sattler / Gunther Wenz* (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. III. Verständigungen und Differenzen (Dialog der Kirchen 14), Freiburg i. Br.–Göttingen 2008, 86–101.

nicht mehr behauptet, sondern vermutet: „Wir haben die Auffassung („credamus“), dass sie [d.i. die evangelischen Gemeinschaften] wegen des ‚sacramenti ordinis defectus‘ die ursprüngliche und volle Substanz des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben.“³¹ Man formuliert vorsichtiger, weil man den evangelischen Kirchen nicht einfach absprechen kann, dass in ihrer Eucharistiefeier Christus gegenwärtig ist.

In der letzten Woche vor ihrer Verabschiedung sind sowohl in die Kirchenkonstitution als auch in das Ökumenismuskonkordat Passagen eingeführt worden, die von einer „superior auctoritas“ eingebracht wurden. Gemeint ist Papst Paul VI., der am Konzil vorbei einzelne Formulierungen geändert hat, um die ultrakonservativen Konzilsväter mit ins Boot zu holen, was ihm letztlich auch gelang. Bis auf einige wenige haben am Ende alle zugestimmt, aber diese Zustimmung war um einen hohen Preis erkaufte, den Eingriff des Papstes in die Freiheit des Konzils. Deshalb wird in der Konzilsgeschichtsbeschreibung diese Woche als „settimana nera“ (schwarze Woche) bezeichnet. Konzilsväter wie der Mainzer Bischof Hermann Volk haben sehr empfindlich auf diesen Eingriff des Papstes in ihre Rechte reagiert.³² Auch die Passage vom „defectus sacramenti ordinis“ wurde in dieser Phase verändert, sie wurde allerdings nicht verschärft, sondern vorsichtiger formuliert.

Nun kann man das Ökumenismuskonkordat nur im Zusammenhang der Kir-

chenkonstitution lesen. Dort heißt es in LG 21, die Bischofsweihe sei die „Fülle des Weihesakramentes“. Damit wird ein jahrhundertelanger innertheologischer und innerkanonistischer Prozess zu seinem vorläufigen Ende gebracht. Denn im hohen Mittelalter galt die Bischofsweihe nicht als Sakrament, sondern nur als jurisdiktionelle Freisetzung jener Vollmachten, die jeder Priester aufgrund seiner sakramentalen Weihe bereits hat. Deshalb war es möglich, dass Priester Priester weihen. Es brauchte dafür lediglich eine päpstliche Erlaubnis, also eine jurisdiktionelle Vollmacht. Erst nach der Reformation – die Reformatoren machten ja genau von dieser Möglichkeit Gebrauch und ordinierten – taucht bei Kardinal Bellarmin die Überlegung auf: Wir hätten kein Argument gegen die Evangelischen, wenn die Bischofsweihe kein Sakrament wäre.³³ Aber es braucht bis zur Verabschiedung von „Lumen gentium“ 1964, bis sich das in einem lehramtlichen Dokument niederschlägt.

Kann man von dieser Perspektive her den „defectus sacramenti ordinis“ nicht so verstehen, dass auf evangelischer Seite zwar nicht die Ordination fehlt, aber an der Ordination etwas mangelt, weil das Bischofsamt hier eine andere Ausprägung hat als auf katholischer und orthodoxer Seite? Im jüngeren ökumenischen Dialog hat sich immer mehr diese Auffassung herausgebildet. Eine wesentliche Vorleistung dafür stammt von Pius XII., der 1947 die bis dato vertretene katholische Weihetheologie im wahrsten Sinn des Wortes reformiert, d.h.

³¹ UR 22 (Übersetzung P. W.).

³² Vgl. dazu Peter Walter, Bischof Hermann Volk und sein Einsatz für die Ökumene vor und auf dem 2. Vatikanischen Konzil, in: Joachim Schmiedl (Hg.), Der Tiber fließt in den Rhein. Das Zweite Vatikanische Konzil in den mittelhessischen Bistümern (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 137), Mainz 2015, 197–219.

³³ Vgl. Peter Walter, Kontinuität oder Diskontinuität (s. Anm. 2), 22 mit weiterer Literatur.

in den ursprünglichen Zustand zurückversetzt, und Handauflegung mit Gebet als den für die Ordination wesentlichen Ritus festgelegt hat.³⁴ Alle evangelischen Kirchen haben diesen altkirchlichen Brauch beibehalten: Durch Handauflegung und Gebet einer kirchenleitenden Person wird hier jemand ins Amt eingeführt. Das lässt die Behauptung, hier gäbe es keine gültige Ordination, nicht zu. Vielmehr müsste man sagen: Es gibt aufgrund der nichtbischöflichen Verfasstheit mancher Kirchen einen „defectus“, auf keinen Fall einen „defectus ordinis“, eher einen „defectus communio-nis“ oder vielleicht „apostolicitatis“. Damit zeigt sich, dass es im ökumenischen Verhältnis auch hier keine grundlegende Divergenz, sondern eine deutliche Konvergenz gibt, auch wenn nicht alles einfach identisch ist. Die nachkonziliare ökumenische Theologie hat Brücken gebaut, über die man natürlich erst einmal gehen muss.

4 Gegenwärtige Perspektiven

Papst Franziskus hat bei seiner Ansprache am 30. November 2014 in der St. Georgs-Kirche in Istanbul, wo er an der Festfeier des Gründungsapostels Andreas teilnahm, an die Verabschiedung des Ökumenismusdekrets vor 50 Jahren erinnert und dieses als Meilenstein gewürdigt. Dem Ort und dem Anlass entsprechend ging er ausschließlich auf das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den orthodoxen Kirchen ein und forderte diese auf, ihren spirituellen, theologischen und ekklesiologischen Reichtum einzubringen. Was er daraus schließt, gilt ohne weiteres auch

für den Dialog mit den reformatorischen Kirchen. Die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft bedeutet für ihn weder, „einander zu unterwerfen noch einzuverleiben, sondern vielmehr alle Gaben anzunehmen, die Gott jedem gegeben hat, um in der ganzen Welt das große Geheimnis der vom Herrn Jesus Christus durch den Heiligen Geist gewirkten Erlösung kund zu tun. Jedem von euch möchte ich versichern, dass die katholische Kirche, um das ersehnte Ziel der vollen Einheit zu erreichen, nicht beabsichtigt, irgendeine Forderung aufzuerlegen als die, den gemeinsamen Glauben zu bekennen, und dass wir bereit sind, im Licht der Lehre der Schrift und der Erfahrung des ersten Jahrtausends gemeinsam die Bedingungen zu suchen, um mit diesen die notwendige Einheit der Kirche unter den gegenwärtigen Umständen zu gewährleisten: Das Einzige, was die katholische Kirche wünscht und ich als Bischof von Rom, ‚der Kirche, die den Vorsitz in der Liebe führt‘, anstrebe, ist die Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen.“³⁵

In seiner Predigt in der katholischen Heilig-Geist-Kathedrale in Istanbul am Vortag, 29. November 2014, hat er das oft überraschende Wirken des Heiligen Geistes herausgestellt, das Einheit in Verschiedenheit ermöglicht:

„Es ist wahr: Der Heilige Geist *erweckt die verschiedenen Charismen* in der Kirche; auf den ersten Blick scheint das Unordnung zu schaffen, in Wirklichkeit stellt es aber unter seiner Führung einen gewaltigen Reichtum dar, denn der Heilige Geist ist der Geist der Einheit, die nicht etwa Einheitlichkeit bedeutet. Nur

³⁴ Vgl. ebd., 20–22.

³⁵ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141130_divina-liturgia-turchia.html [Abruf: 01.12.2014].

der Heilige Geist kann die *Verschiedenheit*, die Vielfalt hervorrufen und zugleich die *Einheit* bewirken. Wenn wir es sind, die die Verschiedenheit erzeugen wollen und uns dabei in unseren Partikularismen und Exklusivismen verschließen, schaffen wir Spaltung; und wenn wir es sind, die nach unseren menschlichen Plänen die Einheit herstellen wollen, führen wir schließlich Uniformität und Vereinheitlichung herbei. Wenn wir uns dagegen vom Heiligen Geist leiten lassen, geraten Reichtum, Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit niemals in Konflikt, denn er drängt uns, die Vielfalt in der Gemeinschaft der Kirche zu leben. [...] Es handelt sich um eine Perspektive der Hoffnung, die aber zugleich mühevoll ist, insofern in uns ständig die Versuchung vorhanden ist, dem Heiligen Geist Widerstand zu leisten, denn er bringt die Kirche in Verwirrung, rüttelt sie auf, setzt sie in Bewegung und drängt sie, voranzugehen. Und es ist immer einfacher und bequemer, sich in den eigenen statischen und unbeweglichen Positionen auszustrecken. Tatsächlich erweist sich die Kirche in dem Maß treu gegenüber dem Heiligen Geist, in dem sie nicht den Anspruch erhebt, ihn zu regeln und zu zähmen. Und die Kirche erweist sich auch treu gegenüber dem Heiligen Geist, wenn sie die Versuchung beiseiteschiebt, Nabelschau zu betreiben. Und wir Christen werden echte missionarische Jünger, die fähig sind, die Gewissen anzusprechen, wenn wir eine Verteidigungshaltung ablegen, um uns vom Geist führen zu lassen. Er ist Frische, Fantasie, Neuheit.³⁶

Es bleibt zu hoffen, dass diese Aussagen nicht nur für den ökumenischen Dialog mit den orthodoxen, sondern auch mit den reformatorischen Kirchen fruchtbar werden – und dass diese Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes auch in der eigenen Kirche erfahrbar wird.

Der Autor: Peter Walter, geb. 1950 in Bingen am Rhein, Studium der Philosophie und der Theologie in Mainz und Rom, 1980 Promotion zum Dr. theol. in Rom, 1989 Habilitation in Tübingen, 1990–2015 Univ.-Professor für Dogmatik und Direktor des Arbeitsbereichs Quellenkunde der Theologie des Mittelalters (Raimundus-Lullus-Institut) an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., seit 1991 Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, seit 2001 Berater der Kommission für Glaubensfragen der Deutschen Bischofskonferenz, 2002–2015 Vertreter der römisch-katholischen Theologie in der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, seit 2004 Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Publikationen: *Syngrammata. Gesammelte Schriften zur Systematischen Theologie*, hg. von Thomas Dietrich / Michael Quisinsky / Ulli Roth / Tobias Speck, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015; *Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Theologie und Kirche am Mittelrhein*, hg. von Claus Arnold, Würzburg 2015; *Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform*, hg. von Günther Wassilowsky, Münster 2015.

³⁶ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141129_omelia-turchia.html [Abruf: 03.12.2014].

Gerold Lehner

Problemanzeige mit Hoffnungspotenzial

„50 Jahre Ökumenismus-Dekret ... und (k)ein bisschen weiter?“¹

1 Von der Ambivalenz der ökumenischen Bilanz

Die Titelformulierung dieses Aufsatzes benennt einesteils einen Fixpunkt (nämlich das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen Jubiläum) und fragt andernteils nach einer Einschätzung der Gegenwart unter dem Aspekt des „Weiter-Seins“, d. h., sie bringt eine Zielvorstellung ins Spiel: Wo stehen wir auf dem Weg, der uns wohin führen soll?

Ich möchte den Schweizer reformierten Theologen Lukas Vischer (1926–2008) zu Wort kommen lassen. Er ist damals vom Ökumenischen Rat der Kirchen als Beobachter entsandt worden und hat das Konzil aus nächster Nähe miterlebt. Immer wieder hat er sich dazu geäußert, zuletzt zwei Jahre vor seinem Tod in dem von Peter Hünemann herausgegebenen Sammelband „Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute“. Seine Bilanz fasst er in zwei spannungsvollen Wahrnehmungen zusammen:

„In den vergangenen Jahrzehnten hat eine in vieler Hinsicht spektakuläre Annäherung der Kirchen stattgefunden. [...] Eine Gemeinschaft ist entstanden, die weit über das hinausgeht, was zur Zeit des Konzils erwartet werden konnte.“ Und:

„Die Gemeinschaft, die spontan und unwiderstehlich entstanden ist, vermag nicht wirklich Gestalt anzunehmen. Sie stösst an Grenzen. Es ist eines, die Mauern zu durchbrechen und einander zu begegnen, etwas anderes, die Gemeinschaft so zu leben, dass der gemeinsame Grund sichtbar gemacht und bezeugt werden kann.“²

Es ist genau diese Spannung, die heute durchgehend empfunden wird. Beide Pole können je für sich zur Geltung gebracht werden. Dann resultiert daraus entweder Freude und Dankbarkeit, oder aber Enttäuschung und Resignation. Es wäre ein Leichtes, jetzt sowohl die Meilensteine der Ökumene aufzuzählen, als auch ihre Erschöpfungszustände zu schildern. Beides ist vielfach getan worden.

Zwei Punkte sollen hier benannt werden, die mir für eine Weiterarbeit wichtig zu sein scheinen und diese an einer kritischen Lektüre von „Unitatis redintegratio“ (UR) deutlich machen.

2 Die theologische Qualifikation der Reformation

Es ist eine Signatur des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass es sich durchgehend von der Begegnung her versteht, vom Dia-

¹ Für die Veröffentlichung überarbeiteter Vortrag bei dem Studientag „50 Jahre Ökumenismus-Dekret – und (k)ein bisschen weiter?“, der am 4. November 2014 von der Ökumenischen Kommission der Diözese Linz und der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz veranstaltet wurde.

² Lukas Vischer, 40 Jahre nach Konzilsende – Ökumenische Anfragen an *Unitatis redintegratio*, in: Peter Hünemann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 417.418.

log und nicht von der Abgrenzung. Ausdruck dessen ist die positive Anknüpfung an die Fragen der Zeit, die Würdigung des jeweiligen Gegenübers. Das kommt auch und besonders im Dekret über den Ökumenismus zum Tragen – und ist als neuer Ton der Begegnung immer dankbar anerkannt worden.

Aber natürlich kommt auch UR nicht darum herum, auf die Tatsache der Trennung einzugehen und diese zu beschreiben. Und so heißt es in Bezug auf die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der Reformation:

„Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die in der schweren Krise, die im Abendland schon vom Ende des Mittelalters ihren Ausgang genommen hat, oder auch in späterer Zeit vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennt wurden, sind mit der katholischen Kirche durch das Band besonderer Verwandtschaft verbunden, da ja das christliche Volk in den Jahrhunderten der Vergangenheit so lange Zeit sein Leben in kirchlicher Gemeinschaft geführt hat.“ (UR 19)

Erstens fällt auf, dass die Krise des Spätmittelalters erwähnt, jedoch neutral gefasst wird; sie wird nicht explizit als Krise der Kirche gewertet. Der Begriff der Reformation wird vermieden.

Sodann, die Trennung wird passivisch formuliert: „die getrennt wurden“ (*separate sunt*). Eine Schuldzuweisung wird auf diese Weise vermieden. Das ist an dieser Stelle sicher positiv gemeint, aber letztlich der Sache nicht dienlich. Denn auf Dauer kann die Frage nach den Gründen für die Krisen und Trennungen und ihre theologische Bewertung nicht unterbleiben, wenn man die Kirchen nicht als gänzlich

abstrakte (und damit doketische) Größen auffassen will.

Meiner Meinung nach krankt die Diskussion an dieser Stelle oft daran, dass sie einerseits theologisch geführt wird, andererseits aber dennoch die empirisch vorfindliche Kirche vor Augen hat. Gerade die empirisch vorfindlichen Kirchen sind aber nicht nur immer wieder in schwere Krisen geraten, sondern haben, als Kirchen(!) Schuld auf sich geladen und ihr Kirchesein, ihre Berufung schwer geschädigt.

Diese Dimension aus der ekklesiologischen Reflexion auszublenden, sie nicht mit zu bedenken, halte ich für fatal. Es erscheint mir nicht legitim, Schuld, Verfehlungen und Versagen immer nur konkreten, individuellen Personen in der Kirche zuzuweisen, die Kirche als theologische Größe jedoch als davon unberührt zu sehen.

Die Anerkennung des Versagens der Kirche würde zu jener Demut führen, die erkennen ließe, dass die Entstehung anderer Kirchen so manches Mal eine komplementäre Antwort auf ekklesiale Defizite der existierenden Kirche war. Die theologische Reflexion der Kirchengeschichte erscheint mir (bei allen damit verbundenen Schwierigkeiten) ein unbedingtes Desiderat.

Papst Johannes Paul II. hat diese Frage, die sich gerade in Bezug auf die Spaltungen der Christenheit mit Dringlichkeit stellt, in die Enzyklika „*Ut unum sint*“ aufgenommen. Allerdings zeigen seine Formulierungen, dass er in Bezug auf Irrtum, Schuld und Versagen zwischen der Kirche und den einzelnen Gliedern der Kirche differenziert. Die Glieder können irren und sind untreu gewesen, aber die Kirche als solche ist darin dennoch bewahrt geblieben.³

³ Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*, § 11.

Diese Formulierungen sind schillernd, denn sie erlauben es, eine Differenzierung vorzunehmen, die zwar einleuchtend erscheint, aber problematisch ist.

Jürgen Werbick hat das sehr klar erkannt, wenn er schreibt: „Im ökumenischen Gespräch erscheint jedenfalls die mehr oder weniger exklusive Inanspruchnahme der Heiligkeit als unterscheidendes Merkmal der wahren Kirche leicht als Selbstprivilegierung, mit der man die konkret erfahrbare – und in den Metaphern der ehelichen Untreue bis ins späte Mittelalter ja prägnant ausgesprochene – Zwiespältigkeit der heilig-sündigen Kirche zu marginalisieren versucht.“⁴

Es ist diese Zwiespältigkeit, die auch das berühmte Schuldbekenntnis Johannes Pauls II. am 12. März 2000 kennzeichnet. Auch hier sind es die „Glieder“, die „Christen“, die „Gläubigen“, deren Schuld bekannt wird. Nirgendwo aber bekennt die Kirche als solche ihre Verfehlung und ihre Schuld. So hinterlässt dieses Schuldbekenntnis, trotz aller Anerkennung, doch ein ambivalentes Gefühl.⁵

Darum hat Eberhard Jüngel an dieser Stelle Einspruch erhoben: „Die Unterscheidung zwischen der unbefleckten Heiligkeit der Mutter Kirche und der Sünde ihrer fehlbaren Glieder verfehlt nun allerdings völlig, was Luther mit der Behauptung zur Geltung brachte, daß es keine größere Sünderin gibt, als die christliche Kirche.“⁶

Diese Frage, und das sollte man nicht unterschätzen, ist in der Ökumene eine Kernfrage. Denn jenseits aller Fragen

theologischer Übereinstimmung in den Bereichen von Eucharistie und Amtstheologie liegt hier ein Stolperstein, der imstande ist, jede Bemühung um Einheit massiv zu behindern. Denn wenn die eine Kirche als Kirche zwar in ihren Gliedern sündigen kann, aber selbst (gleichsam als Sakrament) unverseht erhalten bleibt, dann kann die Schuld an einer Trennung immer nur bei jenen liegen, welche die Heiligkeit der Kirche trotz der Unheiligkeit ihrer Glieder nicht zu sehen imstande waren. Damit aber liegt die Schuld für eine Spaltung immer bei denen, die „seperatae sunt“.

Das Jahr 2017 wird zeigen, ob diese gleichsam unterirdische Irritation behoben werden kann, und wir dadurch ökumenisch eine ganz neue Freiheit im Umgang miteinander geschenkt bekommen, oder ob sie überspielt bzw. verdrängt wird, so dass wir zwar in irgendeiner Form miteinander gedenken können, aber das tiefer liegende Problem ungelöst lassen.

Genau auf diese Irritation verweisen ja auch die anfänglichen Auseinandersetzungen um die Begrifflichkeit für das Jahr 2017. Ist es ein Jubiläum, eine Jubelfeier, oder ist es der Anlass für einen Bußakt? Wichtig wäre an dieser Stelle nicht einfach zu einer sprachlich „korrekten“ Formulierung zu kommen, mit der beide Seiten pragmatisch leben können, sondern sich der inhaltlichen Frage zu stellen, deren Klärung uns seit fünfhundert Jahren aufgegeben ist. Bernd Jochen Hilberath hat in seinem Kommentar zu UR trocken

⁴ Jürgen Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. u. a. 1994, 231. Vgl. die gesamte Diskussion der Thematik bei ihm, 223–235.

⁵ Vgl. dazu: „Sündige Selbstbehauptung.“ Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche, in: Herder Korrespondenz 54 (2000), 124–129, sowie Karl-Josef Kuschel, *Erinnern ohne Erneuern?* in: Der Spiegel, Nr. 11 vom 13.3.2000.

⁶ Eberhard Jüngel, *Die Kirche als Sakrament?*, in: *ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 332.

vermerkt: „Bis heute steht eine (offiziell akzeptierte) theologische Bestimmung des Ereignisses Reformation aus.“⁷ Ohne eine solche aber werden wir nicht zur Freiheit des Miteinander gelangen.⁸

3 Die Taufe als (ökumenisches) Grundsakrament

3.1 Die Verwandtschaft – und ihre Näherbestimmung

Als ökumenischer Meilenstein erscheint die positive Charakterisierung der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und ihres Verhältnisses zur katholischen Kirche. Sie sind mit ihr „durch das Band besonderer Verwandtschaft verbunden“ (UR 19).

Dabei fällt auf, dass die deutsche Übersetzung blasser ist als die lateinische Formulierung: „cum Ecclesia catholica peculiari affinitate ac necessitudine iunguntur“.

Die deutsche Wiedergabe lässt jenes „ac necessitudine“ weg, das einerseits die Enge der Verbindung, oder sogar ihre „Unvermeidlichkeit bzw. Notwendigkeit“ betonen würde. Der Grund dieser Verwandtschaft besteht in der Taufe.

„Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe, wenn es gemäß der Einset-

zung des Herrn recht gespendet und in der gebührenden Geistesverfassung empfangen wird, in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert und wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben nach jenem Wort des Apostels: Ihr seid in der Taufe mit ihm begraben, in ihm auch auferstanden durch den Glauben an das Wirken Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat.“ (Kol 2,12)

Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind.

Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus hinzielt. Daher ist die Taufe auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens hingeordnet, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.“ (UR 22)

„Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe [...] in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert und wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben.“

Dieser Kernsatz ist heute⁹ zwischen den Kirchen, zumal der katholischen und evangelischen, unstrittig.

⁷ In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. III, 178, Anm. 253. Dass an dieser Stelle vieles in Bewegung ist, zeigen etwa die Überlegungen von Otto Hermann Pesch, der imstande ist, an der Heiligkeit der Kirche festzuhalten und gerade deshalb auch von der sündigen Kirche zu sprechen. Eine sündige Kirche, die imstande ist, durch ihre Schuld Wesentliches zu verdunkeln: „Die heilige Gabe der Sakramente konnte zum Beispiel bis zur Unkenntnis entstellt werden, wie etwa im Jahrhundert vor der Reformation – das bestreitet heute kein katholischer Kirchenhistoriker.“ *Otto Hermann Pesch*, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. Bd. 2, Ostfildern 2010, 118 f.

⁸ Dass eine solche aber möglich erscheint, zeigt der substanzielle Text des Ökumenischen Arbeitskreises: *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven*. Für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen herausgegeben von *Dorothea Sattler* und *Volker Leppin*, Freiburg i. Br.–Göttingen 2014.

⁹ Die Frage der Gültigkeit der Taufe über die Grenzen der Kirche hinweg hat ihren Ursprung im „Ketzerauftreit“ des dritten Jahrhunderts. Sie wurde von der lateinischen Kirche geübt und

Von hier ausgehend, hat es in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum weiterführende Schritte in Bezug auf die Taufe und ihre Anerkennung gegeben.¹⁰ Hinzuweisen ist auf das vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen herausgegebene ökumenische Direktorium, die Konvergenzerklärung von Lima im Jahre 1982, und schließlich auf die Unterzeichnung der wechselseitigen Taufanerkennung, die am 29. April 2007 die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Dom zu Magdeburg vorgenommen haben.

3.2 Taufe und Ekklesiologie

Die Grundfrage, die sich stellt, ist jene nach dem Stellenwert der Taufe für die Ekklesiologie und deshalb in Folge auch für die Ökumene. Hier scheint eine Spannung zu liegen, die produktiv weiterführen könnte.

Der Grundsatz: „Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe [...] in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert und wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben“ bedeutet ja nichts anderes, als dass die Taufe durch die Anteilhabe an Christus auch die Eingliederung in den Leib Christi bewirkt. Durch die Taufe Christ zu werden, also Christus zugehörig zu sein, bewirkt zugleich „Ekklesiogenese“, d.h. Teil der Kirche Jesu Christi zu werden.

Das sieht auch UR so: „Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der

Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind.“ (Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigens, inter omnes qui per illum regenerati sunt.) Das Band der sakramentalen Einheit ist ebensowenig wie die regeneratio, die *παλιγγενεσία*, die Wiedergeburt, menschliches Werk, sondern göttliches Handeln, göttliche Stiftung. Sie ist, um es einmal sehr deutlich zu sagen, ein „ontologisches“ Geschehen. Die Taufe bedeutet nicht nur etwas, sie „ist“ etwas.

Jetzt aber geht UR einen Schritt weiter, und dieser Schritt führt in eine Spannung hinein, die Fragen aufwirft.

„Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.“ (UR 22)

„Attamen baptismus per se dumtaxat initium et exordium est“ –, das ist die deutliche Einschränkung bzw. Ortsbestimmung der Taufe. Man wird von einer Einschränkung sprechen können, denn das Adverb *dumtaxat* meint eben: „nicht mehr als“, „nur“, „lediglich“. Die Taufe ist nur Beginn und Ausgangspunkt bzw. „Vorwort“.

Richtig ist, dass die Taufe einen Beginn markiert. Dass sie, syntaktisch gesprochen,

von Augustinus theologisch begründet. An dieser Einstellung wurde grundsätzlich auch im Zuge der Entstehung der reformatorischen Kirchen festgehalten. Zwar hat die katholische Kirche bei Übertritten oft die Taufe wiederholt, aber doch zumindest mit der (theoretischen) Einschränkung, dass eine solche Taufe „sub conditione“ erfolge, falls die ursprüngliche Taufe nicht „rite“ vollzogen worden sei. Vgl. Edmund Schlinck, Die Lehre von der Taufe, in: Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes. Bd. V, Kassel 1970, 803–806.

¹⁰ Vgl. Friederike Nüssel / Dorothea Sattler, Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 73 f.

einen „Doppelpunkt“ meint. Sie lebt in dem, was im Anschluss an die paulinische Theologie klassisch als das dem christlichen Leben inhärente Strukturprinzip von Indikativ und Imperativ bezeichnet wird. Das neue Sein setzt aus sich heraus ein neues Verhalten, eine neue Möglichkeit des Lebens und Handelns. Was geschenkt wird, soll zur Wirkung kommen, entfaltet werden, muss bewährt werden.

Es gilt, was Paulus in 2 Kor 5,17 so formuliert: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“

Nun aber gilt es zu differenzieren, und hier frage ich, ob die Akzentsetzung, die UR vornimmt, in dieser Form berechtigt ist.

Um meinen Punkt klar zu machen, führe ich ein Wort aus dem Epheserbrief an:

„So ermahne ich euch nun, ich, der Gefangene in dem Herrn, dass ihr eurer Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld.

Ertragt einer den anderen in Liebe und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens:

ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung;

ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.“ (Eph 4,1–6)

Was der Verfasser des Epheserbriefes hier betont, ist das Zusammenspiel von Indikativ (sein) und Imperativ (sollen). Aus der Berufung soll das angemessene Verhalten folgen. Die Forderung nach Einheit gründet darin, dass diese Einheit bereits im Sein verankert ist. Sie ist bereits gestiftet und soll gerade deshalb realisiert werden. Das Sein wird in der Existenz verwirklicht. Und dieses Sein wird nun noch einmal beinahe hymnisch entfaltet und im Begriff der Einheit zugleich konzentriert.

Es gilt also, was Paulus in 1 Kor 12,13 festhält: „Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt.“

Daraus folgt, dass der Taufe eine grundlegende Bedeutung zukommt, die nicht „überholt“, sondern bestenfalls „eingeholt“ werden kann. In der Taufe ist grundgelegt, was sich entfalten soll, aber sie ist in ihrer soteriologischen und in ihrer ekklesiologischen Dimension nicht ergänzungs-, sondern realisierungsbedürftig. D.h., das grundlegende Sakrament der Einheit ist die Taufe und nicht die Eucharistie.

Und so wäre festzuhalten: Wenn die Taufe von Gott her die Einheit stiftet, wenn die Menschen durch die Taufe zu Gliedern des einen Leibes Christi werden, dann steht diese gottgewirkte Einheit fundamental am Anfang und kann eigentlich nicht außer Kraft gesetzt werden. Denn ein Außerkraftsetzen der Einheit würde eine Negation des Handelns Gottes bedeuten.

Die Einwände in Bezug auf eine solche Aussage ergeben sich gleichsam von selbst: gibt es nicht doch Haltungen und Handlungen, die so gravierend sind, dass sie diese Einheit zu zerbrechen, oder doch zu beeinträchtigen imstande sind?

Der Einwand ist berechtigt, aber ich möchte die Fragerichtung im ökumenischen Kontext umkehren: Wenn die Einheit in der Taufe gegeben und verbunden ist:

- mit dem Bekenntnis zu dem dreieinen Gott, wie es Nizäa und Chalzedon festgeschrieben haben,
- wenn dieses Bekenntnis aus der gemeinsamen Heiligen Schrift erwächst,
- wenn man denn auch in dem reformatorischen Fundamentalartikel der Rechtfertigung in der gemeinsamen Erklärung eine Übereinstimmung formuliert hat,

– wenn man auch in der Abendmahlslehre eine sehr weitgehende Übereinstimmung erzielt hat (ja, diese eigentlich immer existiert hat!),

dann erhebt sich unübersehbar die Frage, was nun an verbleibenden Differenzen und Unterschieden von derartiger Bedeutung sein kann, dass es die durch die Taufe gestiftete Einheit so einzuschränken vermöchte, dass weder eine Anerkennung der reformatorischen Kirchen als Kirchen, noch eine Teilnahme an der Eucharistiefeyer möglich ist.

Die schon angedeutete Ambivalenz von UR 22 gegenüber der Taufe kommt auch sprachlich zum Ausdruck: „acquirendam tendit plenitudinem vitae in Christo“ (sie strebt nach der zu erlangenden Fülle des Lebens in Christus) deutet auf den Beginn und das fortwährende Bemühen um die Realisierung der Taufe. Dann aber wird mit dem folgenden, dreimaligen „integram“ betont, dass sie auf das „vollständige Bekenntnis des Glaubens“, auf die „völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung“ und die „vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“ hingeeordnet ist.

Eine solche Sprache mag im Bereich der Paränese ihre Berechtigung haben. Wenn mit ihr aber eine konfessionelle Distanz betont wird, welche die Bedeutung der Taufe (doch wohl contra intentionem!) de facto mindert bzw. herabspielt, dann ist es nötig, Einspruch zu erheben. Und man wird fragen müssen: Stimmt die hier vorgenommene Gewichtung, stimmt die hier vorgenommene Weichenstellung?

4 Kritik von der Wirkungsgeschichte her

Ich weise deshalb auf die im zweiten Vatikanum vorgenommene Weichenstellung

hin, weil diese Linie wirkungsgeschichtlich bedeutsam geworden ist. Schon 2000 unter Johannes Paul II. wird in der Erklärung „Dominus Iesus“ der Kongregation für die Glaubenslehre (Präfekt ist Kard. Joseph Ratzinger, der nachmalige Papst Benedikt XVI.) genau diese Differenzierung aufgegriffen und festgeschrieben. Hier kommt nun die schon UR inhärente Spannung voll zum Tragen.

„Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.“ (DJ 17) Daraus wird abgeleitet:

„Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche.“ (DJ 17)

Was hier noch schärfer als in UR zutage tritt, ist die Tatsache, dass die Ekklesiologie wesentlich stärker vom Episkopat und von der Eucharistie her bestimmt wird als von der Taufe. „Dominus Iesus“ kommt wiederum zu der schillernden und fragwürdigen Feststellung, was den Status der in diesen Gemeinschaften Getauften betrifft: Sie sind zwar in Christus eingegliedert, stehen aber nur in einer gewissen und nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche.

Hier möchte ich zu bedenken geben: Wenn die Taufe die Eingliederung in Christus bedeutet, wenn die Taufe in den Leib Christi hinein erfolgt, wenn dieser Leib Christi nichts anderes ist als seine Kirche, dann würde eine solche Argumentation bedeuten, dass es innerhalb des Leibes

Christi eine gestufte Zugehörigkeit gäbe. Aber wie soll eine solche Differenzierung mit dem Bild des Leibes zusammengehen? Entweder man ist Teil des Leibes oder man ist es nicht.¹¹ Gerade das ist ja die Pointe der paulinischen Metapher: Die Glieder können einander eben nicht absprechen, zum Leib zu gehören, auch wenn sie anders aussehen und eine andere Funktion haben.

Schwierig an dieser ekklesiologischen Schwerpunktsetzung ist nicht nur die relative Zurückstellung der Taufe und die sich daraus ergebende problematische Auffassung des Leibes Christi, sondern auch die eminente Betonung der Eucharistie als des kirchlichen Zentralsakraments.

Wenn die Eucharistie solcherart ins Zentrum rückt, und zwar samt den mit ihr verbundenen Fragen des Amtes und der theologischen Bestimmung der Eucharistie, dann gewinnt gegenüber der in ihr und durch sie zum Ausdruck kommenden Einheit am Tisch des Herrn, die trennende Differenz das Übergewicht. Die Eucharistie wird, und zwar vor allem durch die Amtsfrage, zur Scheidelinie der Ökumene. Ob das der Intention des Abendmahles entspricht, sei für den Moment dahingestellt. Festhalten möchte ich allerdings, dass die Verschiebung der Gewichte zwischen dem Sakrament der Taufe und dem Sakrament des Abendmahles ein ökumenisches Problem darstellt.

Die Argumentation in DJ macht sichtbar, was latent in UR angelegt ist, nämlich eine Ekklesiologie, die stark von der verfassten Kirche her konzipiert ist. Nur dadurch ist eine „gestufte Ekklesiologie“ möglich, die auf die empirisch vorfindliche Form der römisch-katholischen Kirche hin

ausgerichtet ist und mittels der Methode der Subtraktion die Nähe oder Distanz zu ihr festzulegen vermag.

Erwächst aus einer solcherart gestuften Ekklesiologie ein ökumenisches Konzept, dann kann dieses nur in einer „Rückkehr-Ökumene“ (oder sollte man besser sagen: „Aufstiegs-Ökumene“?) bestehen. Das Problem ist in jedem Fall, dass der qualitative Umschlag, der den Übergang von der kirchlichen Gemeinschaft zur Kirche bezeichnet, erst in der vollen Übereinstimmung mit der katholischen Kirche erreicht wird. Dass man damit in eine Spannung zu der christologischen (und damit eben auch ekklesiologischen) Dimension der Taufe gerät, scheint deutlich. Freilich ist m. E. in der Problemanzeige auch ein ökumenisches Hoffnungspotenzial enthalten, das auszuloten eine der gegenwärtigen Herausforderungen ist.

5 Die Ebene der Bilder

Geschlossen sei mit einem Hinweis auf die Ebene der (leitenden) Bilder. Das zweite Vatikanum scheint (und so wurde es immer wieder wahrgenommen) in Bezug auf die Ökumene ein Denken in konzentrischen Kreisen zu pflegen: In der römisch-katholischen Kirche ist die Kirche in ihrer Fülle realisiert. Je nach Nähe zu dieser Fülle ordnen sich die anderen Kirchen bzw. kirchlichen Gemeinschaften gleichsam in konzentrischen Kreisen um sie.

Zu diesem (impliziten!) Bild steht in Spannung (und zwar von den expliziten Texten her!), dass Christus als der Mittelpunkt, das Zentrum der Kirche bekannt

¹¹ Wenn *Joseph Ratzinger* (Art. Leib Christi, in: LThK VI [1961], 910) formuliert: „der Realvollzug dieser Einheit geschieht in der Eucharistie auf der Basis der Taufe“, dann erscheint auch hier die fragwürdige Differenzierung bzw. Gewichtung.

wird. Da nun klar ist, dass auch die anderen Kirchen Teil des Leibes Christi sind, der Geist in ihnen wirkt, und sie Anteil an den „Heilsgütern“ haben, entsteht zwangsläufig ein anderes Bild, dessen Gestalt in seiner ökumenischen Relevanz (noch) nicht deutlich ist.

Zwei Zitate mögen zeigen, wie hier, ausgehend von „Unitatis redintegratio“, fünfzig Jahre später gedacht und gehofft wird.

Wolfgang Thönissen, Leiter des Johann-Adam-Möhler Institutes für Ökumenik in Paderborn:

„Christus selbst setzt jene Teilhabegemeinschaft frei, die unterschiedliche Gestaltungen kennt, die einander kompatibel sind, sich gegenseitig ein-, aber nicht mehr gegenseitig ausschließen. Man kann diese Gemeinschaft ekklesiologisch betrachtet als auf Komplementarität angelegte Teilhabe an den von Christus ausgehenden Heilsgütern bezeichnen. Es ist ein dynamisches, auf Wachstum angelegtes ekklesiales Strukturgefüge. Von diesem Konzept her gelesen wird die Bedeutung der Taufe als Grundsakrament und Band der Einheit in Christus allererst passibel.“¹²

Michael Bünker, Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich und Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa:

„Die Differenzierung zwischen *communio plena* und *communio non plena* bildet die Konsequenz aus einer quantifizierenden Elementenekklesiologie. Es ist ohne Zweifel bei allen kritischen Rückfragen auch ein Vorteil der Elementenekklesiologie,

dass sie es erlaubt, unterschiedliche Grade der Gemeinschaft zwischen den Kirchen festzustellen und die unfruchtbare Alternative des ‚Alles oder Nichts‘ zu überwinden. Gemeinschaft kann wachsen, wozu es die ökumenischen Dialoge braucht und die Rezeption ihrer Ergebnisse.

Aber die Elementenekklesiologie kann erst dann ihre wachstumsfördernde Wirkung entfalten, wenn außer Streit steht, dass in den unterschiedlichen Kirchen auf je eigene, ‚typische‘ Weise Jesus Christus im Mittelpunkt steht, es sich also um Kirchen im vollen Sinn des Wortes handelt.“¹³

Der Autor: Dr. Gerold Lehner, Jahrgang 1962; Evangelischer Pfarrer in Purkersdorf bei Wien 1993 bis 1997; Leiter des Evangelischen Predigerseminars von 1997 bis 2005; seit 2005 Superintendent der Evangelischen Diözese Oberösterreich; Veröffentlichungen: *Die Angst vor der Religion im öffentlichen Raum. Einige Überlegungen zu einem kontroversen Thema*, in: Michael Bünker/Ernst Hofhansl/Raoul Kneucker (Hg.), *Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas*, Wien 2012, 163–179; *Theologische Reaktionen auf die Provokation des Islam im Mittelalter*, in: *Amt und Gemeinde* 63 (2012/2013), 519–535; *Bauinger Renate/Lehner Gerold (Hg.), Gesichter, Geschichten, Konturen. Zur Vielfalt evangelischen Lebens in Oberösterreich*, Linz 2015 (Eigenverlag des Evangelischen Bildungswerkes Oberösterreich); *Martin Luther und die Juden. Die dunkle Seite der Reformation* (2015).

¹² Wolfgang Thönissen, Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums, Leipzig–Paderborn 2014, 153.

¹³ Michael Bünker, Öffnungen und Grenzen – das Ökumenismusdekret aus evangelischer Sicht, in: ders., *Unruhe des Glaubens. Evangelische Beiträge zu Kirche und Gesellschaft*, Wien 2014, 238.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Höhne, Florian: *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen* (Öffentliche Theologie 31). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015. (140) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-374-04062-9.

♦ Höhne, Florian / van Oorschot, Frederike (Hg.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015. (232) Pb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-374-04043-8.

Florian Höhne, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Systematische Theologie im Bereich Evangelische Theologie der Universität Bamberg, zeichnet für insgesamt drei Veröffentlichungen verantwortlich, die 2015 erschienen sind und *Öffentliche Theologie* zum Thema haben. Seine 2013/14 an der Universität Erlangen-Nürnberg angenommene Dissertation umfasst drei Teile, von denen der erste unter dem Titel *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen* als Band 31 der von Heinrich Bedford-Strohm und Wolfgang Huber herausgegebenen Reihe *Öffentliche Theologie* erschienen ist; der zweite und dritte Teil sind als Band 32 unter dem Titel: *Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche* erschienen. Darüber hinaus hat Höhne zusammen mit Frederike van Oorschot den Sammelband *Grundtexte Öffentliche Theologie* editiert. Der erste Teil zu *Begriffsgeschichte und Grundfragen* sowie die *Grundtexte* sind Gegenstand der vorliegenden Besprechung.¹

Die Begrifflichkeit Öffentliche Theologie hat sich, wenn auch bevorzugt im protestantischen Segment christlicher Theologie, ein Heimatrecht verschafft und zwar in vielen Kontinenten dieser Erde. Die *Grundtexte* des Sammelbands geben davon eindrücklich Zeugnis: Autorinnen und Autoren aus Nord- und Südamerika, aus Europa, Südafrika, Ozeanien und

Asien ringen mit der von der jeweiligen Staatsform sowie von geschichtlichen Verbindungen zur Mehrheitsreligion abhängigen Tendenz, „Religion (zunehmend) als Privatsache an[zu] sehen und Theologie an den Rand [zu drängen].“ (Grundfragen, 43). Dieses (welt-)umfassende und zugleich kontextsensible Theologisieren, das nicht anders als ökumenisch sein kann (vgl. u.a. Grundfragen 113; Texte 137, 221), laboriert allerdings an einem unübersehbaren Defizit: „Eine interkontextuell einheitliche, autoritative und für die Arbeit Öffentlicher Theologie normative Definition *existiert nicht* [...]“ (Grundfragen, 35; Hervorhebung A.T.) Die Herausgabe gut ausgewählter (und ins Deutsche übersetzter!) *Grundtexte* bestätigt dies und adelt zugleich Höhnes Anliegen, *Begriffsgeschichte und Grundfragen* der Öffentlichen Theologie systematisch zu erläutern. Dabei bewährt sich – wohl auch für die Leserin/den Leser und nicht nur für den Rezensenten – die Kombination aus überschaubarer systematischer Bearbeitung (auf ca. 120 Seiten) und der Erschließung von Primärtexten (auf ca. 220 Seiten); wo das eine (mindestens für römisch-katholisch Sozialisierte) zu verdichtet ist, helfen die *Grundtexte* aus, und wo droht, aufgrund kontextspezifischer Detailfragen den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen zu können, orientieren *Begriffsgeschichte und Grundfragen*. Das harmonische Ineinandergreifen beider Bände verdankt sich freilich Florian Höhne, der einmal als Autor und einmal als Mitherausgeber fungierte. Die Auswahl der Text erfolgte nach den Kriterien „*Rezeptionsbreite, Repräsentativität* und das *Recht der Ränder*.“ (Texte, 9) Diese Kriterien, die m.E. erfüllt wurden, machen den Umstand wett, dass nur ein „winzige[r] Ausschnitt aus der weiter wachsenden Fülle von Texten zur Öffentlichen Theologie“ (Texte, 8) erfasst werden konnte.

Begriffsgeschichte und Grundfragen sind in insgesamt sieben Abschnitte untergliedert: auf

¹ Da aus zwei Werken zitiert wird, verwende ich die Abkürzungen „Grundfragen“ und „Texte“.

eine Einleitung (I: 11–13) folgt die Begriffsgeschichte von Öffentlicher Theologie bzw. Public Theology (II: 15–33) – beide Begriffe werden von Höhne synonym verwendet (Grundfragen, 12); eine Entstehungsgeschichte, die etwa zeitgleich in den USA und Deutschland einsetzt, fordert eine „systematische Annäherung“ (III: 35–42), deren Resultat *drei Grundfragen* sind, die „als Prolegomena einer Öffentlichen Theologie“ (Grundfragen, 41) gelten können. Auf die *sozialethische* Grundfrage (IV: 43–75), bei der die Öffentlichkeit der Öffentlichen Theologie „aus der jeweiligen theologischen Tradition heraus begründbar sein“ soll (Grundfragen, 74), folgt die *fundamentaltheologische* (V: 77–99), der es um die „Kommunikabilität“ von Glaubensaussagen geht (Grundfragen, 42). Die *kirchentheoretische* Grundfrage (VI: 101–124) analysiert die „öffentliche[] Rolle der Kirche und ihrer Sozialgestalt“ (Grundfragen, 101), bevor der Autor im Schlussteil (VII: 125–126) komprimierend zusammenfasst, was am Ende der Teile IV bis VI jeweils als „Ertragssicherung“ festgehalten wurde.

Zuerst führt die *Begriffsgeschichte* (II) die Leserin/den Leser in die 1960er- und 1970er-Jahre der USA. Das vom Soziologen Robert N. Bellah 1967 (wieder) aufgenommene Konzept einer *civil religion* war gedacht, um in einer Zeit gesellschaftlichen Wandels sowie vor dem Hintergrund eines (noch stark) christlichen Pluralismus identitätsstärkend und gegenüber dem Staat „ideologiekritisch[]“ (Grundfragen, 18) zu wirken. Da sich das Konzept der *civil religion*, wie Bellah es verstanden wissen wollte, als zu kontrovers, weil uneindeutig erwiesen hat, schlug der Religionsgeschichtler Martin Marty 1974 zur besseren Differenzierbarkeit den Begriff der *public theology* vor. Diese hätte ein „gesellschafts- und ideologiekritisches Moment“ (Grundfragen, 19) im Unterschied zum identitätsbestärkenden Moment der *civil religion*. Nicht umsonst gilt Marty als einer der Gründungsväter Öffentlicher Theologie und so steht folgerichtig einer seiner zwei weichenstellenden Texte von damals am Anfang der *Grundtexte* (Texte, 17–35). Nach Ansicht Höhnes gibt es noch einen „zweiten ‚Gründungsvater‘“ (Grundfragen, 23) der amerikanischen *public theology*, nämlich den römisch-katholischen

Theologen David Tracy. Infolgedessen hat auch Tracys Text von 1981 – *Eine Verteidigung des öffentlichen Charakters der Theologie* – Eingang in die *Grundtexte* gefunden (Texte, 37–49).

In Deutschland verortet Höhne den Ausgang der Öffentlichen Theologie bei Wolfgang Hubers Habilitationsschrift von 1973 „Kirche und Öffentlichkeit“. Dessen vorsichtiger Anstoß, mit dem Begriff des Öffentlichen das Diskursfeld der Neuen Politischen Theologie zu weiten, versandet zunächst. Zwanzig Jahre später, im zeitnahen Rückblick auf das Ende der DDR und auf die „Rolle der Kirche in der ‚friedlichen Revolution‘“ (Grundfragen, 29) tritt Huber als Hauptherausgeber einer Reihe in Erscheinung, die seither den programmatischen Titel „Öffentliche Theologie“ trägt – so findet sich auch ein Beitrag Hubers in den *Grundtexten* (Texte, 199–209). Wolfgang Vögeles Dissertation von 1994 grenzt Öffentliche Theologie „gegen die Politische Theologie [...]“ ab, da sie nicht auf die „prinzipielle Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse“ abziele (Grundfragen, 29). Dass diese Abgrenzung so strikt nicht gedacht sein konnte, lässt sich daran erkennen, dass sich der Politische Theologe Jürgen Moltmann seit 1997 ebenfalls des Begriffs der Öffentlichen Theologie bedient (vgl. Grundfragen, 30; Texte, 197), wohl nicht, um damit das Anliegen der neuen Politischen Theologie zu verabschieden.

Es scheint zuzutreffen, dass die Begriffsgeschichten (in den USA verquickt mit der *civil religion*; in Deutschland in Auseinandersetzung mit der neuen Politischen Theologie) für die Definitionsunschärfe der Öffentlichen Theologie mitverantwortlich zeichnen (vgl. Grundfragen, 24). Als globales und kontextsensibles Phänomen wird zwar „von Öffentlicher Theologie [...] im Plural zu sprechen sein“ (Grundfragen, 35), nichtsdestotrotz bedarf es einer – in diesem Fall – für den deutschsprachigen Kontext tauglichen „Arbeitsdefinition“. Wolfgang Vögeles hat sich nach Ansicht von Höhne im Sinne der *Rezeptionsbreite* bewährt: „Öffentliche Theologie ist die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öff-

fentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.“ (Grundfragen 36) Zu ergänzen wäre Vögeles Definition noch durch fünf Leitlinien, die Heinrich Bedford-Strohm verfasst hat und die in den *Grundtexten* nachzulesen sind: das öffentliche Reden der Kirche muss in der *Tradition* gegründet sein; ihr Reden muss *zweisprachig* (biblisch und vernunftbegründet) und *sachgemäß* (d.h. interdisziplinär) sein; weiters muss es *kritisch-konstruktiv* sowie – mit Blick auf den globalen Kontext – *ökumenisch* sein (Texte, 217–221). Bedford-Strohms Leitlinien lassen es bereits vermuten: Öffentliche Theologie ist von „zwei Bezugsrichtungen“ (Grundfragen, 36) bestimmt, nämlich einerseits *strukturell*, wenn die Bedingungen und theoretischen Voraussetzungen Öffentlicher Theologie im Rahmen demokratischer Gesellschaften reflektiert werden (interessant in diesem Zusammenhang der Beitrag des protestantischen Befreiungstheologen Rudolf von Sinner: Texte, 175–194) und andererseits *aktuell*, wenn es um konkrete, meist individual- bzw. sozialetisch relevante Sachfragen geht, die in öffentlichen Foren diskutiert werden und in denen die Kirche(n) vertreten sein soll(en). Dazu eine erläuternde Anmerkung: Während in der protestantischen Theologie Systematische Theologinnen und Theologen das Spektrum von Dogmatik (Fundamentaltheologie) und Ethik in einer Person bzw. in einem Lehrstuhl abdecken, ist dies in der katholischen Theologie nicht der Fall. Folglich greift auch das Konzept einer Öffentlichen Theologie in der katholischen Theologie nicht in gleichem Maße: es gibt zwar sowohl in der katholischen Fundamentaltheologie (etwa Edmund Arens) als auch in der katholischen Sozialethik (etwa Hermann-Josef Große Kracht) Einzelne, die Teile ihres fachspezifischen Arbeitens mit dem Label Öffentliche Theologie versehen, allerdings häufig ohne Anschluss an die jeweils andere theologische Disziplin. Und katholische Theologen, die beide Fächer in einer Person vereinen können (etwa Hans-Joachim Höhn), greifen nicht auf die Begrifflichkeit Öffentliche Theologie zu.

Die konfessionsbedingten Unterschiede stechen vor allem bei den *sozialetischen* (Grundfragen, 43–75), *fundamentaltheologischen* (ebd., 77–99) und *kirchentheoretischen* (ebd., 101–124) Begründungen – von Höhne als Grundfragen formuliert – ins Auge. Die bzw. der römisch-katholisch sozialisierte Leserin/Leser wird bei diesen drei Abschnitten am meisten lernen können, wenn es etwa um Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ in Spannung zur Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ sowie dem (neo-)calvinistischen Verständnis der „Gemeinen Gnade“ u.ä. geht (dazu Robert Bennes Beitrag in den *Grundtexten*: 89–104). Im Zentrum steht dabei die aus Sicht der Theologie zu klärende Frage: „Sollten – und wenn ja: wie und unter welchen Bedingungen – partikulare religiöse Traditionen in einer multireligiösen pluralen Gesellschaft Geltungsansprüche erheben, die über den Kreis ihrer eigenen Traditionen hinausgehen?“ (Grundfragen, 44) Diese Frage tangiert gleichermaßen die Sozialphilosophie wie die politische Philosophie, vor allem in der Auseinandersetzung mit dem politischen Liberalismus. Der lutherische Theologe und Harvard-Professor Ronald Thiemann (1946–2012) hat sich intensiv mit John Rawls auseinandergesetzt; Thiemann resümiert treffend: „Die Entscheidungsträger, die ihren Abschluss an Orten wie der Harvard Business School oder dessen Kennedy School of Government machen, gehören zu den am besten ausgebildeten Ökonomen und strategischen Planern in der Welt. Trotzdem fehlt es ihnen in beklagenswerter Weise an Gewandtheit in moralischen Anwendungsmöglichkeiten und im Umgang mit Grenzen der Macht, die ihnen ihre Ausbildung gibt. Gleichzeitig fehlt es den Abgängern unserer theologischen Seminare und Fakultäten in beklagenswerter Weise an Erfahrung in empirischen Studien, die für die Gestaltung gegenwärtiger Politik so entscheidend sind.“ (Texte, 85) *Fundamentaltheologisch*, meint Höhne, geht es darum, wie die (sozialetisch)-theologischen Begründungen über Glaubens- und Konfessionsgrenzen hinaus kommunikabel sind. Wenn in diesem Teil (V) dem katholischen Theologen David Tracy, freilich immer in Auseinandersetzung mit protestantischen Gegenpositionen, die mit der Yale

University assoziiert werden (Hans Frei u. a.), viel Raum gegeben wird (Grundfragen, 84–92), so nicht zuletzt deshalb, weil Tracy Öffentliche Theologie als hermeneutische, also interpretative Theologie versteht: der Deutung bedürfen nicht nur Schrift und Tradition, sondern eben auch die Öffentlichkeiten der Gesellschaften in unterschiedlichen Kulturen. *Kirchentheoretisch* wird abschließend die Grundfrage gestellt (VI), „ob die je und je konkrete Sozialgestalt eine kritisch-konstruktive Praxis Öffentlicher Theologie ermöglicht – also dem Wesen der Öffentlichkeit der Theologie entspricht.“ (Grundfragen, 123) Die Rolle der Kirche in der Öffentlichkeit kann laut Höhne eine dreifache sein: sie ist (1) „hinter den Kulissen aktiv“ und unterstützt Menschen bei der öffentlichen Aushandlung von Problemen, sie tritt (2) als „Organisatorin oder Moderatorin“ von öffentlichen Diskussionen auf – gerade auch solcher, die sonst vielleicht nicht stattfinden könnten – oder sie ist (3) „als Institution selbst auf dem Podium“ (Grundfragen, 104). Diese Rollen sind

nicht als Alternativen, sondern komplementär zu denken.

Es gelingt, so lässt sich resümieren, Florian Höhne in der Tat, wozu der erste Teil seiner Dissertation angetan war, nämlich „zu einer klareren Verwendung des Begriffs ‚Öffentliche Theologie‘ zu führen.“ (Grundfragen, 126) Die *Grundtexte* dazu zu lesen, empfiehlt sich, da in diesen die notwendige Kritik an Öffentlicher Theologie nicht ausgespart bleibt – und zugleich der Horizont globalisiert wird. So meint etwa der Südafrikanische Theologe Tinyiko Maluleke über die Öffentliche Theologie: „[...] sie ist zu unschuldig, zu universal, schweigt zu Machtfragen, ist zu ausweichend, zu sehr auf Integration bedacht, zu postmodern (anstatt postkolonial), zu freundlich, zu städtisch, romantisch, bürgerlich.“ (Texte, 135) Diesen und ähnlichen Kritiken wird sich die Öffentliche Theologie weiterhin stellen müssen – öffentlich, versteht sich!

Linz

Andreas Telser

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

♦ 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.

Die Inanspruchnahme kirchlich-institutionalisierter religiöser Angebote schwindet in Europa seit Jahrzehnten unaufhaltsam. Kirchenmitgliedschaft, Gottesdienstbesuch und andere empirisch ablesbare Äußerungen von Religion nehmen dramatisch ab. Heißt das aber, dass die Religiosität an sich (ver-)schwindet? Oder verlagert sie sich nur in andere, von den Großkirchen bisher wenig berücksichtigte Bereiche des gesellschaftlichen Lebens hinein?

Diesen Fragen geht der Essener Kirchen- und Christentumshistoriker Hubertus Lutterbach in seinem neuesten Buch nach. Dazu untersucht er zehn „Fallstudien“ zur gelebten Religion in Deutschland am Beginn des 3. Jahrtausends. Fünf von ihnen betreffen das Leben, fünf das Sterben und den Tod. Um folgende Fallstudien geht es: um das Pilgern; das Anbringen von Liebesschlössern an Brücken; den Amtsverzicht von Bischöfen; die Person Anselm Grün; die Hospizbewegung. Sodann um das Sterben von Johannes Paul II.; den Suizid des Fußballers Robert Enke; das Aufstellen von Unfallkreuzen am Straßenrand; das Drama der Love-Parade in Duisburg; und die Bestattung von Tieren.

Alle zehn Fallstudien untersucht Lutterbach mit einem einheitlichen methodischen Raster: Zunächst stellt er das jeweilige Phänomen ausführlich und differenziert dar, einschließlich seiner medialen Vermittlung. Christentumsgeschichtlich sucht er sodann nach Inhalten und Motiven, die dabei aus der christlichen Überlieferung übernommen werden. Religionssoziologisch spürt er schließlich

in jedem Phänomen die drei markantesten „aktuellen Trends“ postmoderner Religiosität auf: Individualisierung, Ganzheitlichkeit und Distanz zu Institutionen.

In einem abschließenden „Epilog“ versucht der Autor, die in allen zehn Fallstudien wahrnehmbaren Beobachtungen in einer systematischen Reflexion zusammenzuführen.

Das Buch ist unterhaltsam und informativ geschrieben und trotz mancher Längen (200 Seiten hätten es auch getan!) gut lesbar. Viele Ideen vermitteln den LeserInnen erfrischende und mitunter überraschend neue Blicke auf die gesellschaftliche Wirklichkeit, in denen Wohlwollen und Sympathie für die ZeitgenossInnen spürbar sind. Besonders die Rückbindung gegenwärtiger religiöser Phänomene an die Geschichte des Christentums eröffnen vielfach weite Horizonte. Hier kann der Autor seine schon aus früheren Publikationen bekannte Stärke ausspielen.

Die Mehrheit der zehn Fallbeispiele sind gut gewählt, bei zweien habe ich Bedenken: So scheinen mir die Liebesschlösser an den Brücken genau das Gegenteil einer individualisierten Gestaltung der eigenen Paarbeziehung zu sein – hier hätte die Reflexion der immer individueller werdenden Hochzeitsfeiern, die Lutterbach zwar erwähnt, aber nicht weiterverfolgt, viel mehr Stoff geboten. Und der Rücktritt von Bischöfen ist per se überhaupt kein Ort religiöser Erfahrungen. Vielmehr ist die religionsproduktive Kraft der Umgang mit Schuld und Scheitern, dessen Epiphänomen der Rücktritt von einem Amt sein kann, aber nicht muss.

Der hauptsächliche Schwachpunkt des Buchs sind seine religionssoziologischen und systematisch-theologischen Passagen. Die „Fazits“ am Ende jeder Fallstudie und der Epilog als Ertrag der Gesamtdarstellung bleiben weit hinter dem religionssoziologischen State of the Art zurück. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass Lutterbach sehr wenig religionssoziologische Literatur zitiert, und die beschränkt auf eher „optimistische“ Fachvertreter wie Hans Joas und Hubert Knoblauch (von dem er den optimistischen Schlusssatz seines Buchs rezipiert). Die dramatische Ambivalenz moderner Säkularisierungs- und Individualisierungsprozesse kommt nicht in den Blick. Ansätze zum Umgang mit ihr werden erst recht nicht sichtbar. Provokant gefragt: Es ist ja großartig, wenn bei der säkularen Trauerfeier für Robert Enke im Hannoveraner Stadion alle Anwesen-

den miteinander das Vaterunser beten. Aber was ist, wenn das in dreißig Jahren 90% der Anwesenden einer solchen Feier nicht mehr auswendig können? Eine vergleichbare Frage habe ich in dem Buch nicht einmal als Frage vorgefunden. Geschweige denn verbunden mit dem Versuch einer Antwort.

Linz

Michael Rosenberger

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

Gestorben wird immer. Denn Sterben und Tod als Abschied von dieser Welt gehören zum Leben wie Geborenwerden/Geburt zu seinem Beginn. Das haben wir immer *ge-wusst*, doch war es nicht immer auch gleichermaßen *be-wusst*. In früheren Zeiten war das tägliche Sterben durch Krieg, Seuchen und andere Katastrophen, durch eine hohe Säuglingssterblichkeit bis weit ins 19. Jh. sehr viel präsenter, wirkte sich aus auf Wahrnehmung von und Umgang mit Sterben und Tod, selbst auf die Trauerkultur, sofern dafür Zeit blieb. Das Erleben von Massensterben bei Seuchen oder zuletzt im Rahmen zweier Weltkriege stumpfte zugleich ab, trug u.a. zu Verdrängung und Tabuisierung von Sterben und Tod in der Folgezeit bei. Das immer noch massenhafte Sterben durch Krieg und Hunger (der größte Schandfleck der Menschheit heute) fernab interessiert über die tägliche Nachricht hinaus nicht wirklich, der nach drei Monaten entdeckte Tod des unbekannten Nachbarn macht nur kurzfristig betroffen ... Jeder lebt und stirbt für sich selbst, wird das Leben (anderer) nicht mehr respektiert, interessieren auch Sterben und Tod nicht ...

Das vorliegende Büchlein macht mit einem „Phänomen der Postmoderne“ bekannt, in dieser konzentrierten Form wohl erstmals, das auf der Suche nach dem „Kick“ eine Umkehrung der bisherigen Tabuisierung (ähnlich der sog. sexuellen Revolution) ins extreme Gegenteil bezeichnet. So benennen Titel und Untertitel nicht nur die beiden Gegenpole des neuen Iststandes, sondern beinhalten zugleich eine Wertung und den Wunsch nach neuerli-

cher Umkehr. Es geht nicht um Hospize und Sterbebegleitung oder um die derzeit laufende öffentliche Diskussion um Formen erlaubter Sterbehilfe, es geht um die (passive) zeitweilige oder längerfristig begleitende Teilnahme/Teilhabe der einen am Sterben der anderen, und zwar im öffentlichen Raum, sei es in Talkshows (mit Publikum vor Ort und vor den Bildschirmen), sei es via Internet (mit direkter Kommunikationsmöglichkeit). Der Verfasser zeigt nicht nur die dreierlei Akteure und ihre unterschiedlichen Motive auf: die Sterbenden (wobei er zwischen „unfreiwillig“ Sterbenden, etwa Hingerichtete, und z.B. Todkranken, die ihr Sterben aus sehr verschiedenen Gründen bekannt machen, unterscheidet), die Vermittler (Fotografen, mehr noch Kameraleute, Internet), und schließlich „wir“, das Publikum, das aus voyeuristischer Neigung, eben auf der Suche nach dem nächsten Kick seiner Neugier und dessen Befriedigung freien Lauf lässt. Deutlich wird auch mancher Tabubruch, der über Selbsttötung vor laufender Kamera bis zur Tötungsaufforderung reicht. Bleibt der kurze Moment des Todes selbst bislang meist ausgespart, fragt man sich beinahe, wann die erste (nicht „zensierte“) Liveübertragung einer (angedrohten) Enthauptung durch irgendeine Terroristengruppe erfolgt. Der Verfasser listet auf 40 Seiten fast ebenso viele Beispiele mehr oder weniger bekannter Größen des öffentlichen Lebens auf, deren Sterben sich zeitweilig und freiwillig oder ungewollt vor den Augen einer Öffentlichkeit vollzog, darunter als schon zuvor bekannteste wohl Papst Johannes Paul II. (121 f.).

Wie gesagt, es geht nicht um würdiges Leben und Sterben bis zuletzt, nicht um Sterbebegleitung oder Sterbeerleichterung; das Notwendige dies zu erreichen (sicher auch Enttabuisierungen) muss getan werden. Aber hier geht es teils um Vermarktung, um Effekthascherei, um Bedienung niederer Instinkte, ein „Markt“, der sich leider nicht durch Angebot und Nachfrage selbst wird regulieren können: Tabubrüche heilen wie Dammbrüche nicht von selbst – und Toleranz wird auf Dauer ad absurdum geführt. Da man aber nur bedingt aus dem Sterben anderer für sein eigenes „lernen“ kann, besteht noch Hoffnung, dass Sterben so intim bleibt, wie es (in der Regel) individuell ist.

Bonn

Norbert M. Borengässer

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.

Wenn nun in der Reihe „Biblische Gestalten“ auch der Band zum Propheten Jeremia vorliegt, so ist damit eine wichtige Lücke geschlossen. Der renommierte Innsbrucker Alttestamentler und Kommentator des Buches Jeremia (HthKAT) präsentiert mit diesem Band eine umfassende und anregende Synthese seiner Forschungen für einen breiteren Leserkreis. Ausgehend vom masoretischen Endtext, den er für ursprünglicher hält als die Version der Septuaginta, und unter strikter synchroner Leseweise skizziert Fischer anhand von Kap 1; 25 und 52 zunächst den Skopus des Jer-Buches unter der Prämisse, dass ein planmäßig arbeitender Autor das Buch von Anfang bis zum Schluss durchgestaltet habe. Unter diesem Blickwinkel ergeben sich so manche interessante Beobachtungen, die bei einer diachronen Leseweise anders gewichtet wären. So liest der Fischer aus dem komplexen Kap. 1 eine Fülle von Rollen für Jeremia – er ist priesterlicher Abstammung, Prophet für die Völker nach dem Bild des Mose, ausgestattet mit höchster Vollmacht ‚auszureißen‘ sowie auch ‚aufzubauen‘, er ist Visionär und letztlich als ‚eiserne Säule‘ das einzig überdauernde Bollwerk – mit der Konsequenz, dass Jeremia alle anderen Propheten bei weitem übertrifft. Aber „(D)iese *Ansammlung verschiedener Aufgaben* ist nicht entstanden aus dem Zusammenfügen mehrerer literarischer Schichten“, sondern ist vom Autor „bewusst angezielt“ und deshalb ein „*charakteristisches Merkmal von Jer* (Mit „Jer“ kürzt Fischer immer das Prophetenbuch ab, nicht den Namen des Propheten!), das oft solche ‚Zusammenschauen‘ bietet (26 f.). Gleichzeitig ist damit gesagt, dass dieses ‚Bild‘ des Propheten ein Produkt einer späteren (nachexilischen) Zeit ist. Aus dem Schlusskapitel 52, das sich zwar weitgehend mit 2 Kön 25 deckt, aber kein Anhang, sondern vielmehr ursprünglicher Bestandteil des Buches ist, leitet Fischer ab, dass mit diesem ‚Zielpunkt‘ des Buches nicht nur eine „*Aufarbeitung des wohl einschneidendsten Ereignisses der Geschichte Israels*“ (45 u. ö.) angestoßen, sondern zugleich „*eine Bestätigung*

für Jeremia“ (32) gegeben sein will. In der Betonung der Eroberung Jerusalems wie auch in vielen Einzelthemen der Verkündigung unterscheidet sich das Jeremiabuch zugleich auch von den anderen großen Propheten, wie Fischer anschließend (36–57) noch darlegt, wobei man hinter manche Gewichtung des Unterschiedes ein Fragezeichen setzen möchte, da der synchrone Aspekt überbetont erscheint.

Der zweite größere Abschnitt befasst sich mit der ‚Eigenart des Jeremiabuches‘ (58–121). Nicht nur die chronologischen Sprünge im Buch, sondern auch die Mischung von Prosa und Poesie und die nicht immer logische Abfolge der einzelnen Blöcke geben den Forschern Rätsel auf, dennoch lehnt Fischer es ab, bei der Entstehung des Buches mit verschiedenen Schichten und Redaktionen zu rechnen. Allerdings wird man weiter diskutieren müssen, ob es wirklich „zu all diesen Erklärungsversuchen mehr Gegenargumente als Gründe“ gibt (78) und ob die Annahme *eines* ‚genialen Autors‘ zur Erklärung der komplexen Gestalt des Buches genügt.

Viele interessante Beobachtungen gibt es anschließend bei der Analyse der sprachlichen Eigenart des Buches, sei es in Bezug auf das Vokabular, wobei man hier, wie H. J. Stipp gezeigt hat, noch genauer differenzieren kann (Vgl. z. B. H. J. Stipp, Sprachliche Kennzeichen jeremianischer Autorschaft, in: H. M. Barstad / R. G. Kratz (Hg.), *Prophecy in the Book of Jeremiah* (BZAW 388), Berlin–New York 2009, 148–186.), oder auch in Bezug auf die inneren Verbindungen, die in den zahlreichen Doppelungen am deutlichsten zu erkennen sind. Letztere spielen auch eine größere Rolle in der folgenden, sehr ausführlichen Besprechung der Bezüge zu anderen Büchern des AT (95–121), die wohl so manche Leser und Leserinnen überfordern dürfte. Außerdem setzt die Beurteilung gewisser Bezüge eine bestimmte Datierung der Texte, nicht zuletzt auch jener im Jer-Buch, voraus, die man durchaus öfter hinterfragen kann. Überzogen scheint mir z. B., dass die Bezüge von Jer 30,18 bzw. Jer 30,21 und Dtn 13,17 als „*Aufhebung des Gesetzes*“ (!) (100) zu deuten sind, oder „*dass Jer ... auf das gesamte Jesajabuch zugreifen konnte*.“ (111). Wie auch immer, es bleibt bemerkenswert, dass Fischer aus den vielfältigen Bezügen zu den anderen Büchern eine Antwort dafür ableitet, für wen das Buch geschrieben ist: „Es präsentiert dabei Gott als ‚König der Nationen‘ (Jer 10,7) und den Protagonisten des Buches als ‚Prophet für die Nationen‘ (Jer 1,5) –

dies legt nahe, alle, damals und heute, die ganze Menschheit, und damit auch uns als seine intendierten Leser anzusehen.“ (121).

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit Jeremia, wie ihn das Prophetenbuch darstellt (122–173). Den theoretischen Ausgangspunkt dafür beschreibt Fischer im Anschluss an die vorausgehenden Darlegungen folgendermaßen: „Wir haben damit zu rechnen, dass jemand ca. im 4. Jahrhundert v. Chr. diesen ‚Stoff‘ einer prophetischen Figur mehr als 200 Jahre zuvor wählt und ausgestaltet“, um sich damit „mit der wohl kritischsten Phase der Vergangenheit Israels“ zu beschäftigen und „die Anliegen seiner Zeit einfließen“ zu lassen. (122). Nach einem kurzen Blick auf den zeitlichen Hintergrund für Jeremia sammelt Fischer die grundlegenden Daten des Prophetenlebens und entfaltet diese anschließend inhaltlich anhand der im Buch enthaltenen Überlieferungen zum Schicksal des Propheten im Zusammenhang mit seinem Wirken. Im Vordergrund steht dabei das Leiden des Propheten, das ihm widerfährt von Seiten der Gegner wie auch von Gott und letztlich Ursache für eine innere Krise ist, die in den so genannten Konfessionen ihren stärksten Ausdruck findet. Nicht zuletzt durch diese Texte gewährt uns das Jer-Buch einen Einblick in das innere Erleben eines Propheten, wie das sonst nicht der Fall ist. Dieser Umstand wird durch die zahlreichen erzählenden Prosatexte sowohl im Ich- als auch im Er-Stil noch weiter verstärkt, sodass man über Jeremia in einem Ausmaß informiert erscheint, wie das in der Bibel am ehesten noch bei Mose oder David der Fall ist. Abschließend urteilt Fischer: „Weder können wir mit Sicherheit behaupten, dass all diese Angaben stimmen und historisch zutreffen, noch können wir nachweisen, dass sie ‚erfunden‘ sind. In jedem Fall aber vermittelt Jer ein außergewöhnliches Porträt eines Propheten, das innerhalb der Bibel einmalig ist und sogar als Vergleich für Jesus dient.“ (173). Das bedeutet wohl auch, dass die Frage, woher der ‚Autor‘ seine Stoffe bezieht und welche Glaubwürdigkeit er ihnen zuschreibt, letztlich offen bleibt.

Der nächste größere Abschnitt befasst sich mit „Botschaft und Theologie des Buches“ (174–254). Den Anfang und zugleich den Hauptteil bildet ein Durchgang durch das Buch, bei dem u. a. die Verbindung der Texte aufgezeigt und auf verschiedene Bezüge innerhalb des Buches hingewiesen wird. Um Überschneidungen zu vermeiden, wird für inhaltliche

Einzelheiten durchgehend auf die Behandlung in früheren Abschnitten verwiesen. Der synchrone Blickwinkel steht immer im Vordergrund und liefert bisweilen interessante Aspekte. Wenn Spannungen zu beobachten sind wie etwa in Kap. 26–35, wo Heil und Unheil nebeneinander stehen, dann ist das nach Fischer nicht nur ein Beleg für die Eigenart des Buches insgesamt, sondern „sie fordert Lesende heraus, selber zu urteilen, zu entscheiden und Position zu beziehen.“ (208). Die Kap. 36–45 lassen sich schließlich zusammenfassen unter dem Begriff „Doppelter Untergang“, da sowohl der Untergang Jerusalems als auch jener der nach Ägypten Fliehenden im Blick ist. Die Stellung der Völkersprüche am Ende des Buches mit den beiden Großmächten Ägypten am Anfang (Kap. 46) und Babel am Schluss (Kap. 50–51) betont nochmals Jeremias Sendung als Völkerprophet im Auftrag des einen wahren Gottes JHWH. Anschließend sammelt Fischer noch, in welcher Weise das Buch vom Volk bzw. von Gott redet und welche Eigenschaften jeweils im Vordergrund stehen. Während das Volk meist negativ beschrieben wird, überwiegt bei Gott trotz des richtenden Einschreitens letztlich der Wille für ein „verwandelndes Handeln zum Guten.“ (254).

Der letzte Abschnitt beschäftigt sich noch kurz mit der Nach- und Wirkungsgeschichte des Jer-Buches (255–277). Hier kommen nicht nur die innerbiblischen Nennungen des Propheten, sondern vor allem auch die außerkanonischen Schriften (v. a. die Vita Jeremiae, die Paraleipomena Jeremiae u. a.), die Auslegungen der Kirchenväter (z. B. die Homilien des Origenes und der unvollendete Kommentar von Hieronymus) sowie die Verarbeitungen des Jeremia-Stoffes in der modernen Literatur (Rilke, S. Zweig und F. Werfel) und die Abbildungen des Propheten in der Kunst zur Sprache. Ein ausführliches Literatur- und Bibelstellenverzeichnis beschließen den schönen Band, der mit seinem besonderen Zugang zum Prophetenbuch gewiss zur weiteren Auseinandersetzung anregen wird.

Linz

Franz Hubmann

♦ Zimmermann, Mirjam / Zimmermann, Ruben (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. Unter Mitarbeit von Susanne Luther und Julian Enners (UTB M 3996). Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2013. (XVIII, 748) Pp. Euro 39,99

(D) / Euro 41,20 (A) / CHF 52,00. ISBN 978-3-8252-3996-1.

Der erste Eindruck könnte (und wird auch) so manche durchaus wohlgesonnenen Leserinnen und Leser vor diesem stattlichen Werk zurückschrecken lassen. – Zu dick. Wer aber zumindest einmal das Inhaltsverzeichnis aufblättert, wird entdecken, dass hier nicht eine endlos lange Abhandlung vor einem liegt, sondern eine Sammlung unterschiedlichster Kurzeinführungen zu Themen, die im weiten Sinne mit Bibeldidaktik zu tun haben und damit das breite Spektrum aufzeigen, dem man bei Lehr- und Lernprozessen mit der Bibel begegnet. Es ist keine Sammlung von Stundenbildern oder konkreten Anregungen für die Umsetzung, sondern eben eine Einführung in eine Fülle von Fragenbereiche. Um es vorweg zu sagen: Es ist staunenswert, welche Mühe sich die Herausgeber, *Mirjam* und *Ruben Zimmermann*, mit der Sammlung der Beiträge gemacht haben.

Für alle Artikel wurde versucht, Spezialistinnen und Spezialisten zu finden, sodass insgesamt die beachtliche Anzahl von mehr als einhundert Autorinnen und Autoren in diesem Werk versammelt ist. Klarer Weise finden sich aufgrund dieser Vielfalt innerhalb des Werkes nicht unbedingt immer die gleichen Meinungen. Ein Grund dafür liegt darin, dass neben Religionspädagoginnen und Religionspädagogen auch Fachwissenschaftlerinnen und Fachwissenschaftler aus den Bereichen der biblischen, systematischen, historischen und praktischen Theologie zu Wort kommen. Die einzelnen Beiträge greifen entweder primär religions- bzw. bibeldidaktische Fragestellungen auf oder verbinden fachwissenschaftliche Überlegungen mit unterrichtspraktischen bzw. katechetischen Impulsen.

Den Kern des ganzen Buches bildet das „Bibeldidaktische Dreieck“ (7) mit den bekannten Komponenten Bibel, Brücke und Rezipient. Diese hermeneutische „Vorentscheidung“ durchzieht jedes einzelne der sieben Großkapitel und spiegelt sich letztlich in jedem Beitrag wider.

Der Fokus „Geschichte“ beleuchtet die Rolle der altorientalischen, frühjüdischen und griechisch-römischen Kontexte für die Bibel(-didaktik) bis hin zu den modernen Übersetzungen.

Zwei komplementäre Aspekte werden im Bereich „Inhalt“ vereint: Zum einen werden zentrale biblische Bücher sowie auch markante Textabschnitte (z.B. die Bergpredigt oder der

Heilige Geist) in den Blick genommen. Zum anderen werden Themen aufgegriffen, die im Sinne einer „biblischen Theologie“ gesamtbiblisch dargestellt werden (z.B. Liebe und Sexualität, Diakonie und Helfen ...).

Personen und Figuren von Adam und Eva über Mose und Mirjam bis hin zu Jesus, Judas und Paulus stehen im Abschnitt „Gestalten“ im Mittelpunkt. Erfreulich, dass hier nicht historisierend an alten Vorstellungen festgehalten wird, sondern die Figuren als solche zu ihrem Recht und ihrer Bedeutung für uns heute kommen.

Das Kapitel „Konzepte“ skizziert nach einem kurzen Abriss über die Entwicklung der Bibeldidaktik seit 1900 eine Reihe von religionspädagogischen Modellen. Dabei wird ein guter Einblick eröffnet, welche Konsequenzen sich aus den unterschiedlichsten Ansätzen, wie z.B. der existentiellen oder der performativen Bibeldidaktik, ergeben.

Der Bereich „Methoden“ stellt Zugänge und Lernwege von der „Historisch-kritischen Bibelauslegung“ über das „Erzählen“ bis hin zum „Bibliolog“, der „Arbeit mit Biblischen Figuren“ und „Kinderbibelwochen“ vor.

Die Vielfalt der Rezipienten wird im Kapitel „Lernende und Lesende“ in den Blick genommen, angefangen von der Elementarpädagogik mit kleinen Kindern bis zu Zugängen zur Bibel für Seniorinnen und Senioren.

Abschließend werden unter der Überschrift „Probleme“ noch „Zugangs- und Verstehensschwierigkeiten“ bearbeitet; eine gelungene Ansammlung von Themen, mit denen sich manche gerne die Bibel vom Leib halten wollen: Schwierige Bibeltexte, langweiliger Unterricht, Bibel als patriarchales Buch, Antisemitismus, Gewalt, Ethik, Exklusivitätsanspruch.

Weil (fast) alle Beiträge sehr kurz gehalten sind, ist jeder für sich durchaus kurzweilig, ja oft sogar spannend – und man wird im Nu im nächsten Beitrag schon wieder in ein angrenzendes oder auch ganz anderes Gebiet gelockt.

Besonders hilfreich ist, dass die einzelnen Beiträge stets mit einigen relevanten Literaturtipps abgeschlossen werden. Vor allem Studierende werden gerne zu diesem umfassenden Handbuch greifen, das inzwischen noch durch das Werk „Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte“ ergänzt wurde.

Scharnstein

Franz Kogler

BIOGRAFIE

♦ Kagerer, Josef: „Du hast mir Raum geschaffen in der Bedrängnis“ (Ps 4,2). Der Geistliche Hermann Kagerer – gezeichnet von Weltkrieg und NS-Zeit. Wagner Verlag, Linz 2015. (410) Kart. Euro 28,00 (D, A) / CHF 38,50. ISBN 978-3-902330-64-2.

Wenn ein Neffe seinem hochverehrten geistlichen Onkel ein biografisches Denkmal setzen will, das kirchenzeitgeschichtlichen Kriterien gerecht werden soll, könnten sich aus diesem familiären Nahverhältnis subjektive „Hürden“ auf dem Weg zur gebotenen historischen Objektivität auftürmen. Dieser Herausforderung wollte und musste sich Dr. Josef Kagerer stellen und nahm dafür in Kauf, dass ihm die Zeit beinahe davon gelaufen wäre: Noch zu Lebzeiten von Hermann Kagerer (1896–1984) hatte sich der Autor bereits ab 1980 mit dem Gedanken getragen, die Lebens- und Leidensgeschichte seines Onkels insbesondere als Opfer des Nationalsozialismus aufzuzeichnen. Damals hätten noch narrative Details eruiert werden können, die „heute – 35 Jahre später – offen bleiben müssen“, wie der Verleger Helmut Wagner (Wagner Verlag Linz) in seinem Vorwort zum rezensierten Buch feststellt.

Dass dieses erst im Gedenkjahr 2015 veröffentlicht werden konnte, scheint im Hinblick auf den angesprochenen wissenschaftlichen Objektivitätsanspruch nicht unbedingt von Nachteil zu sein. Der Autor konnte nicht alleine aus seiner persönlichen Erinnerung schöpfen, sondern musste sich ganz pragmatisch den ihm zum Teil exklusiv verfügbaren Primärquellen sowie den Sekundärquellen zuwenden, wollte er wissenschaftlich relevant an seinen Onkel erinnern. Wohl erst Dank diesem redaktionellen Prozedere entspricht sein Buch „Du hast mir Raum geschaffen in der Bedrängnis“ als ebenso kompetenter wie unverzichtbarer Beitrag zum Thema „Kirche und Nationalsozialismus“ der genuinen Programmlinie des Wagner Verlags.

Bei der Buchpräsentation im Linzer Priesterseminar am 12. Februar 2015 spricht der Autor Josef Kagerer dezidiert seine Intention an: „Mein Buch möchte dem heilsamen Erinnern dienen.“ Dieses setzt an bei den biografischen Wurzeln von Hermann Kagerer, beim Elternhaus in Sarleinsbach, und setzt sich fort im bischöflichen Knabenseminar Petrinum-Linz, dessen pädagogisches Konzept seinen

„unverhohlenen Widerstand“ provoziert. Er will „Freiheit atmen“, was ihm nur der Wechsel an das Staatsgymnasium Ried im Innkreis ermöglicht. Zu Beginn des Ersten Weltkrieges meldet er sich noch als Gymnasiast zum Dienst in der Armee des Kaisers. Er wird „Einjährig-Freiwilliger“ und kommt nach der Offiziersausbildung 1914/1915 an die Ostfront nach Galizien, hinein in den eiskalten Winter des „wolvhynischen Landes“. Mit seinem Bataillon wird Hermann Kagerer im Februar 1916 von der russischen Front in den scheinbar wohnigen Süden nach Trient beordert und am 25. Mai 1916 beim Ansturm auf den Monte Cimone schwer verwundet. Kaum in Linz genesen, muss er als Leutnant in der Reserve mit seinen „Vierzehnern“ in die 11. Isonzoschlacht am Monte San Gabriele und kann gerade noch dem furchterlichen Gemetzel entkommen. In seiner Heimatpfarre Sarleinsbach wird schon „für den gefallenen Leutnant Kagerer gebetet“. Dieser hatte überlebt, war jedoch an Typhus erkrankt und kann schließlich im Linzer Garnitionsspital 4 seine Krankheit auskurieren. Im Verein mit insgesamt 42 abgerüsteten Soldaten (!) tritt er Ende November 1918 in das Linzer Priesterseminar ein und wird 1922 von Diözesanbischof Johannes Maria Gföllner zum Priester geweiht. Pastorale Erfahrungen sammelt er als Kooordinator in den Pfarren Waizenkirchen, Sierning und Bad Ischl, bevor er als Hauptschulkatechet nach Ried i. I. kommt und dort auch die Funktion eines Präses der Rieder Verbände des christlich-deutschen Studentenbundes (CDSB) übernimmt. Als solcher und insbesondere als Sekretär der „Vaterländischen Front“ kommt er unweigerlich in das Visier der Nationalsozialisten, die sich beim „Anschluss“ 1938 umgehend am „politisierenden Pfaffen“ revanchieren: Kagerer wird in „Schutzhaft“ genommen und tritt vom Kreisgerichtsgefängnis Ried über das Polizeigefängnis Linz seinen Leidensweg durch die Konzentrationslager von Dachau und Mauthausen an. Mehrmals dem potenziellen Tod entronnen (Steinbruch, angedrohte Vergasung, Giftspritze, „Halsabschneiden“) wird Kagerer am 15. November 1940 überraschend aus dem KZ Mauthausen mit „Gauverbot für Oberdonau“ entlassen. Er bekommt eine Anstellung in der Erzdiözese Wien, bis das „Gauverbot“ aufgehoben wird und er 1944 als Pfarrer in Altfelden (bis 1966) installiert wird. Solange es ihm gesundheitlich möglich ist, wirkt er noch als Dekanatskämmerer sowie als Kurat in Alten-

felden und Umgebung, bevor er 88-jährig am Epiphanietag 1984 stirbt.

Nach dem Ende der NS-Zeit ist ihm seine und seiner geistlichen Leidensgefährten Rehabilitation ein besonderes Anliegen. Dabei müssen die kirchlichen Vorgesetzten verblüfft zur Kenntnis nehmen, dass eine Persönlichkeit, die zwei Weltkriege und die Nationalsozialisten nicht brechen konnten, auch ihnen gegenüber nicht servil sein werde: „Im KZ war ich und nicht die Diözesanfinanzkammer“, empört sich Kagerer, als er sich von selbiger um seine Rechte betrogen fühlt. In jeder Form von „Bedrängnis“ will er für sich und für seine Mitmenschen einen Freiraum haben, was ihn denn auch Zeit seines Lebens als einen authentischen Priester mit „glaubwürdiger Menschlichkeit“ auszeichnet. Mit seinem „einfühlsamen Porträt des mutigen, persönlichkeitsstarken und freiheitsliebenden Geistlichen“ Hermann Kagerer (Cover-Rezension Verlag Wagner) ist es dem Autor gelungen, seine subjektiven familiären Emotionen mit objektiven zeitgeschichtlichen Kriterien in Einklang zu bringen und so einen dank- sowie denkwürdigen Beitrag zur Linzer Diözesangeschichte zu leisten.

Timelkam

Johann Großruck

ETHIK

◆ Neuhold, Leopold (Hg.): Frieden, Frieden, aber es gibt keinen Frieden (Theologie im kulturellen Dialog 24). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2013. (200, 1 s/w Abb., 2 s/w Zeichnungen, 2 s/w Karten) Pb. Euro 19,00 (D, A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-7022-3198-9.

Die acht AutorInnen dieses Sammelbandes sind beinahe alle in der Fachtheologie zuhause: Patrologie, Dogmatik, Orthodoxe Theologie, Neues Testament ... ein einziger Ethiker, Leopold Neuhold, ist zugleich Mentor des Buches, Herausgeber und Verfasser des umfassendsten Beitrages. Ihre Texte stammen aus einer 2011/12 gehaltenen Ringvorlesung an der Grazer theologischen Fakultät und sind vom Charakter der Vorlesung umgearbeitet zu gut lesbaren Fachartikeln mit Zitationsapparat. Vom *genus litterarium* fällt einzig die im Rahmen der Ringvorlesung gehaltene Rede des Hohen Repräsentanten für Bosnien-Herzegowina, Valentin Inzko, aus der Reihe. Dieser Beitrag erarbeitet ein praktisches Beispiel für die

Schwierigkeit der Friedensimplementierung „von außen“.

Die Bipolarität zum politischen Frieden innerhalb der christlichen Geschichte hat, wenn man diesem Band aufmerksam folgt, fast seit Anfang bestanden: es gab Strömungen, die den Friedensauftrag des Evangeliums nur auf das Verhältnis zwischen den Christen beziehen wollten, oder die den Frieden spiritualisiert und ausschließlich auf die eschatologische Hoffnung oder eine innerweltliche Zukunft, in der es nur noch ChristInnen gibt, bezogen. Auf der anderen Seite entstand bald eine Strömung, die Gewalt im Hinblick auf das gesamte Evangelium (nicht nur die Bergpredigt!) als Widerspruch zur Haltung Jesu generell ablehnten, und aus dem – durchaus eschatologisch verstandenen – Frieden auch politische Konsequenzen zogen. Diese Haltung wurde durch die Opfer vor dem Gottkaiserbild gestützt, die für die frühen ChristInnen unannehmbar waren (Anbeten einer anderen Gottheit).

Sehr aufschlussreich sind die Ausführungen des Neutestamentlers Josef Pichler über das Umfeld des NT, in denen Jesus Christus von Anfang an als Gegenthese zur *pax romana* und zum goldenen Zeitalter des Kaisers Augustus, ja als dessen persönliches Gegenbild gezeichnet wird. Pichler verweist auf den – von vielen späteren Christen äußerst positiv interpretierten augusteischen Frieden mit literarischen Beispielen aus der Zeit und kann zeigen, dass der Evangelist Lukas erstaunlich viele Stilelemente der Augustusdarstellung auf Jesus ummünzt, um die Falschheit von dessen „goldenem Zeitalter“ und die Wahrheit des Anbruchs der Erlösung mit Jesus zu beweisen. Es wird ebenso deutlich, dass um 70 n. Chr. die Zerstörung Jerusalems die Grausamkeit dieses Unterwerfungsfriedens auch den Christen verdeutlichte. Die ersten Generationen waren gefeit vor einer Verklärung des auf militärischer Macht gebauten Friedens. (Dieser Artikel ist, nebenbei, sehr zu empfehlen für die originelle Aufbereitung einer Predigt zum Weihnachtsevangelium des Lukas.)

Die Spannung zwischen einer politischen, auf Verträge und Unterwerfung gegründeten „*pax*“ und einem inhaltlich gefüllten „*shalom*“, der auch Gerechtigkeit umfasst und mehr dem AT und NT entspricht, zieht sich durch alle Beiträge. Der Begriff des „gerechten Krieges“ wird gründlich von Augustinus her als „Ausschlussbegriff“ vorgeführt, der definiert, was alles nicht „gerechter“ Krieg sei, wobei dann prak-

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

tisch kein Krieg mehr übrigbleibt, der gerecht wäre. Systematisch versucht dies Leopold Neuhold im letzten Beitrag für die moderne Debatte über sogenannte „humanitäre“ Interventionen, wofür er Kriterien einer „Weltinnenpolitik“ erarbeitet und theoretisch festhält, dass Intervention (gegen extremes Unrecht) nicht ganz ausgeschlossen werden kann, wenn auch die zeitgeschichtlichen Beispiele (Irak, Afghanistan, Somalia, Libyen) das Gegenteil darstellen: humanitär getarnte Feldzüge im Eigeninteresse politisch-wirtschaftlicher Machtagenturen.

Wie die übrigen Autoren hält sich auch Neuhold an die „streng theologische“ Linie des Buches und vermeidet das direkte Ziehen politischer Konsequenzen oder Beurteilungen. Die sehr konsequente theologische Qualität ist die Stärke, ganz wenig aber auch Schwäche des Buches. Indirekt wird gezeigt, dass die Kriterien des gerechten Krieges alle modernen Kriege ausschließen, dies wird jedoch nicht ausgesprochen. Der Leser muss auch selbst wissen, dass Johannes XXIII. die Konsequenz zog, die Lehre vom gerechten Krieg als überholt zu verwerfen. Beeindruckend ist der Vorschlag Neuholds, den Grundsatzstreit zwischen „pazifistischen“ und „interventionistischen“ Christen durch das Aufbauen gerechter Strukturen, der „gerechten Friedensarbeit“, zu lösen.

Linz

Severin Renoldner

HOMILETIK

♦ Aigner, Maria Elisabeth / Pock, Johann / Wustmans, Hildegard (Hg.): *Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt*. Echter Verlag, Würzburg 2014. (276) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 27,70. ISBN 978-3-429-03711-6.

Die katholische Kirche im deutschsprachigen (Predigt-)Raum erfährt derzeit einen geradezu epochalen Strukturwandel, welcher der breiten Öffentlichkeit wohl kaum als das bewusst ist, was man – ohne Übertreibung – „Kirchenkrise“ nennen muss. Der Priester als Seelsorger und der Seelsorger als Priester, als „pastor bonus“, blieb seit der frühchristlichen Wende in das „Konstantinische Staatskirchentum“ die emblematische Figur für das Junktim von Weihe, Amt und Predigt. Das Kirchenrecht kodifiziert diese Trias bis heute – und zwar immer virtueller – als eine pastorale Maxime, der sich

die seelsorgliche Realität allerdings eklatant entzieht.

Nicht nur die Zahlen der Priester- und Ordenskandidaten sind europaweit ins Bodenlose eingebrochen, auch die Quoten qualifizierter Frauen und Männer, die als Seelsorger/innen hauptamtlich ihre Lebensaufgabe übernehmen wollen, sinken merklich. Theologische Fakultäten (wie in Passau und Bamberg) werden geschlossen, andere hintergründig mit Schließung bedroht. Der Klerus vergeist und Territorialgemeinden werden konflikt- und bruchlos zu Pfarrverbänden agglutiniert. „Schwundphänomene“ (wie chronisch abnehmende Kirchenbindung, Kirchenaustritte usw.) werden wie in Agonie hingenommen und dem „Zeitgeist“ angelastet.

Damit in der Kirche heute Homiletik als theologische Disziplin (gemäß „Sapientia Christiana“) nicht zu einer theorieartigen „Pflicht“- und Alibiveranstaltung wird, bedarf es innovativer Ansätze und Handreichungen für das Fach. Diese aber müssen, um Kerneffekte nachhaltig zu erzeugen, über die klassische „Predigtlehre“ hinausgehen. Sie sollten für Theologie bzw. Religionspädagogik Studierende wie für fortbildungswillige Seelsorger/innen attraktiv sein. Das sind sie aber nur, wenn sie weder „gestrig“ noch „verkopft“ noch idealistisch verstiegen sind, sondern facettenreich aus den „heutigen“ pastoralen Gemengelagen ihre homiletischen Konsequenzen und Modelle ziehen; wenn sie sich entlang der praktischen Kernfrage entwickeln „Wie heute predigen?“

Der im Echter Verlag 2014 publizierte, 276-seitige Sammelband lässt sich zielgenau und simultan auf Zweierlei ein: erstens auf die jeweils situativ mitgeprägte Seelsorge heute (im deutschsprachigen Kultur[en]-Raum) und zweitens auf homiletische Lernprozesse selbst. Auf die Titelfrage „Wie heute predigen?“ werden methodisch anschaulich „Einblicke in die Predigtwerkstatt“ nicht angeboten, sondern erarbeitet. Das Besondere und besonders Wertvolle an dem Fachbuch ist, dass es den Leser nicht als bloßen „Leser“ belässt, sondern ihn Artikel für Artikel hineinnimmt in ein offenes „Werkstatt“-Geschehen.

Die Erfahrungs-, Experimentier- und Lernfreudigkeit der Leser wird auf diese Weise nicht einfach vorausgesetzt, sondern pro-voziert und gehoben. Auch thematisch ist das Angebot der 10 Autor/innen vielfältig und substanziell, indem sie konsequent auf „plurale Lebenswelten“

so eingehen, dass sie sich praktisch-homiletisch als Lernorte für die Predigt als „Wort im Kontext“ (8) erschließen, als Bibel-Wort im Dialog, als „gemeinschaftliche Textauslegung“ (8), kurzum für „Predigt als Ereignis“. Der „kreative Dialog“ mit der Rhetorik wird dazu durchgängig entwickelt.

Passend dazu ist die jeweils (pro Autorenbeitrag) ausgewählte „Literatur“, die nicht überfrachtet, sondern horizontiert. Ich selbst werde mit diesem qualitätsstarken Sammelband in meinen Lehrveranstaltungen arbeiten und empfehle ihn als mehrräumige „Predigtwerkstatt“ für Lehrende und Lernende der Homiletik; für alle, die in der Verkündigung stehen oder an gelingender Verkündigung interessiert sind.

Eichstätt

Erwin Möde

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ Jeggler-Merz, Birgit / Kirchschräger, Walter / Müller, Jörg (Hg.): *Gemeinsam vor Gott treten*. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten (Luzerner biblisch-liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 1). Kath. Bibelwerk Verlag, Stuttgart 2014. (198, Lesebändchen) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-460-33135-8.

Vielleicht sind auch Liturgen gegen eine Art Betriebsblindheit nicht gefeit, genauso wenig wie alle anderen, die Gottesdienste mitfeiern und -gestalten. Wenn dem so ist, dann könnte der vorliegende Band so etwas wie eine Brille sein, die den Blick wieder schärfen und somit dabei helfen kann, Routine zu durchbrechen. Obwohl Liturgie in einem bestimmten Maß von der Wiederholung von Handlungen und Worten lebt, wie es ja auch der damit verbundene Begriff Ritus nahelegt, kann es nicht von Nachteil sein, den Texten, die den Feiernden in jeder Eucharistie begegnen, auf den Grund zu gehen. Denn oft werden gerade die Inhalte jener Elemente, die Messe für Messe wiederkehren, nicht mehr oder nur oberflächlich wahrgenommen.

Der Kommentar will nicht nur zur vertieften Auseinandersetzung mit den allgemeinen Texten, die in jeder Messfeier gleichbleiben, anstoßen, sondern bereitet ebenso den Weg, auf dem dies geschehen kann. Die biblischen Grundlagen, die nicht nur im Proprium, sondern auch im Ordo Missae verborgen sind, bewusst-

zumachen und so die „Liturgie mit biblischen Augen betrachten“, ist der Anspruch des an der Universität Luzern angesiedelten Forschungsprojekts, dessen erstes Ergebnis mit dem Band *Gemeinsam vor Gott treten* bereits in zweiter Auflage vorliegt. Darin wird der Eröffnungsteil der Messe in den Blick genommen, beginnend mit der Wendung „Im Namen des Vaters ...“ über die Begrüßung der Gemeinde, das Allgemeine Schuldbekenntnis, Kyrie und Gloria bis zu den das Tagesgebet umrahmenden Formeln. Diese feststehenden Teile der Eucharistiefeier werden von interdisziplinären Teams bearbeitet, deren Mitglieder nicht nur Liturgie- und Bibelwissenschaftler umfassen, sondern auch Musik- und Kunstwissenschaftler miteinschließen. Verantwortlich zeichnen für die Kommentarreihe die Luzerner Liturgiewissenschaftler Birgit Jeggler-Merz und Jörg Müller sowie der emeritierte Professor für Neues Testament Walter Kirchschräger. Dabei wird bei allen Elementen in einem Dreier-Schritt vorgegangen: In einer ersten, meist kurzen liturgischen Verortung wird Position und Aufbau einer Texteinheit skizziert. Darauf folgt deren biblische Ergründung. Dies mündet schließlich in den Hauptteil, den biblisch-liturgischen Kommentar, bei dem die beiden ersten Schritte zusammengeführt werden.

Die Gefahr von Oberflächlichkeit und Gedankenlosigkeit bergen besonders jene Elemente, die uns besonders häufig begegnen. So ist es auch mit der trinitarischen Formel und dem begleitenden Kreuzzeichen. In der auf Mt 28,19 bei der Aussendung der Jünger zurückgehenden Wendung tritt eine enge Verbindung zu Tage: „Eucharistie als gefeierte Christusgemeinschaft ist Aktualisierung des Taufgeschehens.“ (20) So machen die Autoren diese Formel, die, indem sie die Feier eröffnet, die Versammlung der Gläubigen zugleich abschließt, gegen mancherorts verbreitete profane Begrüßungen wie „Guten Morgen“ stark, in denen sie eine Entfremdung der Eröffnung sehen. Die Bezeichnung mit dem Kreuz im Namen des dreifaltigen Gottes ist demnach „performativer Akt, der bewirkt, was er aussagt: Gott selbst ist in der Feier anwesend“ (20).

Das Charakteristikum christlichen Gebets ist nicht zufällig das „Amen“, findet es doch durch die Jahrhunderte hindurch bis heute in den verschiedenen Konfessionen und dort in unterschiedlichsten Kontexten Verwendung. Es stellt auch die Verbindung der christlichen Liturgie mit der Tradition des Alten Testa-

ments her. Bereits dort wurde das Wort nicht homogen eingesetzt; eine Möglichkeit bestand darin, dass das Volk mit dieser Akklamation die Zustimmung auf ein vorgetragenes Gebet ausdrückte. Die Verfasser dieses Beitrags zeigen, dass sich im Neuen Testament diese Bedeutung des „Amen“ in der Briefliteratur fortsetzt, in den Evangelien aber „Amen“ als „genuine Sprachschöpfung Jesu“ (27) als Eröffnungswort begegnet. In der Liturgie der Messe drückt das hebräische Wort, das eines von wenigen ist, das in der Praxis nie übersetzt wurde, tätige Teilnahme und das Zusammenwirken zwischen Liturgen und der feiernden Gemeinde aus: „Das Amen bildet als Akklamation der liturgischen Versammlung einen Akt gemeinschaftlicher Eingliederung in das Begegnungsgeschehen von Gott und den Menschen.“ (37) Da das Wort nicht nur im Eröffnungsteil der Messfeier zu verorten ist, werden in diesem Kapitel auch dessen andere Positionen mitbehandelt, unter ihnen als wichtigste das Amen als Besiegelung des Eucharistischen Hochgebets. In den nachfolgenden Bänden, die diese Elemente eigentlich behandeln, wird der Leser eine erneute Behandlung des Wortes wohl vermissen müssen.

Liturgie erschöpft sich nicht im Wort, sie geschieht auch in Handlungen und Gesten. Diesem Aspekt der Ritualität wird im vorliegenden Band ebenso nachgegangen, wenn auch nur in einem verhältnismäßig kurzen Exkurs, der den Ausführungen zu den Texten in der Messfeier angehängt ist (161–167). So findet die in diesem Abschnitt angesprochene Deritualisierung auch im Kommentar einen Niederschlag, obwohl das das Schuldbekenntnis begleitende Sich-an-die-Brust-Schlagen oder Stille und Schweigen biblischen Ursprungs sind.

Im Sommer 2015 ist der zweite Band dieser biblischen Relektüre des *Ordo Missae* erschienen, der den Wortgottesdienst und die Gabenbereitung analysiert, für Anfang des Jahres 2016 ist ein dritter Band geplant, in dem die Elemente vom Hochgebet bis zur Entlassung besprochen werden. Textliche Grundlage war die zweite Auflage des Messbuchs, wobei die Herausgeber angeben, auch angedachte Veränderungen in der noch ausstehenden deutschen Neuübersetzung im Blick gehabt zu haben. Ergänzend zur wissenschaftlichen Kommentarreihe gibt es für liturgisch Interessierte und in Pfarren Engagierte auch eine mehrbändige Hinführung, die ohne theologisches Vorwissen genützt werden kann.

Wien

Daniel Seper

MISSIONSWISSENSCHAFT

♦ Bürkle, Horst: *Glaube sucht Begegnung. Schriften zum missionarischen Dialog*. EOS Verlag, St. Ottilien 2013. (IX, 506) Geb. Euro 49,80 (D) / Euro 51,20 (D) / CHF 66,90. ISBN 978-3-8306-7612-6.

Die Beiträge, die Horst Bürkle in vielen Jahrzehnten seines Forscherlebens verfasst hat, füllen nun auch einen dritten Band. Nach *Erkennen und Bekennen* (2010) und *Geheimnis der Völker* (2013) legt der Verfasser weitere Texte aus der Zeit zwischen 1963 und 2013 vor. In 44 Beiträgen (zwei davon auf Englisch, einer auf Französisch) kommen missions-theologische und religionswissenschaftliche Themen zur Sprache; den Schwerpunkt bilden dabei Texte zur afrikanischen Theologie sowie zum Verständnis der Hindu-Traditionen Indiens. Besonders hervorzuheben sind hier etwa die Überlegungen des Verfassers zum Begriff *ahimsā* (vgl. 36–45), zu Entwicklungen im postkolonialen Afrika (vgl. 204–218) sowie zur Vorstellung des „kosmischen Christus“ in indischen Theologien (vgl. 464–478).

Ein großes Anliegen des Verfassers ist die Rehabilitation mythischer Sprache, die im westlichen Denken einer „Verketzerung“ (276) zum Opfer gefallen sei: „Wer mit der Elle entmythologisierender Rationalität afrikanischen oder asiatischen Boden betritt, muss gründlich umlernen“ (371), betont der Verfasser mit einem unverkennbar aufklärungskritischen Akzent, den er durchaus polemisch gegen europäisches Denken einbringt: „Die Dimension des Mythischen ist eine Grundstruktur unseres menschlichen Seins. Sie ist nicht einfach überholbar durch vermeintliche Aufklärungsprozesse“ (415). Zweifellos ist ein eindimensionales Verständnis der europäischen Aufklärung in Frage zu stellen, wie dies ja in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt durch die Kritik interkultureller Philosophie, auch geschehen ist. Wenn es allerdings heißt: „Wir haben uns anstecken lassen von einer allzu aufklärerischen, rationalen Sicht der Dinge“ (155), entsteht der Eindruck, wissenschaftliche Theologie sollte auf den Problemstand einer vorkritischen Epoche zurückgehen oder die Kategorien traditionaler Gesellschaften übernehmen.

Ein weiteres Thema, das sich wie ein roter Faden durch die Texte zieht, ist die kirchliche Mission, die der Verfasser gegen Missverständ-

nisse und Kritik verteidigt – grundsätzlich zu Recht, aber manchmal in einer undifferenzierten Weise, wenn er etwa gleich zu Beginn meint, dass eine „Gemeinsamkeit“ zwischen kolonialen Interessen und missionarischem Wirken „bei näherer Kenntnis der geschichtlichen Sachverhalte nicht zutrifft“ (3). Wichtig ist der Hinweis, den der Verfasser mit Blick auf theologische Kontextualisierungsprozesse in Afrika gibt: Missionarische Verkündigung darf „nicht rückwärtsorientiert am Modell der unveränderten und intakten Stammesreligion erfolgen“, sondern muss sich auf „Nahtstellen einer modernen Existenz konzentrieren“ (189). Diese und andere Einsichten bilden Bausteine einer zeitgenössischen Missionstheologie, zu welcher der Verfasser interessante Überlegungen beiträgt. Zugleich werden Erwartungen auf mögliche Weiterentwicklungen durch zwei Tendenzen gedämpft, die auch in den beiden anderen Sammelbänden des Verfassers spürbar wurden. Zum einen sind viele Beiträge einer religionsphänomenologischen Semantik und Theorieperspektive verpflichtet, in der zum Teil theologische und religionswissenschaftliche Zugänge ineinander übergehen sowie Begriffe und Positionen vertreten werden, die einem vergangenen Kultur- und Religionsverständnis angehören. Wenn es etwa in einem Beitrag aus dem Jahr 1984 heißt: „Nicht die Kulturen bedingen die Religion, sondern die Religion bedingt die Kultur“ (305), und (damals und heute) aktuelle Diskurs über das Verhältnis von „Kultur“ und „Religion“ mit keinem Wort aufgegriffen wird, ist dies ein Anzeichen dafür, dass neuere religionswissenschaftliche Ansätze in keiner Weise berücksichtigt werden. Zum anderen setzt der Verfasser seine Polemik gegen „Politische Theologien“ fort, vor allem in seinem Beitrag *Kirche und Öffentlichkeit* (vgl. 146–156). Es findet leider keine Auseinandersetzung mit Primärliteratur statt, sondern eine pauschale Ablehnung, ja Verunglimpfung eines theologischen Ansatzes des 20. Jahrhunderts. Der Verfasser spricht von „der sogenannten modernen Theologie“ und meint: „Sie trägt alle Züge einer zeitbezogenen Theorie, die sich in die Arena des politischen und gesellschaftlichen Tagesstreits ausliefert“ (399–400). Welche Argumente, Positionen, Erklärungsmodelle damit allerdings gemeint sind, wird nicht deutlich.

Hinter diesem Sammelband steht ein akademischer Einsatz und eine theologische Existenz innerhalb und außerhalb Europas, die

Beachtung verdient und heutige junge Theologinnen und Theologen ermutigen kann, die Thematik „Missionswissenschaft“ sowie den Forschungsbereich „Religionswissenschaft“ als hochaktuelle und anspruchsvolle Diskursfelder wahrzunehmen und angesichts gegenwärtiger globaler Herausforderungen weiterzuentwickeln.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

ÖKUMENE

♦ Hirnsperger, Johann / Wessely, Christian (Hg.): *Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Elaiä Christengemeinden (ECG) und Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IAGÖ)*. Mit Beiträgen aus den anderen Religionsgemeinschaften (Theologie im kulturellen Dialog 7c). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (240) Klappbrosch. Euro 21,00 (D, A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-7022-3362-4.

Durch den im Tyrolia-Verlag erschienenen, von den katholischen Theologen *Johann Hirnsperger* und *Christian Wessely* herausgegebenen, Sammelband findet die Publikationsreihe *Theologie im kulturellen Dialog* der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz mit dem Ergänzungsband 7c ihre Fortsetzung. Ziel des Bandes ist eine Ergänzung der Vorstellung derjenigen Bekenntnisgemeinschaften, welche nach dem österreichischen Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften vom 9. Januar 1988 staatlich eingetragen worden sind. In den drei bisher erschienenen *Teilbänden* 7 (2001), 7a (2002) und 7b (2005) wurden bereits die bis zum Jahr 2005 eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften vorgestellt.

Nachdem im Jahr 2006 die *Elaiä Christengemeinden* (ECG) und im Jahr 2010 die *Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (IAGÖ) mit staatlicher Rechtspersönlichkeit ausgestattet wurden, „entschieden sich die Herausgeber dafür, [...] ein viertes Buch folgen zu lassen.“ (7 f.) Die *staatliche Anerkennung* der IAGÖ sowie der ECG – letztere im Verbund der *Freikirchen in Österreich* – am 22. Mai bzw. 26. August 2013 fiel in die Phase der Vorbereitung der Drucklegung der vorliegenden Publikation (8), machte jedoch inhalt-

lich keine Neuausrichtung der Konzeption des Ergänzungsbandes notwendig.

Inhaltlich ist der Sammelband in drei Hauptteile gegliedert: Hauptteil I widmet sich der Darstellung der ECG, die IAGÖ wird in Hauptteil II in den Blick genommen und im abschließenden Teil III wurden von den Herausgebern *Beiträge aus anderen Religionsgemeinschaften* aus der Feder von einer Autorin und sieben Autoren zusammengestellt. Abgerundet wird der Sammelband durch ein knappes *Vorwort* der Herausgeber (7–9), ein *Abkürzungsverzeichnis* (229–233) sowie ein *Verzeichnis der religiösen Bekenntnisgemeinschaften und der Autorin bzw. der Autoren* (235 f.).

Teil I wird von *Helmut Eiwien*, dem Vorsitzenden der ECG, mit einer knappen *Einleitung* und *historischen Darstellung* der Elaiä Christengemeinschaft (13–15) eröffnet, bevor sich daran – ohne Kommentierung – ein *Abdruck der Statuten* (17–26) und der *Glaubensgrundlagen* der ECG (27–42) anschließt. Abgedruckt ist jeweils die Fassung vom 24. September 2005 (Inkrafttreten: 13. April 2006).

Der zweite Teil des Sammelbandes besteht allein aus einem unkommentierten Abdruck der inneren *Verfassung der IAGÖ* in der Fassung vom 21. März 2009 (Inkrafttreten: 16. Dezember 2010). Da die Verfassung der IAGÖ bisher noch nicht publiziert war, ist dies eine große Hilfe für die religionsrechtliche Praxis. Die Statuten und Glaubensgrundlagen der ECG waren bereits im ÖARR 53 (2006) publiziert, etwa gleichzeitig mit Erscheinen des vorliegenden Sammelbandes wurde auch die Verfassung der IAGÖ in ÖARR 60 (2013) 102–147 zugänglich gemacht.

Der dritte Hauptteil des Sammelbandes vereint Beiträge aus sieben verschiedenen religiösen Gemeinschaften. *Hamid Monadjem* stellt in seinem Beitrag (93–113) die vor knapp 200 Jahren im Iran entstandene *Bahá'i-Religion* dar. Nach einem kurzen *historischen Aufriss* stellt Monadjem einlässlich zentrale Elemente der *Lehre der Bahá'i-Religion* (u. a. Gottesbegriff, Offenbarung und Menschenbild) dar, um in gebotener Kürze Überblicke zu *Gemeindestruktur/-leben*, *Haltung zu Interreligiösem Dialog* sowie *Zahlen und Fakten* zur Bahá'i-Religion auf *globaler* sowie *österreichischer Ebene* zu bieten.

Anhand der sog. ‚Erinnerungsblätter‘, einer Quelle aus der Anfangszeit der österreichischen *Baptistengemeinde*, beleuchtet *Franz Graf-Stuhlhofer* die Anfangsjahrzehnte der

Baptisten, der ältesten heute noch existierenden Freikirche Österreichs (115–142). Die ‚Erinnerungsblätter‘ erhellen als Quelle einen Zeitraum von etwa 50 Jahren (1860er-Jahre bis 1909), in welchem die Baptisten in Österreich mangels Rechtssubjektivität kaum am öffentlichen Leben teilnehmen konnten. Die Quellensammlung „gibt Einblick in das Leben und Überleben einer Gemeinschaft, die sich im 19. Jahrhundert in Österreich ohne den Schutz einer staatlichen Anerkennung ausbreitete.“ (116) Stuhlhofer spannt hierbei einen weiten Bogen, indem er neben „Zeitungsmeldungen über ‚eine neue Secte““ (126 f.), Dokumentationen zum *25-Jahr-Jubiläum 1894* (127–132) etwa auch *historische Rück-/Überblicke* (132–137) sowie eine *Dokumentation der Bemühungen um staatliche Anerkennung* (incl. der *Statutenentwürfe*) bietet (137–141).

Claudia Böckle geht in ihrem Beitrag auf *Kleingruppen als wesentliches Element der Glaubenspraxis beim Bund Evangelikaler Gemeinden (BEG) in Österreich* ein (143–154). Im Kontext der *evangelikalen Bewegungen* stellen Kleingruppen, näherhin die *Hauskreise*, typische Erscheinungsformen religiösen Lebens und Erfahrens dar. „Hauskreise sind neben dem Sonntagsgottesdienst die wichtigsten regelmäßigen Treffen, die allen Gläubigen offen stehen.“ (143) Der Praxis der Deduktion elementarer Aspekte des Glaubenslebens aus den biblischen Texten folgend, schließt Böckle eine kurze Darstellung der *Ortsgemeinden als Kleingruppen* (144 f.) ihre Überlegungen zu *Kleingruppen in AT und NT* (145) und *Gemeinden als Kleingruppen in der Kirchengeschichte* (145–147) an. In der zweiten Hälfte ihres Beitrags (Punkte IV. u. V.) stellt Böckle die *gegenwärtige Situation der Kleingruppen* dar. Konkret vorgestellt werden als Beispiele für Erscheinungsformen der ‚Kleingruppe‘ die *Sonntagsschule als Kleingruppe für Kinder*, die *Jungschar*, *Teenie- und Jugendgruppen*, *Musikgruppen* sowie *Frauenkreise* und *Seniorenkreise*, bevor Böckle in ihrem Resümee feststellt: Der „theologische Hauptzweck von Hauskreisen ist es, Laien sprachfähig zu machen. [...] In Kleingruppen wird der Glaube verbindlich. Wenn der Hauskreisbesuch zur Gewohnheit wird, kann der Glaube zur Alltagserfahrung werden, zum sozialen Leben gehören und kann – im besten Fall – zum Zentrum des Lebens werden.“ (153)

Konkrete Einblicke in das Leben ihrer Bekenntnisgemeinschaften geben in kurzen

Aktuelle Themen



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

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2591-8

€ (D) 19,95 / € (A) 20,60

KLAUS HEDWIG

Circa Particularia

Studien zu Thomas von Aquin

Herausgegeben von Manfred Gerwing

Zum 75. Geburtstag des Philosophen Klaus Hedwig präsentiert Manfred Gerwing ausgewählte Essays des Experten für die Philosophie des Mittelalters. Sie geben einen überraschend aktuellen Einblick in das philosophische Denken des Thomas von Aquin.

360 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2728-8

€ (D) 39,95 / € (A) 41,10 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Beiträgen Engelbert Fischer und Klaus Winter. Fischer, Gemeindepfarrer der Christengemeinschaft in Graz, umreißt skizzenhaft das Gemeindeleben der zu Beginn des 20. Jh. entstandenen und mittlerweile weltweit vertretenen Christengemeinschaft. (155–160) In gewisser Weise anschließend, bietet Winter, pensionierter Pastor der Freien Christengemeinde-Pfingstgemeinde, einen Überblick über Gottesdienst, Gebet, Festkalender und Herrenmahl sowie konkretes Gemeindeleben. Schwerpunkt seiner Ausführungen sind hierbei der innergemeindliche Dienstcharakter der Amtsträger sowie Wortverkündigung und Ausbreitung des Evangeliums im Leben der Freien Christengemeinde-Pfingstgemeinde. (161–167)

Auf das ‚Sterben einer Gemeinde‘, eine Thematik, welche auch für die christlichen Großkirchen immer mehr an Urgenz gewinnt, geht Martin Podobri aus der Innenperspektive des Bunds der Mennonitischen Freikirchen in Österreich (MFÖ) ein (169–180). Ausgehend von der konkreten Situation des Schließens der Friedensgemeinde Salzburg im Oktober 2010 reflektiert Podobri in sechs Hauptpunkten die Ergebnisse einer Klausursitzung der Ältesten der verbleibenden Gemeinden vom Jänner 2011, in welcher unter dem Stichwort ‚MFÖ neu‘ ein neues Verständnis des mennonitischen Gemeindebundes zu entwickeln versucht wurde. Zentrale Stichwörter sind hierbei das Stiften von eigener Identität (169–172), das gesellschaftliche Engagement (172–174), die Förderung des eigenen Nachwuchses in Leitungsgremien (174–178), die Verwirklichung biblischer Vorgaben in puncto ‚Leitung‘ (178f.), das Fördern von Gemeindegewachstum (179f.) sowie das Gründen neuer Gemeinden (180).

Eine katholische Perspektive bringen Franz Hasenhütl und Johann Hirnsperger mit ihren Beiträgen zur Frage der Religionsfreiheit im katholischen Kirchenrecht (181–196) sowie Skizzen zum katholischen Missionsrecht (197–228) in den Sammelband ein. Hasenhütl widmet hierbei der Darstellung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit ‚Dignitatis Humanae‘ sowie der Rezeption von Dignitatis Humanae im geltenden kirchlichen Gesetzbuch von 1983 breiten Raum. Indem Hasenhütl dezidiert ‚heiße kanonistische Eisen‘ wie die Frage von Religionsfreiheit und Taufe nach c. 868 § 2 CIC/83 oder die Vereinbarkeit von Religionsfreiheit mit Ansprüchen des katholischen Kirchenrechts gegenüber Nichtkatholiken oder mit der

Missionstätigkeit der Kirche diskutiert, pflichtet er schlussendlich der kanonistischen Lehrmeinung bei, welche „im Hinblick auf die nachkonziliare Gesetzgebung von einem Rückzug des Rechtes zugunsten größerer innerkirchlicher Freiheit, von einer Entrechtlichung sittlicher Gebote sowie einer stärkeren Respektierung des Gewissens spricht.“ (196)

An Hasenhütls Überlegungen zu Religionsfreiheit und Missionstätigkeit der Kirche schließt in gewisser Weise Hirnsperger mit seinen Überlegungen zum (geltenden) Missionsrecht an. In einer Begriffsbestimmung formuliert Hirnsperger: ‚Mission‘ bezeichnet ganz allgemein „die Verkündigung des Evangeliums unter Menschen [...], die nicht an Jesus Christus glauben.“ (201) Diese ‚Mission‘, verstanden als Aufgabe des ganzen Volkes Gottes (203–206), analysiert Hirnsperger auf Grundlage der kodikarischen Bestimmungen des lateinisch-katholischen sowie des orientalisch-katholischen Kirchenrechts hinsichtlich der Verantwortlichen für Leitung und Ordnung der kirchlichen Missionstätigkeit (206–212) sowie der Träger der Mission (212–217). In der Darstellung der Leitlinien für die missionarische Tätigkeit (217–227) schlägt Hirnsperger den Bogen zu Hasenhütl, wenn auch er feststellt, dass das kirchliche Recht – und speziell das Missionsrecht – die Religionsfreiheit in ihrer negativen und positiven Ausformung als Grundrecht jedes Menschen aufgrund deren Menschenwürde anerkennt. (217f. u. 227). Abgerundet werden die Leitlinien durch Anmerkungen zu Ausgestaltung und Ablauf des Katechumenats.

Zusammenfassend ist der von Wessely und Hirnsperger herausgegebene Band als wertvolle Ergänzung der in den ersten drei Teilbänden begonnenen Vorstellung derjenigen Bekenntnisgemeinschaften, welche nach dem österreichischen Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften vom 9. Januar 1988 staatlich eingetragen worden sind, zu bezeichnen. Der Band macht beispielsweise die Fassungen der ECG und der IAGÖ der breiten Fachwissenschaft zugänglich und vereint in seinen Beiträgen des dritten Hauptteils einige interessante, aus der Innenperspektive verschiedener Religionsgemeinschaften verfasste Einblicke in aktuelle Herausforderungen, denen sich Religionsgemeinschaften in der postsakularen Gesellschaft Österreichs gegenübergestellt sehen.

Salzburg

Andreas E. Graßmann

PASTORAL

◆ Dittscheidt, Gerhard: Menschen im Notfall helfen. Zur pastoralen Grundlegung der Notfallseelsorge in Kirche und Gesellschaft (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 91). Echter Verlag, Würzburg 2014. (496) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 54,60. ISBN 978-3-429-03716-1.

Dieses Buch ist die gekürzte Ausgabe der pastoraltheologischen Promotion von Gerhard Dittscheid. Aus pastoralpsychologischer Perspektive und aus Begleitungsgesprächen mit NotfallseelsorgerInnen wird sichtbar, welche unterschiedlichen Kompetenzen in der Notfallbegleitung vorhanden oder erforderlich sind. Bei dieser genauen Betrachtung stellt sich heraus, dass es zu ihr kaum pastorale Grundlegungen gibt. Der Einsatzalltag der Notfallseelsorge zeigt, dass es viele Noterfahrungen im Zusammenhang mit familiären oder öffentlichen Situationen sind, aus denen heraus Menschen notfallseelsorgliche Begleitung in der Phase der ersten Stunden nach einem Ereignis wünschen. Ob dazu die notwendigen Fähigkeiten und Kapazitäten vorhanden sind, ist zunehmend unklar. Auch muss besonders im Zusammenhang mit größeren Ereignissen auf hohem Niveau mit medizinischen, rettungs- und feuerwehrendienstlichen, notfallpsychologischen und polizeilichen Kräften kooperiert werden. Dies erfordert mittlerweile ebenfalls besonders geschulte Kompetenzen und Strukturen, die sich nur zum Teil aus gegenwärtigen Seelsorgeprofilen gewinnen und angesichts von Pfarrstrukturen im Umbruch garantieren lassen. Die Situation, in der sich die katholische Kirche befindet, erlaubt aber weder nach innen noch nach außen unreflektiertes Handeln. Sie unterliegt einem soziografischen Wandel mit personellen und finanziellen Umbrüchen und steht insgesamt vor neuen pastoralen Herausforderungen.

Die zentrale Frage nach dem theologischen Grund der Hilfe in Notlagen steht im Mittelpunkt dieses Buches und es kommen Aspekte des pastoralen Handelns der Kirche in den Blick: Was bedeutet es für die Kirche, welche Chance erhält sie im Bereich der Krisenseelsorge, wenn sie sich als die Nachfolgemeinschaft Jesu Christi versteht? Bei wachsender Bedeutung der Notfallseelsorge kommen auch zunehmend Aspekte der jeweiligen kirchlichen Identität ins Spiel. Das ist der Grund, warum

sich dieses Werk als Untersuchung im katholischen Kontext versteht, wobei die Notfallseelsorge ökumenisch gedacht und praktiziert wird.

In verschiedenen Betrachtungsgängen und Untersuchungen widmet sich dieses Buch den pastoraltheologischen Grundlagen und der Geschichte der Notfallseelsorge. Die Ergebnisse können sich sehen lassen. Sie sind wichtige Wegweiser, Möglichkeiten und Grenzen compassionalen Handelns aufzuzeigen. Notfallseelsorge hat sich als kirchliches Handeln etabliert. Deutlich wird in diesem Buch, dass Notfallseelsorge ein spezielles Thema betrifft und ein spezielles Tun darstellt. Das ist Anlass, die theologischen und diakonischen Grundlagen der Notfallseelsorge im Rahmen kirchlichen Handelns und als Beitrag zu einem verantworteten Dialog mit anderen Einrichtungen und Wissenschaften der Notfallhilfe zu entfalten.

Durch die pastoralen und theologischen Überlegungen kristallisiert sich heraus, dass Notfallseelsorge als konkretes heilsames Handeln des Volkes Gottes mit und für *alle* Menschen in seelischer Not und bei plötzlichem Tod verstanden werden muss und auch zu Professionalität und Kompetenz verpflichtet. Dafür sind die notwendigen Ressourcen zu schaffen. So lässt sich aufgrund dieser vorliegenden Arbeit resümieren, dass Notfallseelsorge aus der heutigen Situation der Kirche ein in, mit und für die Welt begründetes kirchliches Handeln darstellt.

Linz

Michaela Helletzgrubger

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Lee, Eunmi: Religiosität bzw. Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie. Ihre Bedeutung für psychiatrisches Wirken aus der Sicht des psychiatrischen Personals anhand einer bundesweiten Personalbefragung (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 28). Echter Verlag, Würzburg 2014. (XIX, 249) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,10. ISBN 978-3-429-03674-4.

Religion, Religiosität und die Analyse des religiösen Bewusstseins gelten als zentrale Themen der Religionsphilosophie. Eunmi Lee zeigt in der vorliegenden Studie auf, dass dieser Themenkreis während der letzten Jahrzehnte auch in der Medizin zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Insbesondere in der Psychiatrie und im Be-

reich der Psychotherapie wird dem Einfluss von Religion, Religiosität und Spiritualität zunehmend eine besondere Bedeutung beigemessen.

Die Autorin macht deutlich, dass empirisch gesicherte Daten für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der gegebenen Thematik und den damit einhergehenden Diskussionen und Auseinandersetzungen als unumgänglich gelten. Um diesem Anspruch in einer entsprechenden Weise nachkommen zu können, wurde eine bundesweite empirische Personalstudie in hierfür ausgewählten Fachkliniken für Psychiatrie und Psychotherapie durchgeführt. Die Inhalte der Studie sollen aufzeigen, welche Bedeutung die eigene, personenbezogene Spiritualität des ärztlichen, therapeutischen und pflegerischen Personals auf das Personal selbst sowie für die PatientInnen und deren therapeutischen Krankheitsverlauf hat. Im Rahmen dieser Studie waren die nachstehend angeführten Fragestellungen leitend:

„Frage 1: Wie spirituell ist das psychiatrische Personal? Frage 2: Welche Ansicht hat das psychiatrische Personal zur Religiosität bzw. Spiritualität seitens der Patienten/-innen? Frage 3: Wie ist Religiosität bzw. Spiritualität in die psychiatrische Behandlung integriert? Frage 4: Wie kooperiert das psychiatrische Personal mit klinischen Seelsorgern/-innen in Psychiatrie und Psychotherapie? Frage 5: Wieweit sind religiöse bzw. spirituelle Themen im Ausbildungs- bzw. Fortbildungsprogramm in Psychiatrie und Psychotherapie vorhanden?“ (84).

Die Ergebnisse der Studie machen deutlich, dass die eigenen religiösen bzw. spirituellen Einstellungen und Werthaltungen für das behandelnde Fachpersonal selbst eine entsprechende Bedeutung hat, insbesondere in Hinblick auf einen förderlichen Umgang mit Stressbelastungen. Hinzu kommt, dass religiöse und spirituelle Themen als Inhalte der Behandlung aus der Sicht des Fachpersonals für angemessen betrachtet werden, sofern diese Themen von den PatientInnen selbst eingebracht werden. Die Studie zeigt auch auf, dass Religiosität und Spiritualität in der psychiatrischen Behandlung positiver wahrgenommen werden, wenn das Fachpersonal die eigene Religiosität und Spiritualität für wichtig erachtet. Dass im Klinikalltag die Zusammenarbeit zwischen dem psychiatrischen Personal und den KlinikseelsorgerInnen als sehr begrenzt aufzufassen ist, wird in dieser Studie ebenso herausgestellt wie der Umstand, dass in den Ausbildungs- und

Fortbildungsprogrammen für das psychiatrische Fachpersonal sowohl religiösen als auch spirituellen Themenbereichen bislang praktisch noch keine besondere Bedeutung zukommt. Vor diesem Hintergrund, aber auch vor dem Umstand, dass der Hoffnung auf Genesung während der medizinischen Behandlungszeit eine sehr bedeutsame Rolle zukommt, sollten aus der Sicht der Autorin die Themenbereiche Religiosität und Spiritualität zu einem integrativen Bestandteil der interdisziplinären medizinischen Forschung werden.

In einer Zusammenschau der dargestellten Inhalte darf festgehalten werden, dass der vorliegende Band der Freiburger Caritaswissenschaft wertvolle Einsichten in die theoretischen Hintergründe und Befundlage der bisherigen empirischen Forschung zu diesem Themenbereich, insbesondere jedoch in die Ergebnisse der dargestellten Personalstudie und die damit einhergehende Diskussion bietet.

Linz

Hans Peter Dirngrabner

THEOLOGIE

♦ Wink, Walter: *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Herausgegeben von Thomas Nauerth und Georg Steins und übersetzt unter Mitwirkung von Anka Schneider und Anja Mehrmann. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (176) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7917-2591-8.

Der 2012 verstorbene New Yorker Neutestamentler Walter Wink ist eine feste Referenzgröße in der amerikanischen Theologie. Kaum jemand hat sich wissenschaftlich so nachhaltig wie er um eine Theologie der Gewaltfreiheit bemüht, kaum jemand war biografisch so gut dafür geeignet. Er war in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung aktiv, engagierte sich gegen den Vietnamkrieg und trat zu einer Zeit für die nukleare Abrüstung ein, als das noch im Geruch des Vaterlandsverrats und des Defätismus stand. Sein Hauptwerk ist die sogenannte „Powers“-Trilogie. 1984 erschien der erste Band „Naming the Powers“, auf den 1986 „Unmasking the Powers“ und schließlich 1992 „Engaging the Powers“ folgte. Wink setzte in seiner darin entwickelten Interpretation des Neuen Testaments – theologiegeschichtlich in der Tradition von H. Schlier und W. Stringfellow – bei der biblischen

Rede von „Mächten und Gewalten“ an. Für ihn war das kein bloß begriffliches Residuum aus einer vorwissenschaftlichen Zeit, das man als aufgeklärter Mensch nur noch ignorieren könne. Er sah darin vielmehr einen Schlüssel für ein umfassendes Verständnis der biblischen Botschaft insgesamt, die dadurch auch in ihrer einzigartigen Aktualität für die von Gewalt bedrohte Gegenwart greifbar gemacht werden könne. Die drei Bände von Winks Trilogie sind nie ins Deutsche übersetzt worden. Nunmehr liegt allerdings mit „Verwandlung der Mächte“ eine deutsche Ausgabe des Buches „The Powers That Be“ von 1999 vor, das Wink als Zusammenfassung seines dreiteiligen Werkes für eine breitere Leserschaft konzipiert hat.

Das Buch ist in zehn Kapitel eingeteilt, die oft einen etwas repetitiven Charakter haben, aber doch nach einer bestimmten Logik geordnet sind. In den ersten beiden Kapiteln beschreibt Wink, worauf sich seiner Auslegung nach die Rede von „Mächten und Gewalten“ grundsätzlich bezieht. Es geht dabei nicht um mythologische Vorstellungen von Engeln oder Dämonen, sondern um die fundamentale Erkenntnis, dass im „Zentrum handfester Institutionen der Gesellschaft [...] etwas Geistiges“ (21) zu entdecken ist. Alles, was ist, hat eine spezifische geistige Qualität. Diese geistigen Qualitäten sind Teil der guten Schöpfung, weil sie die geschaffenen Wirklichkeiten erst zu dem machen, was sie sein sollen. Sie sind in dem, was die Theologie Sündenfall nennt, jedoch pervertiert worden und lenken deshalb die Menschen von Gott auf sich hin und verführen zum Götzendienst – zur Anbetung von Staat, Wirtschaft, Krieg, Familie. Miteinander verbunden bilden die gefallenen Mächte das „Herrschaftssystem“ (46 u. ö.), das vom „Mythos der erlösenden Gewalt“ – ein zentraler Begriff in Winks Denken – getragen wird. Dieser herrschaftslegitimierende Mythos, der seit Jahrtausenden von Menschen aller Kulturen, Religionen und sozialen Schichten wie selbstverständlich geglaubt wird, besteht im Glauben, „dass Krieg Frieden bringt, dass Macht Recht schafft“ (48). Er ist bis heute enorm wirkmächtig und bedient sich sogar der Sprache, Strukturen und Symbolik des Christentums, ist aber von völlig anderer Art, denn: „Sein Symbol ist nicht das Kreuz, sondern das Fadenkreuz eines Gewehrs.“ (62) Aber die Mächte sind nach Wink nicht nur gefallen, sie sind auch erlösungsfähig: In den Kapiteln 3 bis 5 entwickelt Wink eine Lesart des Neuen Tes-

taments, die das Wirken Jesu in erster Linie als eine umfassende Transformation der pervertierten Mächte in der Welt liest, durch die sie vom zersetzenden Mythos der erlösenden Gewalt gelöst werden. Diese Er-Lösung besteht in einer „neuen Art zu leben“ im Geist der unnachgiebigen Gewaltfreiheit; Wink nennt diese spezifische Form zu leben den „dritten Weg“ Jesu, der sich weder in Passivität erschöpft noch in ausweglosen Situationen doch wieder den Weg der Gewalt geht (89). Wink bemüht sich, an einzelnen Beispielen zu zeigen, dass Jesu Handlungsanweisungen für Situationen der Gewalt – die andere Wange hinhalten, die zweite Meile gehen etc. – allesamt dazu dienen sollen, Unterdrückten „eine Möglichkeit des Protests“ (97) zu bieten und ihnen „ein Mindestmaß an Initiative“ zu ermöglichen, um die Unterdrückten zu zwingen, „sie in einem ganz neuen Licht zu sehen.“ (99). Jesus ebnet so Wink zufolge einen „Weg, sich den herrschenden Mächten zu widersetzen, ohne ihnen ähnlich zu werden.“ (98) Die Kapitel 6 bis 8 diskutieren die Frage nach der konkreten Umsetzung dieses dritten Weges Jesu. Es ist, wie er an mehreren Beispielen zeigt, ein anspruchsvoller Weg, der vollen Einsatz erfordert, denn „Gewaltfreiheit ist keine Methode, persönliche Opfer zu vermeiden“ (105). Es kann den Einsatz des eigenen Lebens bedeuten, das Kreuz im wahrsten Sinn des Wortes. Dann aber ist Gewaltfreiheit erfolgreich, so Wink – und das sei sogar historisch greifbar, sogar im Kampf gegen Hitler. „In Wahrheit wirkt Gewaltfreiheit im Allgemeinen da, wo Gewalt wirkt, und wo sie fehlschlägt, würde meist auch Gewalt misslingen.“ (136) Jedenfalls bricht auch in scheinbar erfolglosen Akten der Gewaltfreiheit das von Jesus verkündete Reich Gottes an, das den Mythos der erlösenden Gewalt überwindet. In den beiden abschließenden Kapiteln 9 und 10 geht Wink besonders auf die spirituelle Seite des dritten Weges Jesu ein. Man kann ihn letztlich nicht gehen, ohne den Feind zu lieben – und das verwandelt nicht nur den Feind und die Welt, sondern auch einen selbst. „Der Feind *kann* ein Weg zu Gott sein. Wir können uns mit unserem Schatten nicht aussöhnen, außer durch unseren Feind“ (144). Feindesliebe ist „ein Leben in der Erwartung von Wundern“ (149) – aber diese Wunder geschehen tatsächlich, wie Wink immer wieder unter Hinweis auf Gandhi, King, Südafrika und die Umbrüche von 1989/90 schreibt. Dieser realistische Glaube an Wunder ist aber nur in der

Schule des Gebets möglich, die das Gebet nicht nur als Zwiesprache zwischen Gläubigem und Gott versteht, sondern auch die allzu große Widerstandskraft der gefallenen Mächte und Gewalten wahrnimmt, die erst noch überwunden und erlöst werden müssen. „Ein Gebet, das die herrschenden Mächte ignoriert, endet damit, Gott die Schuld an dem von den Mächten verursachten Unheil zu geben.“ (163) Man muss die Mächte und Gewalten erkennen, als das was sie sind – gefallen und pervertiert –, aber auch an der Hoffnung festhalten, dass sie von Gott verwandelt und heil gemacht werden können. So kann man bis zuletzt aktiv gewaltfrei handeln – und so wird die Welt verändert.

Man wird Wink in einigen seiner Analysen ein wenig veraltet finden, nicht zuletzt weil das Buch 1999 im Original veröffentlicht worden ist und die große Herausforderung von sich religiös legitimierender Gewalt, die das 21. Jahrhundert so massiv umtreibt, relativ wenig ins Auge fasst. Es ist auch zu konstatieren, dass Wink unter Hinweis auf den Theologen R. Schwager (vgl. 79 f.) herausfordernde biblische Stellen, in denen massive göttliche Gewalt erzählt wird, zwar anspricht, sie aber nicht wirklich diskutiert und problematisiert. Vor allem bezüglich des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament bleiben hier Fragen offen. Wink zeigt auch eine gewisse Unbekümmertheit, politische Umwälzungen des 20. Jahrhunderts – in Mittel- und Osteuropa, in den Rassenbeziehungen in Amerika, in Südafrika – mit göttlichem Wirken in Verbindung zu bringen. Das wirkt gerade im Rückblick mitunter vorschnell. Auch seine Rezeption des Kulturtheoretikers R. Girard, der die Bibel mit Blick auf die Opferfrage ebenfalls als fundamental neue Stimme gegen den Mythos erlösender Gewalt versteht, ist mitunter unterkomplex und denkt ihn kaum theologisch weiter (vgl. 79–84). Dennoch: Das Buch ist noch immer eine erfrischende und kreative Stimme, die unter dem Stichwort der „Mächte und Gewalten“ die Wichtigkeit einer Theologie angesichts der allgegenwärtigen Strukturen der Gewalt massiv hervorhebt – ein Anliegen, das heute aktueller ist denn je. Theologen, aber auch interessierte Nicht-Theologen werden es mit Gewinn lesen. Man darf den Herausgebern, die in ihrer Einleitung (11–18) die Theologie Winks „in a nutshell“ präsentieren, dankbar sein, dass diese Stimme nunmehr auch im deutschsprachigen Raum gehört werden kann.

Innsbruck

Mathias Moosbrugger

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Guardini, Romano: Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon (topos taschenbücher 430). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 82013. (285) Pb. Euro 13,90 (D) / Euro 14,30 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-8367-0430-4.

Welchen Sinn macht es, ein Buch mehr als 67 Jahre nach seiner Abfassung neu zu drucken? Wenn alles Modische verschwunden ist, der Verfasser nicht das Audimax der Münchner Universität füllt, vielen der Name „Romano Guardini“ nichts mehr sagt und dennoch seine Schriften neu aufgelegt und hoffentlich auch gelesen werden, dann liegt offensichtlich ein „Klassiker“ vor uns, der sich seinerseits vorwiegend mit der bedeutenden Weltliteratur befasst. Bereits das Vorwort macht dies deutlich: „Das Schicksal des Sokrates ist eines der wesentlichen Themen der abendländischen Geistesgeschichte.“ (11) Mehr als 25 Jahre hat sich Guardini mit den platonischen Schriften auseinandergesetzt. Er nennt es eine geistige „Begegnung“ und beschreibt diese als „Zusammentreffen mit einer geschichtlichen Gestalt, die unverwechselbar sie selber ist und doch Allgemeingültiges vertritt“ (11). Die historisch-kritische Fragestellung interessiert den Verfasser nicht. Er bezieht sich auf die Texte Platons, also auf jenen Sokrates, der „die Schriften Platons tragend, im philosophischen Leben des Abendlandes weitergewirkt hat“ (15). Platon war noch ein junger Mann gewesen, der in Sokrates seinen Meister gefunden hat, von ihm „nicht nur verehrt, sondern geliebt, und weggenommen durch ein Ereignis, in welchem der Schüler nichts anderes als Unrecht und Unheil sehen“ konnte (24). Es sind vier Schriften, die vom Verfasser behandelt werden: das erste Buch „Euthyphron“ „gibt eine Art Exposition zum Ganzen. Er zeigt den Mann und lässt die Bedingungen fühlen, unter welchen er den ihm bevorstehenden Kampf wird austragen müssen“. Das zweite Buch „Apologie“ „bringt die Auseinandersetzung selbst“, im dritten Buch „Kriton“ tut sich die Möglichkeit auf, dem Tod doch noch zu entgehen. Das vierte Buch „Phaidon“, in dem Platon seine ganze Meisterschaft entfaltet, „stellt das Ganze in das Licht der Ewigkeit und zeigt den Ausgang selbst“ (117 f.).

Warum wird Sokrates der Gottlosigkeit angeklagt? Warum erscheint er dem politischen

Establishment Athens bedrohlich? Der Verfasser deutet es so: „Vor allem, was Gültigkeit beanspruchte, erhob er [Sokrates] die prüfende Frage: ‚Was ist das? Wie weist es sich aus? Ist es vom Wesen her in Ordnung?‘ Dadurch erschütterte er gerade das, was die stärkste Kraft des Bestehenden war, nämlich seine Verwurzelung im unwillkürlichen Gefühl und in den althergebrachten Vorstellungen“. So konnte das Ergebnis der sokratischen Prüfung Folgendes sein: „Du hast ja gar keine wirklichen Einsichten, sondern nur Meinungen, die aus Trieb und Herkommen stammen; daher hat dein Handeln weder Sinn noch Recht.“ (57) Die Geltungsfrage ins Spiel gebracht zu haben, bedeutete

für Sokrates Verurteilung und Tod. Freilich gelang den Gegnern die beabsichtigte Vernichtung nicht. „Es ist eine innere Unabhängigkeit vom Tode, die ihn [Sokrates] befähigt, auch in diesen Stunden, die mit ihrer Bedrängnis das ganze Bewusstsein erfüllen müssten, für die Menschen offen und für die geistigen Fragen frei zu sein.“ (54) Schließlich sah Sokrates das ganze philosophische Dasein als nichts anderes „als eine Vorbereitung auf den Tod, bzw. selbst schon ein beständiges Sterben“ (145). Mit der Neuauflage wird Guardinis großartiger Text vielen (jungen?!) Leserinnen und Lesern näher gebracht. Dafür Anerkennung und Dank!

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

Benz, Arnold / Vollenweider, Samuel (Hg.): *Würfelt Gott? Was Physik und Theologie einander zu sagen haben* (topos premium 9). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (279) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-8367-0009-2.

Kraus, Georg / Hurka, Hans Peter / Koller, Erwin (Hg.): *Aufbruch aus der Erstarrung. Konzilstexte vom Kirchenvolk neu kommentiert. Mit einem Geleitwort von Hans Küng* (Theologie: Forschung und Wissenschaft 50). Lit Verlag, Berlin 2015. (VII, 320) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 24,90. ISBN 978-3-643-12802-7.

Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.): *Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals*. Aschendorff Verlag, Münster 2015. (382) Geb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 32,40. ISBN 978-3-402-13137-4.

Scheuer, Manfred: *Wider den kirchlichen Narzissmus. Ein spirituell-politisches Plädoyer*. Ty-

rolia Verlag, Innsbruck-Wien 2015. (208) Geb. mit Schutzumschlag. Euro 19,95 (D, A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-7022-3470-6.

BIBELWISSENSCHAFT

Meijer, Fik: *Paulus. Der letzte Apostel. Aus dem Niederländischen von Wolfgang Himmelberg* (Biographie). Philipp von Zabern Verlag, Darmstadt 2015. (340, 10 s/w Abb., 2 Karten) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-8053-4920-8.

BIOGRAFIE

Fink-Lang, Monika: *Joseph Görres. Ein Leben im Zeitalter von Revolution und Restauration* (topos taschenbücher 1024). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (173) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-1024-4.

Rick, Henrike: *Mahatma Gandhi. Mein Glaube ist Gewaltlosigkeit* (topos taschenbücher 1016). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (109) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 12,90. ISBN 978-3-8367-1016-9.

DOGMATIK

Welte, Paul H.: *Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen* (topos taschen-

bücher 1021). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (272) Pb. Euro 13,95 (D) / Euro 14,35 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-8367-1021-3.

ETHIK

Scheule, Rupert M. (Hg.): Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (176) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2666-3.

HOMILETIK

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2016. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr C – Band 1: Advent bis 5. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2015. (240) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-429-03893-9.

KIRCHENGESCHICHTE

Angenendt, Arnold: Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute. Aschendorff Verlag, Münster 2015. (324) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-402-13146-6.

Arntz, Norbert: Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche (topos taschenbücher 1037). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (223) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-1037-4.

Imbach, Josef: Die geheimnisvolle Welt der Klöster. Was Mönche und Nonnen zum Rückzug aus der Welt bewegt (topos premium 6). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (256) Pb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,45 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-8367-0006-1.

Pieper, Josef: Philosophen und Theologen im Mittelalter. Gestalten und Probleme (topos taschenbücher 1011). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (205) Pb. Euro 11,95 (D) / Euro 12,30 (A) / CHF 19,90. ISBN 978-3-8367-1011-4.

Schermann, Rudolf: Vinzenz von Paul. Anwalt der Ärmsten (topos taschenbücher 1025). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015.

(128) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-1025-1.

KIRCHENRECHT

Güthoff, Elmar / Haering, Stephan (Hg.): Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag (Kanonistische Studien und Texte 65). Duncker & Humblot Verlag, Berlin 2015. (1178) Geb. Euro 169,90 (D) / Euro 174,40 (A) / CHF 229,00. ISBN 978-3-428-14740-3.

Haering, Stephan / Rees, Wilhelm / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Dritte, vollständig neu bearbeitete Ausgabe. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (LXVIII, 2172) Geb. Euro 128,00 (D) / Euro 131,60 (A) / CHF 172,00. ISBN 978-3-7917-2723-3.

Hahn, Judith / Schüller, Thomas / Wode, Christian (Hg.): Kirchenrecht in den Medien. UVK Verlag, Konstanz, München 2013. (216, 18 s/w Abb., 12 farb. Abb.) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,30 (A) / CHF 41,90. ISBN 978-3-86764-448-8.

KUNSTWISSENSCHAFT

Butzkamm, Aloys: Faszination Ikonen. Geschichte – Bildsprache – Spiritualität (topos taschenbücher 1023). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (235) Pb. Euro 13,95 (D) / Euro 14,35 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-8367-1023-7.

Müller, Rebecca / Rau, Anselm / Scheel, Johanna (Hg.): Theologisches Wissen und die Kunst. Festschrift für Martin Büchsel (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst 16). Gebr. Mann Verlag, Berlin 2015. (400, zahlr. s/w u. farb. Abb.) Geb. Euro 79,00 (D) / Euro 81,30 (A) / CHF 98,90. ISBN 978-3-7861-2753-6.

LITERATUR

Bernanos, Georges: Tagebuch eines Landpfarrers. Neu übersetzt und kommentiert von Veit Neumann (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten 10). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (344) Pb. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-7917-2722-6.

Schlink, Edmund: Die Vision des Papstes. Erzählung. Mit Geleitworten von Karl Kardinal Lehmann und Bischof Klaus Engelhardt (topos premium 5). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (173) Klappbrosch. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 19,90. ISBN 978-3-8367-0005-4.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Bärsch, Jürgen: Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (208, 6 Abb.) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7917-2721-9.

PASTORAL

Caffarel, Henri: Die Ehe auf dem Weg der Heiligkeit. Aus dem Französischen übertragen von Eva und Josef Außermair (Beten heute 19). Johannes Verlag Einsiedeln Verlag, Freiburg i. Br. 2014. (213) Brosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 30,00. ISBN 978-3-89411-428-2.

PASTORALTHEOLOGIE

Bromkamp, Peter: „Wenn Pastoral Alter lernt.“ Pastoralgeragogische Überlegungen zum Vierten Alter (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 96). Echter Verlag, Würzburg 2015. (237) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,10. ISBN 978-3-429-03888-5.

PHILOSOPHIE

Hedwig, Klaus (Hg.): Circa Particularia. Studien zu Thomas von Aquin. Herausgegeben von Manfred Gerwing. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (358) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 48,40. ISBN 978-3-7917-2728-8.

Schröder, Winfried: Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit (Quaestiones 16). Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013. (291) Geb. Leinen. Euro 76,00 (D) / Euro 78,20 (A) / CHF 94,90. ISBN 978-3-7728-2567-5.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Pemsel-Maier, Sabine / Schambeck, Mirjam (Hg.): Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen. Herder Verlag, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2015. (392) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 38,50. ISBN 978-3-451-32972-2.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Höhn, Hans-Joachim: Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2015. (216) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-506-78280-9.

Welte, Bernhard: Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung (topos taschenbücher 1027). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (94) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-1027-5.

RELIGIONSZOLOGIE

Pollack, Detlef / Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1). Campus Verlag, Frankfurt a. M.–New York 2015. (542) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 51,90. ISBN 978-3-593-50175-8.

SAKRAMENTENTHEOLOGIE

Fuchs, Ottmar: Sakramente – immer gratis, nie umsonst. Echter Verlag, Würzburg 2015. (208) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-429-03878-6.

SPIRITUALITÄT

Schellenberger, Bernardin: Aufstieg in die Weite. Stufen des Glaubens (topos taschenbücher 1036). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (175) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 13,40. ISBN 978-3-8367-1036-7.

Schürmann-Mock, Iris / Toll, Claudia (Hg.): Entdeckungsreisen ins Leben danach. Wie wir

uns das Jenseits vorstellen (topos taschenbücher 1005). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (185) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-1005-3.

Schwikart, Georg: Jeder Tod hat sein Gelächter. Über das Verhältnis zweier eigentümlicher Brüder (topos taschenbücher 1041). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (108) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 11,90. ISBN 978-3-8367-1041-1.

Sohn-Kronthaler, Michaela / Hopfgartner, Wilibald / Zahner, Paul (Hg.): Zwischen Gebet, Reform und sozialem Dienst. Franziskanisch inspirierte Frauen in den Umbrüchen ihrer Zeit (Theologie im kulturellen Dialog 29). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2015. (314) Klappbrosch. Euro 27,00 (D, A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-7022-3392-1.

Stecher, Reinhold: Der Heilige Geist und das Auto. Mit Bischof Reinhold Stecher durch das Jahr. Herausgegeben von Klaus Egger im Auftrag der Diözese Innsbruck. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2015. (176, 20 farb. Abb., Leseband) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7022-3472-0.

THEOLOGIE

Dionysius Areopagita: Über alles Licht erhaben. Mystische Theologie – Die Namen Gottes – Himmlische Hierarchie – Kirchliche Hierarchie. Übersetzt von Edith Stein (topos taschenbücher 1009). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (239) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-1009-1.

Enders, Markus (Hg.): Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirati-

onsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart (Heinrich-Seuse-Forum 4/2015). Lit Verlag, Berlin u. a. 2015. (142) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-643-13095-2.

Höhne, Florian / van Oorschot, Frederike (Hg.): Grundtexte Öffentliche Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015. (232) Pb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-374-04043-8.

Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015. (140) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-374-04062-9.

Oertel, Ferdinand: Kennedys katholische Erben. Der American Way der Kirche in den USA vom Konzil bis zu Franziskus: Sonderweg oder Modell für die Weltkirche? (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 36). Einhard Verlag, Aachen 2014. (179) Kart. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-943748-25-3.

Peters, Tiemo Rainer / Senner, Walter: Bewahren und bewähren. Historische und politische Theologie im Anschluss an Thomas von Aquin. Herausgegeben von Thomas Eggensperger. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2015. (175) Geb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 33,90. ISBN 978-3-7867-3042-2.

Vorglimmer, Herbert: Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist. Was Christen glauben (topos taschenbücher 1006). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (126) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-1006-0.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg,
Tel. +49 (0) 941/92022-0, Fax +49 (0) 941/92022-330, 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
Katholische Privat-Universität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz,
Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155, E-Mail: thpq@ku-linz.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. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der

Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutenmoos

Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

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:

Beziehungsweisen Heft 4/2015

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*

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* ♦ Schweiggl 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

Kinder, Kinder Heft 4/2014

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.thpq.at**

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Verweyens theologischer Ansatz



HANSJÜRGEN VERWEYEN

Mensch sein neu buchstabieren

Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben

Der theologische Ansatz Hansjürgen Verweyens, der zu den profiliertesten und meistdiskutierten im deutschen Sprachraum gehört, verständlich gefasst, präzisiert und mit zahlreichen Beispielen veranschaulicht.

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2772-1
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

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

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Neue Rituale



Barbara Stollberg-Rilinger

Rituale in historischer Perspektive

Teresa Schweighofer · Was Freie RitualbegleiterInnen
der Theologie zu denken geben

Christiane Bundschuh-Schramm

Neue Rituale in der Pastoral

Stephanie Lehr-Rosenberg · Traditionelle afrikanische
Initiationsriten und christliche Firmpastoral im Gespräch

Ulrike Bechmann · Zum Verhältnis von Ritual und Magie

Irmgard Lehner · Angelika Gassner · Otto Rothhammer

Ritualkreativität – Erfahrungsberichte



Edmund Arens · Zum Paradigmenwechsel
der Glaubenskommunikation

Bert Roebben · Wie viel und welche Theologie
im Religionsunterricht?

Franz Gruber · In memoriam Rudolf Zinnhobler



Literatur:

Johann B. Metz: Gesammelte Schriften. Bd. 1 u. 2 (Ansgar Kreutzer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografie, Dogmatik, Ethik,
Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Missionstheologie, Missions-
wissenschaft, Ökumene, Pastoral, Philosophie, Religionsphilosophie,
Religionstheologie, Theologie, Theologische Autoren

2

2016

164. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2016

Schwerpunktthema: Neue Rituale

A. Kreutzer:	Editorial	113
B. Stollberg-Rilinger:	Rituale in historischer Perspektive	115
T. Schweighofer:	Was Freie RitualbegleiterInnen der Theologie zu denken geben	123
C. Bundschuh-Schramm:	Neue Rituale in der Pastoral	131
S. Lehr-Rosenberg:	„Möge sich deine Stirn den Dingen des Lebens öffnen.“ Traditionelle afrikanische Initiationsriten und christliche Firmapastoral im Gespräch	139
U. Bechmann:	Macht und Ohnmacht. Religionswissenschaftliche Aspekte zum Verhältnis von Ritual und Magie	148
	<i>Aus der Praxis:</i>	
I. Lehner:	Ritualkreativität in der Pfarre	156
A. Gassner:	Heilsame Rituale	160
O. Rothhammer OCist:	Die „Smartphone-Expedition“ – eine mp3-liturgische Feier	166

Abhandlungen:

E. Arens:	Von der Instruktion zur Interaktion. Zum Paradigmenwechsel der Glaubenskommunikation in moderner Kultur	169
B. Roebben:	Wie viel und welche Theologie im Religionsunterricht? Über die Intimität der Theologie in der Öffentlichkeit der Schule	181
F. Gruber:	In memoriam Rudolf Zinnhobler	192

Literatur:

	Das aktuelle theologische Buch	
A. Kreutzer:	Metz, Johann Baptist: Gesammelte Schriften 1 und 2	194
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (198), Bibelwissenschaft (201), Biografie (203), Dogmatik (203), Ethik (205), Kirchenrecht (207), Liturgiewissenschaft (208), Missionstheologie (210), Missions- wissenschaft (211), Ökumene (212), Pastoral (213), Philosophie (215), Religionsphilosophie (216), Religionstheologie (217), Theologie (218), Theologische Autoren (220)	
	Eingesandte Schriften	222
	Impressum	224

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Anschriften der Univ.-Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstrasse 3, CH 6002 Luzern
Mitarbeiter: Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ulrike Bechmann, Heinrichstraße 78, A 8010 Graz
Dr.ⁱⁿ Christiane Bundschuh-Schramm, Postfach 9, D 72101 Rottenburg
Mag.^a Angelika Gassner, Kapittelplatz 7, A 5010 Salzburg
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Mag.^a Irmgard Lehner, St. Franziskus-Str. 1, A 4600 Wels
PDⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Stephanie Lehr-Rosenberg, Sanderring 2, D 97070 Würzburg
Univ.-Prof. Dr. Bert Roebben, Emil-Figge-Straße 50, D 44227 Dortmund
Mag. Otto Rothhammer OCist, Linzer Straße 4, A 4073 Wilhering
Univ.-Ass.ⁱⁿ Mag.^a Teresa Schweighofer, Liebermeisterstr 12, D 72076 Tübingen
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Barbara Stollberg-Rilinger, Wallotstrasse 19, D 14193 Berlin

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!

Früher war ein Vorhängeschloss eben ein Vorhängeschloss: ein nützliches Instrument, um Schließfächer zu verriegeln und das darin aufbewahrte Hab und Gut vor Diebstahl zu sichern. Diese rein funktionale Bedeutung scheint der Vergangenheit anzugehören. Denn an zahlreichen Geländern im öffentlichen Raum, bevorzugt an Brücken, mehren sich Vorhängeschlösser. Solche „Liebesschlösser“ werden von Paaren hinterlassen, die das Anbringen der kleinen Schließvorrichtungen – häufig mit ihren Vornamen oder wenigstens ihren Initialen versehen – als Ritual nutzen, um ihrer Beziehung öffentlich Ausdruck zu verleihen. Der Soziologe Kai-Olaf Maiwald sieht (in einem Beitrag für die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4.1.2013) im Vorhängeschloss einen Bedeutungsüberschuss gegenüber anderen in der Öffentlichkeit hinterlassenen Liebesschwüren, wie wir sie etwa in Form von Graffiti oder in Gestalt der in Baumrinden geritzten Herzen kennen. Denn die sprechende Symbolik des Schlosses steht für die sichtbare *Fixierung*, die publik gemachte „Statusmarkierung“ einer festen Partnerschaft: „Der Brauch lässt sich als eine neue Form im Umgang mit dem Problem der ‚Selbst-Institutionalisierung‘ der Beziehung verstehen.“ (Kai-Olaf Maiwald) Insofern passt der Aussagegehalt der Liebesschlösser zu einer Zeit, in der etablierte rituelle Statusmarkierungen von Beziehungen (wie die kirchliche Hochzeit) für viele an Bedeutung verlieren. Das Beispiel zeigt: Es ist keineswegs so, dass in unserer Gesellschaft Ritualität an Relevanz einbüßt. Vielmehr wird sie transformiert, wandert tendenziell aus der Zuständigkeit etablierter Ritualanbieter wie der christlichen Kirchen aus, unterliegt mehr und mehr einem „Ritualdesign“ nach individuellen Vorgaben. Wie können und sollen Kirchen und ihre Theologien auf diese Entwicklung reagieren? Was können sie

lernen von der aufbrechenden Ritualkreativität? Was können sie dazu beitragen?

Wir beginnen unser Themenheft zu „Neuen Ritualen“ mit einem instruktiven Überblick der Münsteraner Historikerin *Barbara Stollberg-Rilinger*. Sie zeigt – auch im historischen Längsschnitt – die bleibende anthropologische Bedeutung von Ritualen auf. Das Verhältnis moderner Menschen zur Ritualpraxis erweist sich zwar als „gebrochener“ und „distanzierter“ als zu früheren Zeiten. Gleichwohl können sich auch die Menschen unserer Tage Wirkung und Faszination ritueller Handlungen nicht entziehen. Die Tübinger Praktische Theologin *Teresa Schweighofer* stellt ihr Forschungsprojekt zu Neuen Ritualanbietern vor, die oft an der Schnittstelle von Kirche/Nicht-Kirche angesiedelt sind. Die Autorin plädiert für ein grundsätzlich dialogisches Verhältnis von Theologie und alternativer Ritualpraxis, das freilich auch wechselseitige Kritik nicht ausspart. Mit dem Beitrag von *Christiane Bundschuh-Schramm* schwenkt der Blick zur Praxis der Kirche. Die Referentin in der Pastoralen Konzeption der Diözese Rottenburg-Stuttgart betont angesichts fortschreitender Individualisierung, dass die kirchliche Ritualgestaltung sich anlass- und biografiebezogener zu zeigen habe. Die Liturgien der Kirchen müssten unmittelbarer an den konkreten Herausforderungen des jeweiligen Lebens anschließen. *Stephanie Lehr-Rosenberg*, Pastoraltheologin aus Würzburg, schreibt vor dem Hintergrund ihrer Forschungen in afrikanischen Kontexten. Ihr Artikel weitet den eurozentrischen Blick. Die afrikanischen Initiationsriten sind dazu angetan, das christliche Sakrament der Firmung zu bereichern. Denn die in afrikanischen Kulturen hervorgehobene Einbettung der Menschen in ihre sozialen Bindungen erweist sich als notwendiges Korrektiv zu einem europäischen Individualismus, der auch auf die Sakra-

mentenpastoral ausstrahlt. Die Grazer Religionswissenschaftlerin *Ulrike Bechmann* klärt in grundsätzlicher Weise die weiten Begriffe „Magie“ und „Ritual“ und ihre Verhältnisbestimmung. Unter dem Stichwort der „rituellen Interventionen“ beschreibt sie die durchaus vorhandenen Schnittstellen von Magie und Ritual und legt einen kultursensiblen und differenzierten Umgang mit Phänomenen nahe, die unter der negativ besetzten Zuschreibungskategorie „Magie“ gefasst werden. Schließlich sollen in einem letzten Beitrag zum Themenschwerpunkt vorfindliche rituelle und liturgische Praxen in der katholischen Kirche dokumentiert werden. Die drei aufgenommenen Erfahrungsberichte stammen aus unterschiedlichen Handlungsfeldern: *Irmgard Lehner*, Pfarrassistentin in Wels, Oberösterreich, berichtet über kreative Liturgien in der Pfarrseelsorge; aus Sicht der kategorialen Pastoral und Frauenseelsorge schreibt *Angelika Gassner*, die Leiterin des Referats „Spiritualität“ der Erzdiözese Salzburg; im monastischen Kontext ist der Erfahrungsbericht von *P. Otto Rothhammer*, Zisterzienser im Stift Wilhering, Oberösterreich, angesiedelt. Die hier gesammelten „Stimmen aus der Praxis“ zeigen die Bandbreite gelebter Ritalität im kirchlichen Rahmen.

Gerne empfehle ich unsere thematisch freien Beiträge: Der Luzerner Fundamentalthologe *Edmund Arens* reflektiert über Glaubenskommunikation unter den heutigen kulturellen und medialen Bedingungen; der Dortmunder Religionspädagoge *Bert Roebben* beschreibt den Religionsunterricht als theologieproduktiven Ort.

gen Chefredakteur und großen Förderer, den ehemaligen Linzer Kirchenhistoriker *Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler*, der am 9. März 2016 im 86. Lebensjahr verstorben ist. Zeit seines Lebens blieb er der Theologisch-praktischen Quartalschrift eng verbunden. Die Redaktion bewahrt ihm ein dankbares und ehrendes Andenken und druckt den Nachruf, den der Rektor der Katholischen Privat-Universität Linz, Franz Gruber, auf den Verstorbenen gehalten hat.

Liebe Leserinnen und Leser!

Unsere Beiträge belegen eindrücklich: Auch unsere gegenwärtige Gesellschaft bleibt durchdrungen von Riten und Bräuchen. Tatsächlich scheint sich gerade die Moderne unserer Tage als besonders ritenproduktiv zu erweisen. Denn inmitten zunehmender Komplexität sind feste Abläufe wichtig, um die Lebensführung zu strukturieren. Zugleich geraten, wenn die verbindliche Kraft von Traditionen und Gemeinschaften nachlässt, Rituale in Bewegung, wachsen Ritualdynamik und -kreativität. Und schließlich erzählen praktizierte Rituale „Geschichten“ – wie das simple Symbol der öffentlich fixierten Vorhängeschlösser sowohl die Fragilität als auch die Sehnsucht nach Stabilität in heutigen Beziehungen zum Ausdruck bringt. So eröffnen unsere Beiträge zu neuen Ritualformen zugleich instruktive Blicke auf die Lebenswirklichkeiten der Menschen von heute.

Eine aufschlussreiche Lektüre unseres aktuellen Themenheftes wünscht Ihnen im Namen der Redaktion

Die Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift trauert um ihren langjähri-

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; *Redakteur/-innen:* 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.

Barbara Stollberg-Rilinger

Rituale in historischer Perspektive

◆ Weshalb stehen heute viele Menschen Ritualen kritisch-distanziert gegenüber, trotz deren fundamentaler sozial strukturbildender Wirkung, die sich aus Wiederholung, Wirkmächtigkeit, Aufführungscharakter und Symbolik ergibt? Die Autorin sieht einen wichtigen Grund für diese Distanziertheit gegenüber Ritualen in deren inflationärem Gebrauch in der Geschichte, in „ritualgeschichtlichen Vermehrungsschüben“, deren Reflexion zeigte, dass Rituale nicht unverfügbar, sondern der freien menschlichen Gestaltung offen sind. Sie illustriert dies am historischen Beispiel des Kniefalls. (Redaktion)

Unsere heutige Kultur ist ziemlich nüchtern und ritualfeindlich, und wir sind stolz darauf. Man denke nur an die Feier des 3. Oktober, Deutschlands Nationalfeiertag: Da gibt es keine spektakulären Rituale, keine Symbolik, keine Emotionen weckenden Bilder. Niemand weiß so recht, woran genau man sich am 3. Oktober eigentlich erinnern soll. Ob auf diese Weise verfassungspatriotisches Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugt wird, ist jedenfalls zu bezweifeln. Hinter dieser bundesdeutschen politischen Festkultur, die keine ist, steht eine lange ritualkritische Tradition. Es kennzeichnet das Selbstverständnis der Moderne, dass die Geltung von Werten und Normen sich allein auf vernünftige Gründe stützen soll, nicht auf ritualisiertes Wiederholen und emotionale Überwältigung. Das Misstrauen gegenüber „bloßen Äußerlichkeiten“ ist groß. Symbolisch-rituelles Handeln erscheint vielen als Relikt vormoderner, vordemokratischer, womöglich totalitärer Gesellschaften, bestenfalls

wird es dem Bereich der populären Kultur zugewiesen. Zwar ist auch unsere politische Kultur keineswegs frei von Ritualen, Bildern und Symbolen, die auf Affekte zielen – aber das gilt vielen als kritikwürdig. Es fragt sich allerdings, ob man mit einer solchen Geringschätzung dem Phänomen Ritual gerecht wird. Denn – so meine These – Rituale haben eine fundamentale sozial strukturbildende Wirkung. Sie sind immer schon da, und es geht gar nicht ohne sie, weder in der Politik noch auf allen anderen sozialen Feldern, und man tut gut daran, sich das zu vergegenwärtigen.

I.

Es gibt mindestens so viele verschiedene Definitionen des Begriffs Ritual wie kulturwissenschaftliche Disziplinen, die sich mit dem Phänomen beschäftigen. Deshalb ist zunächst vorzuschicken, was ich darunter verstehe.¹

¹ Ich beziehe mich hier auf meine Ausführungen in dem Buch „Rituale“ (Campus Historische Einführungen), Frankfurt–New York 2013, 7–16.

Ein Ritual ist eine kollektive Handlung, (1) die in jeweils ähnlicher Weise regelmäßig oder anlassbezogen *wiederholt* wird und deren äußere Form *normiert* ist. Diese Normierung kann ganz unterschiedlich beschaffen sein: Sie kann stillschweigend erfolgen und eine relativ lose, informelle soziale Verbindlichkeit haben, wie etwa bei der Weihnachtsfeier im Familienkreis, oder sie kann schriftlich kodifiziert sein und eine hohe rechtliche Verbindlichkeit besitzen, wie bei der Wahl und Krönung eines mittelalterlichen Kaisers. Immer aber gilt, dass die Ritualisierung von der Wahl zwischen prinzipiell unendlich vielen möglichen Verhaltens- und Handlungsweisen entlastet, das heißt, dass sie Komplexität reduziert und für Erwartbarkeit sorgt. Wesentlich ist, dass Ritualen bestimmte Konventionen für die formale „Richtigkeit“ der Gesten, Worte und Umstände sowie für die Zuständigkeit der Akteure zugrundeliegen. Wiederholbarkeit und Formalisierung sind allerdings nicht mit völliger Starre und Unveränderlichkeit zu verwechseln. Die Formen bedürfen zwar grundsätzlich einer gewissen Konstanz, sonst könnte man sie ja nicht wiederholen; darin liegt schließlich der Sinn von Ritualen. Sie sind aber zugleich für die Beteiligten in den Details durchaus verfügbar und veränderbar – auch wenn diese Veränderungen meist verschleiert werden.

Rituale sind (2) *wirkmächtig* in dem Sinne, dass sie eine – soziale, politische, spirituelle usw. – Veränderung bewirken. Rituale schaffen eine Zäsur, einen sichtbaren Unterschied zwischen zwei Zuständen, die sonst unmerklich ineinander übergehen. Sie setzen eine Zäsur zum Beispiel zwischen Krieg und Frieden, Jugend

und Erwachsensein, Christen und Nichtchristen, Unverheirateten und Eheleuten, Kandidaten und Amtsinhabern, dem alten und dem neuen Jahr, Dazugehörigen und Nichtdazugehörigen und so fort. Der springende Punkt ist: Rituale haben performativen Charakter; sie sagen nicht nur etwas, sie tun etwas. Sie bewirken, was sie sichtbar bezeichnen. Pierre Bourdieu hat das sehr treffend „soziale Magie“ genannt.² Indem Rituale eine Statusveränderung bewirken und eine Zäsur markieren, bringen sie die in einer Gesellschaft wichtigen Unterscheidungen hervor und sie verpflichten die Beteiligten darauf.

Damit das geschieht, müssen Rituale (3) einen *Aufführungscharakter* haben. Sie sind aus dem alltäglichen Handlungsfluss herausgehoben und als Rituale symbolisch gekennzeichnet (etwa durch die Markierung des Ortes, Zeichen für Anfang und Ende, durch Requisiten, Kleidung, Sprachformeln und so fort). Mit anderen Worten: Man kann Rituale nicht zufällig vollziehen, sie werden als solche inszeniert und feierlich vor einer bestimmten Öffentlichkeit begangen, die als Zeugenschaft dient (und die auch sehr beschränkt sein kann). In dem alten Begriff der „Solemnität“ kommt diese Verbindung aus Formstrenge, Feierlichkeit und Wirkmächtigkeit zum Ausdruck. Individuelle Ritualisierungen, die sich ohne Zeugen abspielen, schließe ich bei diesem Ritualverständnis aus; sie sind Gegenstand der Psychologie. Mir geht es um Rituale als soziale, kollektive Phänomene.

Schließlich sind Rituale (4) *symbolisch* in dem Sinne, dass sie über sich selbst hinausweisen und einen größeren Ordnungszusammenhang evozieren, den sie symbolisieren und zugleich bekräftigen

² Pierre Bourdieu, Einsetzungsriten, in: *ders.*, Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien 1990, 84–93.

(auch das unterscheidet sie von bloßen individuellen Routinen). Sie funktionieren nicht voraussetzungslos. Erst aus einem größeren Ordnungszusammenhang beziehen die Konventionen eines Rituals ihre Geltung; durch ihn werden etwa die Personen autorisiert, die es korrekt vollziehen können. Dadurch, dass Rituale in bestimmten, wiederholbaren, feierlichen Formen vollzogen werden, stellen sie den einzelnen Akt – und die einzelnen Akteure – in einen großen kollektiven Zusammenhang und verbinden ihn mit der Vergangenheit und der Zukunft.

Rituale stiften auf diese Weise Struktur und Dauer – gerade über den Wechsel der Individuen hinweg. Wenn jemand zum Beispiel feierlich in ein Amt eingesetzt wird, indem man ihn vor Zeugen öffentlich mit besonderen Gewändern bekleidet, ihm die traditionellen Insignien überreicht, ihn eine formalisierte Eidesformel schwören lässt und ihn buchstäblich *ein-setzt*, dann verändert das einerseits den Status dieser Person und verpflichtet sie auf ein bestimmtes Verhalten in der Zukunft – zugleich bleibt aber gerade die Ordnung, in welche diese Person eingesetzt wird, dieselbe und ihre grundlegenden Kategorien werden bekräftigt. Dadurch stiften Rituale Erwartungssicherheit. Sie überbrücken gerade die „neuralgischen“ Punkte im Leben eines Einzelnen wie der Gesellschaft als Ganzer und verleihen institutionellen Ordnungen Bestand. Und das gilt paradoxerweise auch dann, wenn Rituale, wie gesagt, gar nicht wirklich immer gleichbleiben. Wesentlich ist aber, dass sie über sich selbst hinausweisen und auf diese Weise den jeweiligen Augenblick symbolisch überschreiten, ihn in einen größeren Zusammenhang stellen.

Rituale machen Dauer und Wandel, Struktur allgemein, nicht nur symbolisch

sichtbar – sie erzeugen zugleich in der Regel auch die entsprechenden Gefühle – zum Beispiel Gefühle der Zusammengehörigkeit, der Verpflichtung, der Würde, aber auch beispielsweise der Scham. Rituale haben – so könnte man sagen – eine kollektive Ansteckungswirkung. Man kann dagegen einwenden, das müsse gar nicht unbedingt so sein. Doch selbst wenn Rituale die Gefühle, die inneren Einstellungen, die sie symbolisch darstellen, gar nicht wirklich bei allen Beteiligten erzeugen mögen, so ist das im Einzelfall eben gar nicht entscheidend. Der springende Punkt bei Ritualen ist gerade, dass es auf die *äußere* Sichtbarkeit, den *äußeren Vollzug* ankommt, damit das Ritual seine Wirkmacht entfaltet. Es gilt, was äußerlich sichtbar gezeigt wird – darauf nämlich legt man sich im Ritual vor den anderen, die dabei sind, fest. Ob man später gegen diese Verbindlichkeit verstößt, ist eine andere Sache. Das Ritual selbst kann natürlich nicht erzwingen, dass die Beteiligten sich an die von ihm gestifteten Verbindlichkeiten halten. Aber das Ritual bewirkt, dass alle Beteiligten einander wechselseitig unterstellen, dass sie sich daran halten werden, und jeder diese Unterstellung zur Prämisse seines weiteren Handelns macht.

II.

Es gibt keine historische Epoche ohne Rituale. Aber Zeiten beschleunigten Wandels und institutionellen Umbruchs gehen regelmäßig mit Schüben von Ritualkritik einher, denen erneute Ritualisierungen folgen. Eine solche tiefgreifende anti-ritualistische Bewegung stellte die Reformation dar, eine andere die Französische Revolution oder auch die 68er-Bewegung, um ein zeithistorisches Beispiel zu nennen. Alle

diese ritualkritischen Schübe führten zu einer intensiven Reflexion des problematisch gewordenen Verhältnisses zwischen Innen und Außen, zwischen „Geist“ und „Körper“, innerer Überzeugung und äußerem Handeln.

Wenn man davon ausgeht, dass Institutionen immer in Ritualen und Symbolen verkörpert sind und dadurch eine gleichsam objektive Realität gewinnen, mit einer „Aura der Faktizität und Notwendigkeit“ umgeben werden,³ dann folgt, dass jeder Angriff gegen eine Institution sich immer auch gegen deren Rituale und Symbole richten muss, und das geschieht seinerseits auf rituelle Weise. Rituale der Zerstörung sind bis heute üblich und vielleicht sogar notwendig, um den Bruch mit einer institutionellen Ordnung nicht nur sichtbar, sondern damit zugleich wirksam zu machen. Es geht darum, den öffentlichen Raum symbolisch zu besetzen, ein sichtbares Zeugnis von der Ohnmacht der alten Ordnung und der eigenen Macht abzulegen. Und da Macht nicht zuletzt in ihrer eigenen Sichtbarkeit besteht, spielen solche öffentlichen rituellen Akte eine ganz wesentliche Rolle für den Erfolg solcher Umstürzbewegungen – auch in der jüngsten Vergangenheit, ob man an Bastille-Sturm und Mauerfall denkt oder an Bilderstürme und die Schändung von Heiligtümern. Mit anderen Worten: Gesellschaftliche Brüche vollziehen sich nicht zuletzt durch Rituale des Bruches.

Es kommt aber noch etwas hinzu. Sowohl die Reformation als auch die Französische Revolution oder die 68er-Bewegung bedienten sich nicht nur selbst symbolisch-ritueller Mittel, sondern sie

gaben sich zugleich – paradoxerweise – als grundsätzlich antiritualistisch aus. Sie traten mit dem Anspruch an, nicht nur gegen die Symbole und Rituale der jeweils alten Ordnung – der Römischen Kirche, des Ancien Régime, den Muff von tausend Jahren – vorzugehen, sondern grundsätzlicher: gegen starre, tote, leere und falsche Formen den lebendigen Geist, die wahre innere Aufrichtigkeit und Authentizität zu setzen.

Das gilt bekanntlich für die evangelische Bewegung, die ja ein Reinigungsfeldzug gegen den Ritualvorrat der Römischen Kirche und die körperbezogene spätmittelalterliche Frömmigkeit war. Dahinter stand ein anderes Verständnis von dem Verhältnis zwischen Innen und Außen, Geist und Körper. Die sinnlich wahrnehmbare, materielle Präsenz und Verfügbarkeit des Heiligen in der Körperwelt wurde radikal in Abrede gestellt – und damit auch die sakrale Wirkmächtigkeit der Orte und Zeiten, der Gegenstände und Bilder, der Gebärden und Praktiken. Gott war für den Menschen allein geistig präsent und zugänglich, im Glauben und in der Gnade, und nur mit dem Herzen, durch den inneren Menschen wahrnehmbar. Äußerliche Handlungen, körperliche Praktiken, alles Zeremonienwesen konnte keinen Einfluss auf den inneren, geistigen Menschen und sein Heil haben. Im besten Falle waren Körperpraktiken wie etwa Gebetsrituale, das Knien oder das Fasten usw. gleichgültige *Adiaphora*, „Zwischendinge“, die man „haben oder auch lassen kann“, wie Luther meinte. Im schlimmeren Fall aber wiegen solche äußerlichen Verrichtungen die Gläubigen in der falschen Sicherheit, das

³ Vgl. dazu grundlegend die Arbeiten von *Karl-Siegbert Rehberg*, zum Beispiel: „Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen“, in: *Gerhard Goehler* (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen*, Baden-Baden 1994, 47–84.

Seelenheil durch sie schon zu besitzen, und im schlimmsten Fall stellten sie Götzenverehrung dar. Die Reformation verringerte also nicht nur die Zahl der Rituale, sie bewirkte auch eine grundlegende Umwertung des Ritualen schlechthin. Sie stellte in Abrede, dass eine äußere Geste ihre rituelle Wirkmacht auch ohne innere Anteilnahme und Überzeugung der Beteiligten entfalten könne. Ähnliches gilt für den Antiritualismus im Zeitalter der Französischen Revolution und im 20. Jahrhundert. Auch hier wurde rituelles Handeln des leeren Formalismus und der Verstellung verdächtigt; man setzte ein emphatisches Ideal von schlichter Aufrichtigkeit und wahrer Innerlichkeit gegen die überladenen zeremoniellen Formalismen der barocken Höfe.

Doch alle diese Ritualrevolutionen bewirkten aufs Ganze gesehen keineswegs, dass Rituale weniger geworden wären, ganz im Gegenteil: Sie führten zu ihrer Vermehrung. Denn wenn sich die jeweils neue Ordnung institutionell verfestigte, bedurfte sie selbstverständlich wiederum eigener, neuer Rituale und Symbole. So führte etwa die Reformation dazu, dass mehrere verschiedene konfessionelle Ritualkulturen sich ausbildeten, die fortan dauerhaft nebeneinander bestanden. Die äußeren Formen des Gottesdienstes zum Beispiel gewannen in gewisser Hinsicht sogar an Bedeutung hinzu: Denn nun dienten sie ja dazu, die Konfessionskirchen zu unterscheiden.

Ritualgeschichtliche Vermehrungsschübe wie diese wurden stets begleitet von Reflexionsschüben. Die rituellen Phänomene wurden mit einem Mal in ihrer Kontingenz sichtbar, das heißt, es wurde bewusst, dass sie auch ganz anders sein könnten, dass

sie nicht unverfügbar, sondern der freien menschlichen Gestaltung offen sind. Es ist also anzunehmen, dass alle diese Vermehrungsschübe langfristig die Wirkmacht von Ritualen nicht unberührt ließen, sondern die Distanz gegenüber Ritualität ganz allgemein beförderten.

III.

An einem historischen Beispiel möchte ich das illustrieren, am Akt des Kniefalls. Der Kniefall ist eine universell verständliche rituelle Geste der Selbsterniedrigung, Demut und Unterwerfung. Im Mittelalter und noch bis weit in die frühe Neuzeit hinein diente er als zentraler Akt der Konfliktbeilegung, sei es in der Buße vor Gott oder in der Abbitte (*deditio*) vor dem Herrscher.⁴ Das Ritual der Unterwerfung, das einen Konflikt beendete, bestand aus zwei aufeinander bezogenen Teilen: Auf den demonstrativen öffentlichen Kniefall des einen hatte der andere mit Gnade und Verzeihung zu reagieren. Dadurch wurden die Kontrahenten miteinander ausgesöhnt, das Verhältnis zwischen ihnen neu festgelegt und die gestörte Ordnung wiederhergestellt. Das Ritual folgte einer bestimmten Formensprache, die variabel, aber nicht beliebig oder willkürlich war. Das Ganze folgte einer bestimmten Logik; es handelte sich um einen gestischen Dialog nach festen sozialen Regeln. Der Kniefall *erforderte* nämlich eine bestimmte Reaktion des Gegenübers. Indem der Unterlegene sich scheinbar bedingungslos dem anderen unterwarf, setzte er diesen unter Druck, sich seinerseits an die Tugenden der Gnade, Milde und Großmut zu halten – in Ana-

⁴ Für das Mittelalter hat das vor allem *Gerd Althoff* erforscht, vgl. etwa: *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003.

logie zur göttlichen Gnade und Allmacht. Das Ritual bewirkte, was es symbolisch darstellte. Bereits in der sichtbaren Unterwerfung selbst bestand eine Genugtuungsleistung (*satisfactio*). Die innere Aufrichtigkeit dieses Aktes stand dabei gar nicht in Frage, solange alle äußeren Zeichen der Reue und Zerknirschung angemessen zum Ausdruck gebracht wurden. Die institutionell stabilisierende Leistung des Rituals lag vielmehr gerade darin, dass es vor den Augen Dritter korrekt vollzogen wurde, denn dadurch legten sich beide Seiten öffentlich auf das fest, was das Ritual zum Ausdruck brachte.

In den Formen und Funktionen dieses Rituals lässt sich eine große Kontinuität vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit hinein feststellen. Das Ritual überdauerte die Reformation. Mehr noch: Gerade im Schmalkaldischen Krieg, der aus der Reformation folgte, wurde es exzessiv zum Einsatz gebracht. Doch schaut man genauer hin, so sieht man, dass es in die Krise

geriet. Nach seinen Siegen im Schmalkaldischen Krieg, dem spektakulären Hoch- und zugleich Wendepunkt seiner Macht über die Protestanten, zwang Kaiser Karl V. sämtliche besiegten Fürsten, Grafen, Herren und Städte, sich ihm auf der großen öffentlichen Bühne des Reichstags zu Augsburg 1547 kniefällig zu unterwerfen. Es kam zu einer nie zuvor dagewesenen Serie solcher rituellen Akte, die sich über Monate hinzog. Doch für die protestantischen Gegner des Kaisers wurde das Ritual in einem ebenfalls nie zuvor dagewesenen Maß zum Gewissensproblem, denn es forderte ja nicht nur politische, sondern zugleich religiöse Unterwerfung. Die politische Unterwerfung mochte angehen, aber die religiöse Unterwerfung versetzte die Protestanten in größte Gewissensnot. Sie fragten sich, ob ein Kniefall vor dem abgöttischen Kaiser nicht ein Fall von Idolatrie, von Götzendienst sei. Mit anderen Worten: Das Ritual gab Anlass zu sehr grundsätzlichen Reflexionen über das Verhältnis von innerer Überzeugung und äußerer Gebärde. Die Frage, die sich stellte, wenn Andersgläubige zu religiösem Konformismus gezwungen wurden, lautete: Ist es erlaubt, sich im äußeren Handeln zu verstellen, solange man nur im Herzen gegenüber Gott den wahren Glauben bewahrt? Oder ist man verpflichtet, sich auch im äußeren Handeln zu seinem Glauben zu bekennen und damit Flucht oder im Extremfall sogar das Martyrium hinzunehmen? Die Antworten der reformatorischen Autoritäten unterschieden sich in diesem Punkt erheblich. Die einen – wie Calvin – forderten die strikte Übereinstimmung von innerem Glauben und äußerlicher Haltung. Die anderen – wie Luther – hielten die äußerlichen Dinge tendenziell für unerheblich; für ihn spielte es keine Rolle, ob man kniete oder nicht, sei es vor Gott

Weiterführende Literatur:

Für die Erforschung der mittelalterlichen politischen Ritualpraxis grundlegend:

Gerd Althoff, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.

Eine Übersicht über die aktuelle Diskussion der Ritualforschung in verschiedenen kulturwissenschaftlichen Disziplinen bieten: *Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode* (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013.

Als Einstieg in die historische Ritualforschung kann dienen: *Barbara Stollberg-Rilinger*, Rituale (Campus Historische Einführungen), Frankfurt–New York 2013.

oder vor dem Kaiser. Wie auch immer man das sah – aufs Ganze gesehen führte die Konfessionsspaltung dazu, dass man rituellen Formen wie dem Kniefall mit wachsendem Misstrauen begegnete. Der Verdacht der Verstellung stand immer im Raum. Denn wenn die Obrigkeiten (aller Konfessionen) religiöse Konformität unter Strafandrohung erzwangen, führte das bei den Untertanen nicht zu Rechtgläubigkeit, sondern zu Heuchelei. Der sozialen Wirkmächtigkeit ritueller Handlungen konnte das nicht gut bekommen.

Die weitere Geschichte des Kniefalls als politischer und religiöser Geste kann ich hier nicht nachzeichnen. Ich möchte stattdessen einen großen zeitlichen Sprung ins 20. Jahrhundert machen zu dem historischen Kniefall, der in der kollektiven Erinnerung der Deutschen eine Schlüsselszene darstellt: Willy Brandts Kniefall in Warschau vor dem Ehrenmal zum Gedenken an die Toten des Warschauer Aufstands,⁵ dieser vollkommen überraschende, damals extrem umstrittene und überaus wirkungsvolle Symbolakt, mit dem Brandt – ja, was eigentlich genau zum Ausdruck brachte? Demut, Reue, Schuldbekenntnis? In welcher Eigenschaft? Handelte er als Individuum oder als Repräsentant aller Deutschen? War es eine religiöse oder eine politische Geste? Das eben war und ist – wie immer bei Ritualen – offen und vieldeutig, aber dennoch wurde es unmittelbar verstanden. Einerseits konnte Brandt mit dieser rituellen Geste auf ein immer noch verfügbares Repertoire zurückgreifen. Das Knien als Geste der Demut und Selbsterniedrigung war und ist umstandslos verständlich, und es tat der Wirkung der Geste keinen Abbruch, dass er niemandem erklärte, was er

genau damit sagen wollte. Ganz im Gegenteil, die Unbestimmtheit steigerte die Wirkung eher sogar. Brandt zitierte gleichsam eine alte religiöse Ritualgeste. Aber der wesentliche Punkt ist: Er vollzog den Kniefall in diesem historischen Moment gerade *nicht* als ein Ritual, dessen Merkmal der gleichförmige, repetitive und vorhersagbare Charakter ist, sondern im Gegenteil als vollkommen spontanen, beispiellosen und für alle überraschenden Akt. Eben diese Spontaneität hat man deshalb in der konservativen Presse in Frage gestellt, um den ganzen Akt zu diskreditieren. Wie auch immer es sich mit diesem Inszenierungsverdacht verhält (zu klären ist das bis heute nicht): Aufschlussreich ist gerade dies für das moderne Verhältnis zu Ritualen. Ein symbolisch-ritueller Akt wie das Knien scheint paradoxerweise heutzutage gerade dann besonders wirksam, wenn er alles Ritualistische vermissen lässt. Denn wir wünschen uns Authentizität, persönliche Glaubwürdigkeit und innere Überzeugung. Das aber sind Eigenschaften, die ein Ritual streng genommen entbehren kann, weil es gerade durch den korrekten äußeren Vollzug bereits bewirkt, was es bewirkt. Gerade das erscheint ja als die eigentliche strukturelle Leistung von Ritualen: dass sie die sozialen Beziehungen von den stets schwankenden inneren Einstellungen der Beteiligten unabhängig machen, auf die sich nun einmal schlecht eine dauerhafte institutionelle Ordnung gründen lässt.

IV.

Betrachtet man das Schicksal von Ritualen in historischer Perspektive, so zeigt sich:

⁵ Vgl. *Christoph Schneider*, *Der Warschauer Kniefall. Ritual, Ereignis und Erzählung*, Konstanz 2006.

Sie verschwanden zwar keineswegs, aber sie büßten an Bindungskraft ein. Dafür gibt es viele strukturelle Gründe; einige habe ich darzustellen versucht. Andere Ursachen ließen sich anführen. Zum einen ist das der grundlegende Wandel des Verhältnisses zur Zeit: Zukunft erscheint in der Moderne als offen, dynamisch und planvoll gestaltbar; damit verträgt sich die rituelle Wiederholung des (scheinbar) Immergleichen schlecht. Zum anderen spielt der Medienwandel eine wesentliche Rolle: Es macht einen wesentlichen Unterschied, ob die Bürger als anonymes Massenpublikum zentrale politische Rituale, wenn überhaupt, auf dem Fernsehschirm oder am PC verfolgen, oder ob alle, die politische Partizipationsrechte haben, auch persönlich dabei anwesend sind, wie es in vielen vormodernen Gemeinwesen der Fall war. Zum dritten hat die Trennung von gesellschaftlichen Teilbereichen wie Politik, Recht, Religion und so weiter den Stellenwert von Ritualen verändert. In der modernen Gesellschaft bewegt sich jeder Einzelne in einer Vielzahl unterschiedlicher gesellschaftlicher Funktionssysteme, und überall nimmt er in verschiedenen Rollen an verschiedenen Ritualen teil – in der Gemeinde, im Verein, im Beruf usw. –, die aber alle nur partielle Verbindlichkeit haben. Neue Rituale werden erfunden,

wobei man sich des traditionellen Repertoires selektiv bedient; traditionelle Rituale unterliegen der Parodierung, Folklorisierung und vor allem der hemmungslosen Kommerzialisierung. All das vervielfältigt die Rituale und schwächt zugleich ihre Bindungskraft. Das ist meines Erachtens weder zu beklagen noch zu begrüßen, sondern schlicht zu konstatieren. Der moderne Umgang mit Ritualen erscheint mir grundsätzlich gebrochen. Trotzdem gibt es ein unübersehbares Bedürfnis nach Ritualen. Und wer wollte behaupten, dass er sich den Wirkungen eines Rituals ganz entziehen kann, auch wenn er es zugleich mit Distanz betrachtet?

Die Autorin: *Barbara Stollberg-Rilinger*, geboren 1955, Studium der Geschichte, Germanistik und Kunstgeschichte in Köln, Promotion 1985, Habilitation 1994, seit 1997 Professorin für Geschichte der frühen Neuzeit an der Universität Münster; Mitglied des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“. Buchpublikationen u. a.: *Der Staat als Maschine. Zur Metaphorik des absoluten Fürstenstaates*, Berlin 1986; *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*, München ⁵2013; *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München ²2013.

Teresa Schweighofer

Was Freie RitualbegleiterInnen der Theologie zu denken geben

◆ Wenn von Freien RitualbegleiterInnen in kirchlichen Kontexten die Rede ist, dann schwingen bisweilen Facetten von Konkurrenz oder Abwertung mit. Beiden Gesichtspunkten entgeht dabei etwas Wesentliches – ihre Bedeutung für die Kirche als ein herausfordernder *locus theologicus*. Und genau das ist die Perspektive der Autorin, die im Rahmen des Beitrags Einblicke in das Thema ihrer Dissertation bietet, worin sie nach dem Selbstverständnis Freier RitualbegleiterInnen fragt und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche zu erheben sucht. (Redaktion)

1 Ein Beispiel vorweg

„Es interessiert mich zu feiern, zu leiten, zu gestalten; auch die Vorbereitung und Menschen dabei zu begleiten.“¹ So beschreibt Frau D² ihre Arbeitsmotivation. Sie ist Theologin, Pädagogin und Freie Ritualbegleiterin³. Vor vier Jahren hat sie die Entscheidung getroffen, ihre „Berufung Menschen bei Übergängen zu begleiten und dem auch symbolischen oder rituellen Ausdruck zu geben“⁴ zum Beruf zu machen und als Freie Ritualbegleiterin und Zeremonien-

leiterin ihre Dienste anzubieten. Begonnen hat sie mit dem Gestalten und Leiten von Feiern als ehrenamtliche Mitarbeiterin in ihrer Heimatpfarrgemeinde. Mit der Zeit bekam sie dann immer öfter Anfragen von Menschen, die „mit der Kirche nichts mehr am Hut haben“⁵, aber eine gestaltete Feier für einen zentralen Punkt in ihrem Leben haben wollten. Ihr Ehrenamt übt sie auch weiterhin aus, u. a. als Leiterin von Wort-Gottes-Feiern. Müsste sie sich allerdings, etwa von der Kirchenleitung erzwungen, entscheiden, würde die Wahl auf das Gestal-

¹ Dieses und weitere Zitate stammen aus einem Interview, das im Rahmen des Dissertationsprojekts „Freie RitualbegleiterInnen in Österreich. Eine pastoraltheologische Untersuchung zu Selbstverständnis und Tätigkeit Freier RitualbegleiterInnen und ihrer Bedeutung für Theologie und katholische Kirche“ durchgeführt wurde. Die Zahlen beziehen sich auf die Zeilennummer innerhalb des Transkripts.

² Im Zug der Anonymisierung der Interviewtranskripte wurden der Name sowie weitere Hinweise auf die Identität der Personen codiert. Für die Publikation wurden die Interviews im Sinne einer leichteren Lesbarkeit insofern sprachlich leicht geglättet, als verschluckte Vokale hinzugefügt und Wortwiederholungen entfernt wurden. Dennoch bleibt der Charakter der gehobenen Umgangssprache aus methodischen Gründen erhalten.

³ Mit diesem Begriff ist hier jene Gruppe von Menschen bezeichnet, die ohne institutionellen Auftrag – ganz gleich ob vom Staat oder einer Religionsgemeinschaft – Rituale gestalten und durchführen. Unter Ritual wiederum wird ein Handlungskomplex verstanden, der bewusst durchgeführt und in dem symbolisch vermittelt Wirklichkeit gedeutet wird.

⁴ Frau D, 54f.

⁵ Frau D, 56.

ten freier Rituale fallen. Ein solches „Entweder – Oder“ hat sie bisher jedoch nicht erlebt. Zu Beginn habe es zwar skeptische Distanz von kirchlich engagierten Haupt- und Ehrenamtlichen gegeben, diese habe sich jedoch bald gelegt und sei der Einstellung gewichen: „Besser du, als sonstwer.“⁶

Über zu wenig Nachfrage kann sich Frau D nicht beklagen, sie ist teilweise schon auf Jahre hinaus gebucht. Da sie nur eine Feier pro Wochenende bzw. Wochentag annimmt, ist eine frühzeitige Planung nötig. „Ich möchte mich ganz auf das Paar einstellen – dieser Tag gehört so dem Paar – und ich möchte in keinsten Weise da irgendwie in Stress verfallen ...“⁷ Die konkrete Planung und Vorbereitung umfasst dann zwei bis drei Treffen, wobei das erste ein unverbindliches Kennenlernen an einem öffentlichen Ort ist, die weiteren Treffen finden entweder bei den KundInnen zu Hause oder im eigenen Büro statt. Was bei der Vorbereitung immer wieder viele überrascht, ist, dass v. a. bei der Gestaltung von Hochzeiten und Lebensfeiern das Paar bzw. die Eltern „Aufgaben“ bekommen: „Manche sind dann direkt verwundert, dass das nicht so ist: Wir zahlen dich und du leistest, sondern dass sie von mir auch in die Pflicht genommen werden, sich einiges zu überlegen, zu hinterfragen, zu gestalten und zu formulieren. Und das bekomme ich dann im Nachhinein immer als sehr positiv rückgemeldet, das haben sie sich nicht erwartet und wie schön das war auch sich mit der Beziehung und mit

der Zukunft der Ehe und so auseinander zu setzen. Das ist auf jeden Fall seelsorgliche Begleitung.“⁸ Besonders im Anschluss an Trauerfeiern ist es ihr aber auch wichtig, sich wieder abzugrenzen: „Manche haben sehr stark das Bedürfnis, dass sie mich immer wieder anrufen. In der Zeit bis zur Feier ist das durchaus Okay für mich. Ich muss nur schauen, dass ich mich abgrenze, dass ich nicht nachher so eine Vertraute bin, die dann wegen aller möglichen Sorgen kontaktiert wird.“⁹

Bei der Gestaltung selbst sieht Frau D sich in mehreren Rollen: Zum einen als die, welche den Prozess leitet, Gestaltungsvorschläge bringt und Deutungen der konkreten Situation anbietet. Zugleich fällt ihr aber auch die Rolle zu, manche Gestaltungsideen kritisch zu hinterfragen und auf deren mögliche unerwünschte Interpretationen und Konsequenzen hinzuweisen. Dennoch ist ihre oberste Priorität, „dass das individuell für das Paar oder für den Verstorbenen oder für das Kind, je nachdem eben, wirklich passt.“¹⁰ Und selbstkritisch fügt sie hinzu: „Das ist meine große Herausforderung. Nicht das, was ich für gescheit halte und was ich finde, dass das gut ist, dass ich das nicht so darüber stülpe, sondern auch das Paar entscheiden lasse.“¹¹ Den Ablauf und die konkrete Gestaltung bekommen die KundInnen nach den Treffen zugeschickt und können nochmal „korrigieren“¹², was nicht gefällt. Die einzige Ausnahme ist die Ansprache: „Die gibt es erst vor Ort“¹³ als Geschenk an

⁶ Frau D, 206.

⁷ Frau D, 94 f.

⁸ Frau D, 148–155.

⁹ Frau D, 349–352.

¹⁰ Frau D, 277 f.

¹¹ Frau D, 398–400.

¹² Frau D, 374 f.

¹³ Frau D, 377.

die KundInnen. Beim Ritual selbst ist ihr wichtig, dass die Rollen klar verteilt sind: „So, die Leiterin der Zeremonie ist dann klar, dass ich das bin. Und auch eine gewisse Führungsfunktion habe.“¹⁴

Ein gutes Ritual beginnt für Frau D schon bei einer guten Vorbereitung, denn so sei es auch möglich, in der Feier selbst loslassen zu können: „Sich Überlassen können, nicht alles so in der Hand haben, sondern so geschehen lassen, sich einlassen können, dann nicht an einen Spuk oder Zauber glauben, sondern an die Wirkkraft des Rituals.“¹⁵ Diese Haltung der Offenheit sei aber nicht nur für die TeilnehmerInnen zentral, sondern auch für sie selbst: „Ein Ritual kann man nicht machen, sondern das wirkt und bewirkt etwas, manchmal vielleicht auch später, nicht unmittelbar jetzt. Und so diese Gelassenheit auch zu haben: Es liegt nicht in meiner Hand, ob das heute jetzt wird wie wir uns das alle wünschen. [...] So dieses geschehen lassen.“¹⁶

2 „Freie RitualbegleiterInnen“ als *loci theologici*

Dieser kurze Einblick in die Arbeit einer österreichischen Ritualbegleiterin soll und kann hier nur exemplarischen Charakter haben: Zu unterschiedlich sind die einzel-

nen AnbieterInnen und zu komplex die jeweiligen Praktiken. Dennoch wird darin bereits deutlich, wie wertvoll die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem relativ neuen Tätigkeitsfeld ist. Die Soziologie, die Sozial- und Kulturanthropologie sowie die *ritual studies* haben sich diese alternativen RitualanbieterInnen bereits zum Thema gemacht.¹⁷ Eine theologische Erforschung dieses Feldes stand bisher jedoch aus. Zwar bieten Freie RitualbegleiterInnen ihre Dienste zum Teil bewusst unabhängig von institutionalisierter Kirche und wissenschaftlicher Theologie an und sind so auf den ersten Blick kein Forschungsgegenstand der katholischen Theologie. Dennoch würde es zu kurz greifen, wenn man sie bloß als KonkurrentInnen auf dem Markt der Rituale wahrnimmt. Im Gegenteil: Hier sollen sie als ein theologischer Erkenntnisort – ein *locus theologicus*¹⁸ – in den Blick gerückt werden. Für eine solche Perspektive sprechen mindestens drei Gründe:

Zum einen lassen sich das bleibende Verlangen und die Suche nach rituellen Ausdrucksformen als ein *Zeichen der Zeit* fassen. Ein solches hat nach Hans-Joachim Sander drei Merkmale: die Relativierung der herrschenden Verhältnisse, das Ringen von Menschen um Anerkennung ihrer Würde, und sie verweisen auf prekäre Verhältnisse.¹⁹ Alle drei Merkmale lassen sich

¹⁴ Frau D, 324 f.

¹⁵ Frau D, 269–271.

¹⁶ Frau D, 722–730.

¹⁷ Vgl. u. a. *Hilde Schöffler*, Ritual als Dienstleistung. Die Praxis professioneller Hochzeitsplanung, Berlin 2012; *Heike Huber-Kraxner*, Eigene Rituale (er-)finden!? Eine kulturwissenschaftliche Analyse von Ritualberatungsangeboten als Optionen in einer postmodernen Lebenswelt, unveröffentlichte Dissertation Universität Graz 2013.

¹⁸ Der Begriff des „*locus theologicus*“, der von Melchior Cano in die katholische Theologie eingeführt wurde, hat derzeit innerhalb der theologischen Literatur, vor allem in praktisch-theologischen Texten, Hochkonjunktur. Vgl. auch *Bernhard Körner*, Orte des Glaubens – *loci theologici*. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014.

¹⁹ Vgl. *Hans-Joachim Sander*, Die Zeichen der Zeit und der Stadtbewohner Gott. Zur urbanen Topologie des christlichen Glaubens, in: PThI 34 (2014/2), 37–50, hier: 40.

in dem Phänomen alternativer Rituale entdecken: Es stellt herrschende Ritualmonopole in Frage. Menschen ringen hier um die Anerkennung ihrer eigenen (religiösen) Ausdrucksformen und befinden sich zugleich meist an entscheidenden Stellen in ihrer Biografie. Und die hier in den Blick genommenen rituellen Suchbewegungen sowie ihre AnbieterInnen sind für manche erst einmal unverständlich und befremdlich. Man kann also durchaus von einem Zeichen unserer Zeit sprechen.²⁰

Ein zweiter Grund für die theologische Auseinandersetzung mit diesen neuen Formen ist, dass sie Lernorte für die in die Krise geratenen kirchlichen Sakramentenfeiern sein können. Sie stehen zwar in gewisser Weise in direkter Beziehung zum Bröckeln des kirchlichen Ritenmonopols²¹, können aber dem kirchlichen Ritualhandeln gegenüber auch eine prophetische Rolle einnehmen.

Und drittens lässt sich in den untersuchten Ritualen viel Neues über die existenziellen Sehnsüchte und spirituellen Suchbewegungen der Menschen von heute entdecken. Dass Kirche diesen Freuden und Hoffnungen, Ängsten und Befürchtungen solidarisch verpflichtet ist, haben die Konzilsväter vor fünfzig Jahren jeder

Theologie ins Stammbuch geschrieben; nicht zuletzt deshalb, weil Getaufte wie Ungetaufte, Andersgläubige oder Atheisten, diese Fragen und Erfahrungen teilen.

Diese Überlegungen haben dazu geführt, dass im Rahmen des Wiener Forschungsschwerpunktes „Wandel christlicher Rituale“ ein Dissertationsprojekt Freie RitualbegleiterInnen und ihre theologische Bedeutung in den Blick nimmt. Dafür wurde die österreichische Freie Ritualbegleitungsszene mittels Internetfragebogen erhoben und diese Ergebnisse anschließend in qualitativ-empirischen Interviews inhaltlich ergänzt.

In der Analyse der österreichischen Situation wurde deutlich, dass vor allem gut gebildete Frauen²² zwischen 40 und 55 Jahren in diesem Bereich tätig sind und ein nicht zu vernachlässigender Teil kirchlich verankert sowie haupt- oder ehrenamtlich engagiert ist. Unter den Angeboten finden sich neben den traditionellen Übergangsritualen Geburt, Hochzeit, Tod auch Rituale anlässlich einer Trennung, zu runden Geburtstagen, am Beginn und Ende der Fruchtbarkeit sowie jahreszeitenorientierte Rituale.²³

Im Weiteren sollen drei theologische Fragestellungen, die sich im Rahmen der

²⁰ Allerdings muss an dieser Stelle auch eingeräumt werden, dass es sich um ein westeuropäisches Phänomen handelt und damit begrenzte Reichweite hat.

²¹ Auch wenn zuletzt Pollack und Rosta noch festgehalten haben, dass „entgegen anderslautender Behauptungen [...] die Kirchen, was Taufe und Bestattung angeht, nach wie vor weitgehend das Ritenmonopol“ besäßen (*Detlef Pollack / Gergely Rosta*, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015, 125), so zeigen die Zahlen der gespendeten Sakramente einen Rückgang derselben.

²² Rund 80 % der 139 erhobenen RitualbegleiterInnen sind Frauen, viele davon haben eine theologische Ausbildung. Möglicherweise ist die Tätigkeit als Ritualbegleiterin für diese Frauen eine Möglichkeit, ihre rituelle Begabung, für die sie innerhalb traditioneller kirchlicher Räume kaum Platz finden, auszuüben.

²³ Vgl. *Teresa Schweighofer*, Auf der Suche nach dem passenden Ausdruck. Alternative Rituale und Freie Ritualbegleitung in Österreich, in: *HfD* 69 (2015), 243–250; *dies.*, Individuell und einmalig – Freie Rituale in Österreich, in: *Hans-Gerald Hödl / Johann Pock / Teresa Schweighofer* (Hg.), Christliche Rituale im Wandel, Wien 2016 (im Erscheinen).

Erforschung des Phänomens bisher ergeben haben, vorgestellt werden.

3 Theologische Anfragen

3.1 Der Ereignischarakter von Ritualen

Ähnlich wie Frau D verweisen die meisten der interviewten Freien RitualbegleiterInnen darauf, dass ein Ritual zwar plan-, aber nicht machbar sei.²⁴ Es bleibe im Letzten unverfügbar, ob es „gelingt“ oder nicht. Abgesehen von der Frage, welche Kriterien für das Gelingen von Ritualen angelegt werden können, ist der Hinweis auf den Ereignischarakter jedes Rituals interessant. Zwar können Handlungen willentlich durchgeführt werden, ob sie jedoch den erhofften Mehr-Wert haben, ob sich dabei etwas ereignet, bleibt unverfügbar.

Michael Schüßler hat in seiner Habilitationsschrift²⁵ den Ereignisbegriff als zentrale Kategorie für die gegenwärtige Theologie und den pastoralen Umgang mit Zeit herausgearbeitet. Unter Rückgriff auf vier große Denker des 20. Jahrhunderts – Heidegger, Foucault, Luhmann und Derrida – entwickelt er das Konzept eines Ereignisdispositivs, das sich von den Dispositiven der Dauer bzw. der Geschichte absetzt und stattdessen das konkrete Ereignis als zentrale Zeitkategorie favorisiert.²⁶ „Ereignis meint nicht ein-

fach erlebnisintensivierende Eventkultur. Es geht um eine grundsätzliche Kategorie unserer Zeit- und Welterfahrung. Ereignisse erzeugen nicht nur innere Erlebnisse, sondern sie konfrontieren mit einer nicht steuerbaren, im Außen liegenden Faktizität.“²⁷ Ereignisse sind flüchtig und unkontrollierbar, dennoch „kann sich biographisch und gesellschaftlich mit jedem Ereignis die ganze Welt verändern, man weiß nur nicht so genau wohin“²⁸.

Folgt man den Freien RitualbegleiterInnen, handelt es sich auch bei Ritualen um Ereignisse, oder eben nicht. Machen lasse es sich auf jeden Fall nicht. Die meisten der befragten Freien RitualbegleiterInnen reflektieren diesen Umstand und formulieren wie Frau D die Hoffnung, dass – wenn nicht hier und jetzt – zu einem anderen Zeitpunkt und an einem anderen Ort das Ritual „wirkt“²⁹ – sich das im Ritual Symbolisierte ereigne.

Im Gegensatz dazu wird kirchlich-liturgisches Handeln immer wieder als „Verwaltungshandeln“ wahrgenommen, so auch bei Frau D: „Das erlebe ich bei kirchlichen Feiern eben manchmal so als Verwalterangelegenheit.“³⁰ Dieser Eindruck entstehe durch die starren Vorgaben und ein normatives Bild von Religion und Glaube, „das die Kirche vermittelt, selbst bei Ritualen: Du darfst, du sollst, du musst.“³¹ Gerade eine stark rechtlich geprägte Sakramentenlehre erweckt anscheinend den Eindruck, dass

²⁴ Vgl. Zitat zur Anm. 15.

²⁵ Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134), Stuttgart 2013.

²⁶ Vgl. ebd., 120–139.

²⁷ Michael Schüßler, Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche, in: PThI 34 (2014/2), 25–43, hier: 33.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. Zitat zur Anm. 15.

³⁰ Frau D, 729 f.

³¹ Frau D, 603–605.

hier etwas „verwaltet“ wird, ohne dessen Ereignischarakter einzukalkulieren.

Aus einem zweiten Grund erscheint der Ereignisbegriff als interessante Spur für die theologische Bearbeitung dieser neuen Rituale: Immer gerät das konkrete Leben, die konkrete Situation in den Blick. Es geht dabei um das „Hier-und-jetzt-Passende“, weniger um Allgemeingültiges. Auch im Ereignisbegriff lässt sich diese notwendige Situativität entdecken.

3.2 Woher kommt die Ermächtigung?

Eine andere interessante theologische Spur ergibt sich aus der Frage, wodurch Freie RitualbegleiterInnen ihr Angebot und Handeln legitimieren. Dazu wiederum ein Zitat aus dem Interview mit Frau D: „Ermächtigung! Woher kommt die Ermächtigung? Einerseits aus der Erfahrung und aus der Anerkennung, die ich auch

im kirchlichen Bereich gekriegt habe. Und auch wie dankbar die Menschen dafür waren und so das Gefühl: Das kann ich. [...] Und auch so diese Gewissheit, Tochter Gottes zu sein und meine Talente, die aus meiner Interpretation klar göttliche Gaben sind, dass ich die auch nutzen darf.“³² Ganz ähnliche Formulierungen lassen sich auch in anderen Interviews finden.

Die Entdeckung dieses Charismas wird immer wieder als langer Prozess beschrieben („ich habe immer schon gerne gefeiert“), der letztlich an einem Ritualanlass in der eigenen Biografie oder im Leben nahestehender Personen, etwa der Taufe des Enkelkinds, konkret wird. Für kirchlich engagierte Frauen und Männer wurde das dann selbst zum Wendepunkt, zumal sie innerhalb traditioneller kirchlicher Strukturen keinen oder nur eingeschränkten Raum für die Verwirklichung dieser Begabung fanden. Die Besonderheit liegt darin, dass sie an diesem Punkt nicht oder nur bedingt um die Ausweitung ihrer Möglichkeiten innerhalb der Institution Kirche kämpften und nicht darauf warteten, die Erlaubnis durch die Kirchenleitung zu bekommen. Stattdessen ermächtigten sie sich in gewisser Weise selbst. Eine wichtige Rolle spielen dabei auch die positiven Rückmeldungen auf bereits durchgeführte Rituale und der Auftrag durch die KundInnen. Dass sie sich dabei nicht unbedingt jenseits von Kirche oder Christentum verankern, zeigt sich auch in der folgenden Aussage: „Und ich denke mir manchmal, vielleicht bin ich ein Zeichen für die Schnittstelle Kirche – Nichtkirche.“³³

Die fortschreitende Emanzipation der Menschen von religiösen Vorgaben wird

Weiterführende Literatur:

Ottmar Fuchs, Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015: In seinem neuen Buch entwirft Ottmar Fuchs eine radikal gnadentheologisch orientierte Sakramententheologie. Empfehlenswert sowohl für die theologische Forschung als auch für pastorale PraktikerInnen.

Christiane Brosius / Axel Michaels / Paula Schrode (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013: In diesem Handbuch sind die Grundbegriffe und aktuellen Konzepte der *ritual studies* verständlich erklärt, was es zur guten Einstiegslektüre in dieses Forschungsgebiet macht.

³² Frau D, 525–538.

³³ Frau D, 185.

bereits seit Jahrzehnten unter Begriffen wie Individualisierung von Religion, Zwang zur Wahl und Privatisierung bzw. Entinstitutionalisierung oder auch Selbstermächtigung des religiösen Subjekts diskutiert und erforscht. Charles Taylor bezeichnet deshalb unser Zeitalter als säkular, weil wir es – zumindest in Europa und Nordamerika – mit einer Gesellschaft zu tun haben, „in der dieser Glaube (Anm. T.S.: der Glaube an Gott) eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt. [...] Der Glaube an Gott ist heute keine unabdingbare Voraussetzung mehr. Es gibt Alternativen.“³⁴ Und im Blick auf institutionalisierte Religion ist zu ergänzen, dass die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft keine unabdingbare Voraussetzung für den Glauben an Gott ist. Ebenso wenig hängen Rituale, allgemein religiöse wie christliche, an einer Kirchenmitgliedschaft.

Der Schritt in die Selbstständigkeit, von dem viele RitualbegleiterInnen berichten, lässt sich als Wechsel vom Erlaubnis- zum Ermöglichungsdiskurs³⁵ fassen: Sie warten nicht auf Erlaubnis, sondern suchen nach Orten der Ermöglichung. Das tun sie durchwegs aufgrund eines christlichen Taufbewusstseins und mit der Überzeugung, dabei im Sinne Jesu zu handeln, auch wenn ihre KundInnen keinen derartigen Bezug haben und wünschen. Es bleibt zu untersuchen, inwiefern das Handeln dieser christlichen RitualbegleiterInnen als weitere Konkretion des „gemeinsamen Priestertums der Gläubigen“ (LG 10) gedeutet werden kann.

3.3 Wieviel Verstehen braucht/verträgt das Ritual?

Ein dritter theologischer Fragekomplex soll hier noch angesprochen werden: Wie verhalten sich Verstehen und Ritual zueinander? Wieviel Verständlichkeit verträgt ein Ritual, wieviel ist notwendig? In Bezug auf Sakramente und in traditionellen, theologischen Begriffen steckt dahinter die Frage nach dem Zusammenspiel von Natur und Gnade.

Der Ausgangspunkt für diese Überlegungen sind wiederum die Ergebnisse der empirischen Erhebung. Ein Thema, das in jedem der geführten Interviews vorkommt, ist die Unverständlichkeit von kirchlicher Sprache und die Unzugänglichkeit der verwendeten Symbole. Die Freien RitualbegleiterInnen berichten davon, dass sich viele ihrer KundInnen aufgrund der für sie fremden Sprache und nicht nachvollziehbaren Symbole gegen ein kirchliches Sakrament und für ein alternatives Ritual entscheiden: „Man kann die Sprache oft nicht mehr, man versteht die einzelnen Riten nicht mehr, und bevor ich mich da aussetze und das irgendwie peinlich sein könnte, verzichte ich lieber ganz darauf.“³⁶ Das Unverständnis paart sich also häufig mit der Angst, sich aufgrund fehlenden Wissens zu blamieren und beschämt zu werden. Häufig votieren infolge dessen die Befragten für eine Reform liturgischer Sprache: Nur was man versteht, kann auch Bedeutung bekommen.

Dagegen weist Ottmar Fuchs in seinem neuen Buch über die Sakramente der

³⁴ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 14 f.

³⁵ Vgl. u. a. Rainer Bucher, *Der lange Weg vom Erlaubnis- zum Ermöglichungsdiskurs*, in: ders., *An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche*, Würzburg 2014, 131–148.

³⁶ Frau D, 179.

Kirche darauf hin, dass „die Verständlichkeit von Ritualen, wenn man sie glasklar durchsichtig machen will, [...] ihre Ambivalenz [hat], weil etwas, was ich gänzlich durchschaut habe, immer zugleich etwas ist, was ich durch eigene Rationalität begriffen habe.“³⁷ Und weiter warnt er davor, dass Rituale durch „die Glättung und Angleichung des überkommenen Rituals an jeweils gegenwärtige Verständlichkeiten [...] um die Kanten der Unverständlichkeit und um die Ecken des Geheimnisses gebracht werden.“³⁸ Er rechnet „mit einer Erlebbarkeit von Symbolhandlungen und Symbolen, die über das Verstehen hinausgeht“³⁹.

Auch wenn Fuchs zurecht darauf verweist, dass Rituale zum Teil gerade aus dem Nicht-Verstehen-Müssen heraus ihre Wirkung entfalten und sakramentale Gnade nicht an kognitive oder andere menschliche Leistungen gebunden ist, so muss im Sinn der Erfahrungen Freier RitualbegleiterInnen auch die Frage gestellt werden, ob es eine Grenze des Unverständnisses gibt, jenseits derer die Menschen nicht mehr die Erfahrung der Gnade machen, und wie das wiederum theologisch zu bewerten ist. Es geht dann um die Erfahrbarkeit von Gnade. Diese Überlegungen erhalten weitere Brisanz durch die hohe Bedeutung, die heute den eigenen Erfahrungen zugesprochen wird. In diesem Zusammenhang spielen auch die Erkenntnisse über unterschiedliche, sich teilweise widersprechende ästhetische Empfindungen und Präferenzen, wie sie z. B. die neuere Milieuforschung aufzeigt,⁴⁰ eine entscheiden-

de Rolle. Die zentrale Frage lautet hier im Bild von Ottmar Fuchs bleibend: Welche Ecken und Kanten sind notwendig und wo werden sie für Menschen zu unüberwindbaren Grenzen?

Diese drei und weitere Fragelinien gilt es in den kommenden Jahren im Dialog mit Freien RitualbegleiterInnen zu diskutieren. Kirche kann und darf auf deren Expertise nicht mehr verzichten. Dabei könnten auch Kooperationsmöglichkeiten entwickelt und ausgelotet werden. Zugleich können Theologie und alternative Ritualpraxis voneinander lernen und sich gegenseitig auf Problemstellen aufmerksam machen. So ist beispielsweise aus einer christlichen Position heraus kritisch danach zu fragen, wer von alternativen Ritualen aufgrund fehlender ökonomischer Ressourcen ausgeschlossen wird oder auch auf welche Prämissen sich die angebotenen Lebensdeutungen beziehen. Bedingung dafür ist ein Gespräch auf Augenhöhe, zu dem dieser Beitrag und das Dissertationsprojekt zu Freien RitualbegleiterInnen in Österreich erste Beiträge liefern wollen.

Die Autorin: *Teresa Schweighofer, geboren 1983, wissenschaftliche Assistentin am Institut für Praktische Theologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Laufendes Dissertationsprojekt mit dem Arbeitstitel: „Freie RitualbegleiterInnen in Österreich. Eine pastoraltheologische Untersuchung zu Selbstverständnis und Tätigkeit Freier RitualbegleiterInnen und ihrer Bedeutung für Theologie und katholische Kirche“.*

³⁷ Ottmar Fuchs, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015, 15.

³⁸ Ebd., 16.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. u. a. Carsten Wippermann, *Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland*, Würzburg 2011.

Christiane Bundschuh-Schramm

Neue Rituale in der Pastoral

♦ Spätmoderne Zeiten sind nicht nur religionsproduktiv, sie wecken auch eine Sehnsucht nach Ritualen und damit nach Formen, Routinen und Unterbrechungen zu thematisieren und zu bewältigen. Das sind gleichermaßen Chancen und Herausforderungen für eine Pastoral, die auf diese Entwicklungen mit neuen, passenden Ritualen für Einzelpersonen und Gruppen zu reagieren versucht. Einen Einblick in eine solche pastorale Praxis bietet der Beitrag. (Redaktion)

1 Zum Ritualbegriff

Ein Ritual ist eine Symbolhandlung, eine feststehende wiederholbare Handlung, die einen höheren Sinn besitzt. Auf den höheren Sinn, auf die höhere Bedeutung kommt es an. Diese unterscheidet das Ritual von der Gewohnheit. Es gibt im Alltag nämlich viele Handlungen, die feststehend wiederholt werden, aber die meisten davon sind Gewohnheiten und keine Rituale. Zähneputzen zum Beispiel ist eine Gewohnheit mit praktischem Nutzen, aber ohne höheren Sinn. Erst dieser macht aus einer Handlung eine Symbolhandlung. Diese Begriffsschärfe ist notwendig, denn gegenwärtig tendiert man dazu, alles zum Ritual zu erklären.

In der Regel ist die Basishandlung ziemlich alltäglich, wie zum Beispiel essen, trinken, (sich) eincremen, untertauchen, eine Kerze anzünden, wobei die Alltäglichkeit der letztgenannten Handlung angesichts elektrischen Stroms verloren gegangen ist. Über diese Basishandlungen legt das Ritual einen höheren Sinn. Bei der Taufe zum Beispiel ist die Handlung das Untertauchen oder Untergetauchtwerden. Der höhere Sinn macht einen gewaltigen Sprung: Neugeborene werden als Christus-Existenz. Gegenfrage: Wie sollen Teilnehmende oder

der Täufling selber diesen Sprung mitgehen können, wenn die Basishandlung dermaßen „geschrumpft“ wurde, so dass statt Untertauchen nur noch ein paar Tropfen Wasser übrigbleiben? Dieses Problem betrifft mehrere der klassisch kirchlichen Rituale, allen voran die Eucharistie. Symbolschrumpfung, um es gleich vorweg zu sagen, schmälert die Wirkung gehörig. Und auf Wirkung ist das Ritual angelegt.

2 Ritualwirkungen

In einer Symbolhandlung werden die im Symbol geronnenen Erfahrungen, die unsere Vorfahren mit Gott gemacht haben, mit den subjektiven Erfahrungen der Teilnehmenden vermittelt und verwoben. Dadurch können die mitgebrachten Erfahrungen der Teilnehmenden transformiert werden. Transformieren in der wörtlichen Bedeutung von umwandeln, umformen, umgestalten, manchmal sogar umstürzen, umwälzen, damit auch verändern, verwandeln, umkrepeln. In der Bezeichnung der Handlungen im Hochgebet als Wandlung ist diese Wirkung konserviert, wenngleich die transformierende Kraft aus vielen Gründen gebremst ist. Einer der Gründe ist die Symbolschrumpfung, ein anderer

gewichtiger die sinkende Plausibilität des höheren Sinns.

Die im Symbol geronnenen Erfahrungen werden hervorgeholt und darin liegt der Sinn der Wiederholung. Nicht dass man die Handlung noch einmal machen kann, sondern dass man in der Wiederholung die Erfahrung hervorholt und aktualisiert. Deshalb ist das Ritual eine „Tathandlung“, ein „Akt der Realisierung“. Die geronnene Erfahrung wird aktualisiert, damit die Teilnehmenden sie in diesem Augenblick machen und damit ihre mitgebrachten Erfahrungen transformieren können.

3 Die Urerfahrung

Die im christlichen Ritual gespeicherte Urerfahrung ist: Gott führt zum Leben – durch die Erfahrung von Tod hindurch. Diese Erfahrung bildet die Tiefenschicht, die allen christlichen Ritualen zugrunde liegt. Deshalb verbindet das Ritual Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese drei Zeitdimensionen sind im Ritual verdichtet: Die Vergangenheit wird erinnert und das Ritual schafft Distanz zu ihr. Die Gegenwart wird eröffnet, indem Raum geschaffen wird für die zeitgleiche Gegenwart der Teilnehmenden (mitunter gemeinsam mit den Toten) und Gottes. Die Zukunft wird aus dieser Gegenwartsbegegnung geboren und vorweggenommen. Deshalb ist ein Ritual eine „Zukunftshandlung“. Alles, was im Ritual geschieht, wird in Zukunft auch im Leben geschehen: Erinnern und Loslassen, Sterben und Leben, Niederlage und Sieg, Vergehen und Neuwerden, gesegnet werden und das Leben davontragen.

Niemand hat das besser beschrieben als Hartmut Böhme im Blick auf das Ritual des Fußballs in „Der Ball der Göttin“¹, nämlich die Inszenierung von Niederlage und Sieg, verdichtet auf dem Fußballfeld und real zu leben in der kapitalistischen Gesellschaft.

4 Ordnung und Chaos

Das Ritual hat einen geordneten Ablauf, um in diesem Rahmen Chaos zuzulassen. Ein Ritual muss den mitgebrachten Konflikt zuspitzen und dann lösen. Zuspitzung geht nur, weil der Rahmen Grenzen setzt, Zuspitzung ist aber nötig, damit Transformation geschehen kann. Deshalb braucht das Ritual die Balance zwischen Ordnung und Freispiel, zwischen Struktur und Anti-Struktur, wie Victor Turner sagt.²

Bei Charles Taylor³ kann man nachlesen, wie der Zivilisationsprozess der Moderne auch die Religion zivilisiert hat, oder umgekehrt, die Zivilisierung der Religion den Zivilisationsprozess der Moderne ausgelöst hat. Die Zivilisierung der Religion bewirkt neben allem Guten eine Vergessenheit der Antistruktur, des Chaos, des Freispiels, theologisch gesprochen des Heiligen Geistes, aber nicht in seiner entkörperlichten Form, sondern mit Fleisch und Geschlecht.

Die aktuelle Rückkehr des Rituals, weshalb überhaupt von Neuen Ritualen gesprochen wird, hat damit zu tun, dass Körper und körperliche Erfahrung, Sinnlichkeit und Emotionen, auch sexuelle Energie in der Religion schmerzlich vermisst werden und man sich über Ritualisierungen Wiederkehr und Ergänzung er-

¹ Hartmut Böhme, Der Ball der Göttin, in: Die Zeit, 8. August 2006.

² Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt–New York 2005.

³ Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

hofft. Taylor sagt so schön, dass Religion in der Moderne in den Kopf gerutscht ist.⁴ Da soll sie auch sein, aber wenn Bauch, Herz und Seele dabei auf der Strecke bleiben, dann haben wir ein Problem.

5 Der Ritualablauf

In meinen pastoralen Fortbildungskursen rund um Ritual und Liturgie hat sich für alle Ritualentwicklung ein Viererschema bewährt, das von den christlichen Ritualen der Tradition abgelesen ist. Christliche Rituale bestehen aus vier Bausteinen, nämlich Schwelle, Wort, Symbolhandlung und Schwelle. Die erste Schwelle bedarf besonderer Sorgfalt, denn da geht es um einen Zustandswechsel der Teilnehmenden, von der Alltagswelt in den nichtalltäglichen Raum und die Zeit des Rituals. Es bedarf eines rituellen Engagements bei den Teilnehmenden, denn man kann kein Ritual begehen, ohne zu wissen, dass man ein Ritual begeht. Deswegen muss die Schwelle inszeniert werden, am besten körperlich durch Anweg und Aufweg, durch Waschung, Umkleidung, Veränderung von Körperhaltungen und Körpergesten. Wir haben in Ritualwerkstätten im Rahmen von Aus- und Fortbildung vieles ausprobiert: Pilgerwege zum Ritual, Raumwechsel und Raumwahrnehmungen, Warming-up-Übungen, Durchschreiten von mit Tüchern errichteten Kanälen, Körpergebete, Wasserhandlungen. Man braucht sich nur alte Kirchen anzuschauen, welche lange Schwellen sie haben. In Chartres muss man durch ein ganzes Labyrinth, durch das ganze Hin- und Her des mitgebrachten Lebens, bis man bereit ist, nach vorne zu gehen und sich dem gegenwärtigen Gott

zu stellen. Fahren Sie einmal zur Botta-Kapelle in Mogno, da besteht das Labyrinth aus Straßenserpentinien. Erst wenn man diese mühsam erklommen hat und einem das ganze Risiko des vergangenen Lebens bewusst geworden ist, zeigt sich im Bergmassiv die kleine Kirche.

Schon bei der Schwelle gilt, dass körperlose und sinnfreie Einführungen in den Gottesdienst oder das Ritual gar nichts bringen, eher Abschweifung und Langeweile.

Dann kommt das Wort, das Verweben der eigenen Erfahrungen mit den Erfahrungen der Vorfahren. Dieser Teil findet tatsächlich mehr im Kopf statt. Nachdenken, überlegen, die Botschaft und die daraus zu ziehenden Schlüsse hin- und herbewegen sind angezielte Tätigkeiten. Und genau deshalb bedarf es der Weiterführung und Vertiefung in einer Symbolhandlung, die beim Körper und seinen Sinnen ansetzt, zu Herzen geht und die Seele in Schwingung versetzt.

Die explizite Symbolhandlung im Ritual ist der Ort des unmittelbaren Erlebens. Der höhere Sinn muss aktuell erlebt werden, erst dann ist die Realpräsenz eingelöst. In der Eucharistie ist das Mahl der Ort des Erlebens, in der Taufe sind es das Wasserritual und die folgenden Zeichenhandlungen, in der Beerdigung ist es all das, was am Grab geschieht, usw. Die Vertiefung durch das Erleben ist wesentlich für das Ritual, sonst bleibt es eine Kopfgeburt. Die Ritualhandlungen sind dabei selten spezifisch christlich, sondern eher archetypische Handlungen, die christlich gedeutet werden, und daher auch in neue Rituale transportiert werden können und dort eine neue christliche Deutung erfahren. So kann eine Salbung in einem neu-

⁴ Ebd., 1021. Wörtlich: „it comes more and more to reside ,in the head“.

en Ritual eine heilende Bedeutung haben, im Sakrament der Krankensalbung eine sündenvergebende. Entscheidend ist die Erlebensebene und damit Aktualisierung einer Deutung, die dem gesamten Ritual zukommt. Das Ritual ist z. B. die Taufe, der Akt des Übergießens (leider nur dieses) das Erleben derselben.

Danach kann alles sehr schnell gehen. Danach geht es nur noch darum, die herbeigerufene Gottheit zu verabschieden, wie es die Ritualtheorie allgemein formuliert, die aufgebaute Spannung wieder abzubauen und sich voneinander zu verabschieden. Gesegnet und gesendet darf man von dannen ziehen, denn jetzt beginnt die Zeit, in der das verdichtete Erleben auf den Alltag hin gelegt wird und diesen mitbestimmen soll.

Die vier Phasen Schwelle, Wort, Symbolhandlung, Schwelle können auch in anderer Reihenfolge angelegt werden: Schwelle, Symbolhandlung, Wort, Schwelle. Das Wort kann dann ins Wort bringen, was erlebt wurde, steht aber unter einem anderen Grad des Freispiels, es kann zum Beispiel erst nach der Symbolhandlung gemeinsam entdeckt werden.

6 Der biografische Bedarf

Der spätmoderne Mensch ist Biograf. Er schreibt seine eigene Biografie und ist damit beschäftigt, zwischen Routinen und Brüchen sich selber auszubalancieren und fortzuschreiben. Religion kann dabei nützlich sein, nämlich als Motiv und Mittel der biografischen Reflexion und Selbstthema-

tisierung, mehrheitlich aber in einer ordnenden und krisenbewältigenden Rolle an Lebensübergängen und in Brüchen. Dies ist der zweite Grund für den Ritualbedarf. Religiöse Nachfrage verschiebt sich vom Alltag in die Zeiten der Unterbrechung, wenn die Routine unterbrochen wird, sei es durch plötzliche Einbrüche (z. B. Krankheit, Burnout), durch biografische Veränderungen (z. B. Wechselzeiten) oder selbst gewählte Auszeiten (z. B. Sabbatjahr). Dann ist Zeit und Raum für „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1), dann stellen sich die Sinnfragen, dann ist Gelegenheit für rituelles Tun. – Sofern dies möglich ist und ermöglicht wird.

Es sind nicht nur die persönlichen und familiären Ereignisse, die Brüche in der fragilen Biografie bewirken. Es kommen lokale und globale Auslöser hinzu, welche die Fragilität von Gruppen und Gesellschaften spürbar werden lassen und die Sinnfrage stellen. Auch in diesen Situationen ist Vergewisserung, Stabilisierung und Symbolisierung durch rituelles Tun gefragt. Genauso die Vergewisserung und Fortschreibung persönlicher und gesellschaftlicher Kontinuität in Fest und Feier. Auch diese sind Markierungen auf dem Lebensweg, Meilensteine, die den Weg dazwischen erst ermöglichen, Haltepunkte für die Rückschau und die Vorschau und das Ich bzw. Wir im Jetzt.

7 Rituelle Differenzierung

Die sogenannten „Kasualienfrommen“⁵ und die „spirituellen Wanderer“⁶ sind Er-

⁵ Johannes Först/Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Beistattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung* (Werkstatt Theologie Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Berlin 2006.

scheinungen einer biografisierten Religion, deren rituelles Bedürfnis quer zu den traditionellen Liturgien liegt. Ihr Bezugspunkt ist weder die Gemeinde noch die Woche, sondern der persönliche biografische Bedarf. Demgemäß ergeben sich Vorlieben für Rituale in Zeiten der Unterbrechung: Fest, Übergang oder Störung. Die Kasualienfrommen fragen nach Taufe, Erstkommunion und Beerdigung und auch in der besonderen Zeit Advent und Weihnachten sind sie ritualbedürftig. Da sie nicht nur Rituale in der Kleinfamilie, sondern auch im Familien- und Bekanntenkreis erleben, besuchen sie durchschnittlich mindestens zwei Gottesdienste im Jahr. Die spirituellen Wanderer sind darüber hinaus empfänglich für Rituale auf dem persönlichen Pilgerweg, an besonderen Stationen oder Etappenzielen auf der Pilgerschaft. Während die Kasualienfrommen religiöse Rituale zur Bewältigung und festlichen Gestaltung kritischer Übergänge suchen, ist es bei den spirituellen Wanderern die Selbstthematisierung und Selbstreflexion, die einen Bedarf an spirituellen und liturgischen Ritualen provoziert. Daraus ergibt sich die in Grafik 1 dargestellte Differenzierung rituellen Handelns.

8 Neue Rituale in Zeiten der Unterbrechung: Fest, Übergang und Störung

Neben den klassischen Kasualien etablieren sich langsam weitere biografische Rituale, die Feste, Übergänge und Störungen in der individuellen wie in der gesellschaftlichen Biografie gestalten. Dabei geht es



Grafik 1: Rituelle Differenzierung

immer um biografische Markierung, Stabilisierung und um Transformation. Ein Übergang ist ja gerade nicht mit dem bisherigen Handlungsrepertoire zu bewältigen, sondern erfordert transformatorische Schritte, die im Ritual vorweggenommen werden oder für die das Ritual die nötige Unterstützung bietet.

Das sind: Rituale und Segensfeiern zu biografischen Anlässen, wie die Ehejubiläen, runder Geburtstag oder Ruhestand. Ein Gottesdienst zum Valentinstag hat sich in vielen Kirchen(-gemeinden) etabliert, damit Menschen unterschiedlicher Lebenssituation ihre Liebe feiern können. Ebenfalls erfolgreich sind regelmäßige Gedenkgottesdienste oder Andachten für Trauernde. Sie ermöglichen eine individuelle Trauer in einem gemeinschaftlichen Ritual, in dem Trauer Platz hat, auch wenn sie zum Beispiel gesellschaftlich bereits für abgeschlossen erklärt ist. So erzählen pastorale Mitarbeiter/innen, dass Menschen kommen, die

⁶ Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur (Religionswissenschaft heute 3)*, Stuttgart 2009.

anonym bleiben wollen und eine Trauer be-
gehen, die schon lange währt, jetzt erst auf-
gebrochen ist oder offiziell nicht bekannt
werden soll. Diese regelmäßigen Trauer-
gottesdienste für die individuelle Zeit der
Trauer ermöglichen in einer Autobahnkir-
che die Trauer an einem Ort in der Nähe,
gerade wenn man den Unglücksort nicht
aufsuchen kann. Sie gestatten auch den Be-
such eines Gottesdienstes und eine damit
verbundene rituelle Handlung an der Trau-
erwand oder durch Eintragung in ein Buch,
wenn der Besuch des Grabes aufgrund der
räumlichen Ferne nicht möglich ist. In ge-
wisser Hinsicht treten sie an die Stelle der
alten Rituale nach dem Tod – Wochenamt,
Sechswochenamt, Jahresgedächtnis, „be-
stellte Messe für Verstorbene“ –, beleben
sie in neuer Weise, aber unter den Bedin-
gungen modernen Lebens: räumlich un-
abhängig, nicht an eine soziale Gruppe
(Dorf) gebunden und anonymer bzw. mit
der Möglichkeit, Gleichgesinnte zu treffen
und unter Gleichgesinnten zu trauern, ge-
rade wenn kein Familienverbund mittrau-
ert, weil es ihn so nicht (mehr) gibt.

Auch Anlässe, zu denen traditionell
ein Ritual stattfindet, werden biografisch
immer wichtiger und erfordern daher mehr

rituelle Sorgfalt. Das gilt für die Einschulung
oder die Schulentlassung. In der modernen
Biografie sind dies äußerst heikle Übergän-
ge, die einer rituellen Begleitung bedürfen.

Besondere Aufmerksamkeit sind den
Ritualen zu widmen, die in einer gesell-
schaftlichen Situation der Störung gesucht
und manchmal leider nicht gefunden
werden. Doch es gibt bereits positive Bei-
spiele, wie beim Selbstmord des Fußball-
lers Robert Enke oder in Winnenden, wo
am Tag des Unglücks ein Gottesdienst mit
einfachen Ritualhandlungen vielen ermög-
lichte, dem Entsetzen einen Ausdruck und
eine Sprache zu geben, wo Alltagshand-
lungen und Alltagssprache nicht mehr greifen.
Gerade wenn der höhere Sinn im Raum
steht oder totaliter abhandenkommt, dann
sind die Symbolhandlungen die einzigen,
die eine allgemeine Zustimmung erfahren.
Eine regelmäßige Ritualisierung im Blick
auf eine gesellschaftliche Störung ist zum
Beispiel das Mittagsgebet für die Opfer
der Berliner Mauer in der Kapelle der Ver-
söhnung in Berlin. Die Symbolhandlung
besteht aus dem Vorlesen einer Biografie
eines Opfers aus dem großen Buch, in dem
alle Opfer eingetragen sind. Jeder versteht
diese Handlung und jeder fühlt das große
schwere Buch und den Menschen, um den
es an diesem Tag geht, und die Tragik jeder
individuellen Erfahrung, die unser wieder-
vereintes Land prägt.

Die Kirchengemeinden und anderen
kirchlichen Orte verfahren noch zu sehr
nach dem „institutionellen Programm“⁷.
Sie haben einen Gottesdienstplan, ab und
zu – selten spontan – kommt ein besonde-
rer Gottesdienst hinzu, während die Men-
schen genau umgekehrt handeln. Sie su-

Weiterführende Literatur:

Christoph Gellner (Hg.), „... biographi-
scher und spiritueller werden“. Anstöße für
ein zukunftsfähiges Christentum, Zürich
2009.

Christiane Bunschuh-Schramm u. a., Ri-
tuale im Kreis des Lebens: verstehen, ge-
stalten, erleben, Ostfildern 2004.

⁷ *Christoph Theobald*, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegen-
wart, in: *Reinhard Feiter/Hadwig Müller* (Hg.), Freigeben. Pastoraltheologische Impulse aus
Frankreich, Mainz 2012, 81–109.

chen den besonderen Gottesdienst, der individuell für sie oder die betroffene Gruppe geplant wurde oder spontan initiiert wird, weil eine gesellschaftliche Störung den Ort oder das ganze Land erschüttert.

Diese besonderen Gottesdienste können sich auch auf lokale oder gesellschaftliche Feste beziehen, wie zum Beispiel Vereinsjubiläen oder Jahresfeste anlässlich des Mauerfalls oder ähnliches.

Freilich etablieren sich solche neuen Rituale nicht von selbst, sondern sie bedürfen der bewussten Entscheidung und des mittellangen Atems, bis sie sich als Rituale etablieren – als Feiern, die zur Hintergrundüberzeugung werden und daher so begangen werden können, dass man sich ihnen überlassen kann, damit sie ihre Wirkung entfalten.

In Fortbildungskursen haben wir über einen langen Zeitraum eine Agapefeier etabliert, in der die Brotgabe mit dem Teilen eines persönlichen Charismas verbunden wird und dieses Geschehen wiederum mit den Gaben (der Gnade) des christlichen Gottes. In geschlossenen Kursen sind solche Experimente kein Problem, was aber fehlt, ist der pastorale Wille, diese neuen Rituale auch an öffentlichen und halböffentlichen Orten der Kirche zu etablieren. Alles Rituelle wird noch im Licht der Konkurrenz gesehen und befürchtet, dass das zentrale Ritual der Eucharistie Schaden nimmt. Dabei wusste die alte Kirche, dass nur das Einüben einer rituellen Kultur auf unterschiedliche Weise der Eucharistie den Boden bereitet, um fruchtbar zu werden. Es ist nicht sicher, dass die Etablierung einer rituellen Vielfalt gemäß den biografischen Bedürfnissen der Eucharistie neuen Aufschwung verleiht. Was aber feststeht, ist, dass ohne vielfältige rituelle Praxis die Eucharistiefeier in der Luft hängt und weiter an Substanz verliert.

9 Rituale an Etappen(-zielen) der Pilgerschaft

Spirituelle Wanderer suchen ihre Formen spirituell-rituellen Ausdrucks. Gemäß dem Selbstverständnis, unterwegs zu sein, die eigene Biografie selbst zu schreiben und dabei auf Sinnressourcen der christlichen oder anderer Religionen zurückzugreifen, sind Orte der Pilgerschaft die entsprechenden Weisen, dem persönlichen Lebensweg Richtung und Kontinuität zu geben. So werden bestehende Orte der Pilgerschaft wiederentdeckt und zusätzliche neue geschaffen. Dazu gehören die Kapelle in der Eifel von Peter Zumthor und die Kapellen von Mario Botta im Tessin. Daneben entstehen liturgische Angebote an Pilgerstätten der Moderne: Gottesdienste im Museum (z. B. Gottesdienste im Bonner Kunstmuseum), Gottesdienste an kulturellen Orten wie dem Gasometer Oberhausen und die Kapellen im Bauch der neuen Fußballstadien (Schalke, Berlin, München).

Ihnen allen gemeinsam ist, dass sie die spirituelle Suche nach offenen und authentischen Formen unterstützen, dass sie eine subjektorientierte religiöse Praxis ermöglichen. Auch ästhetisch entsprechen sie den Milieus, die sich spirituell-suchend betätigen.

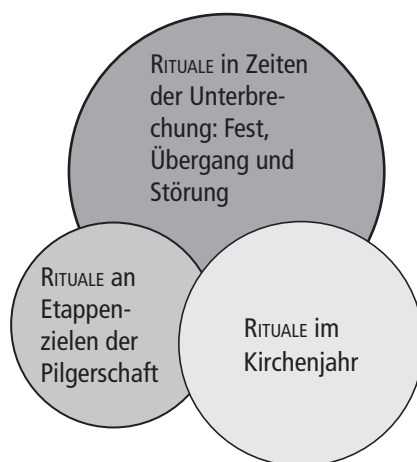
Dieser Bedarf nach einer subjektorientierten Spiritualität, die guttut und persönlich weiterbringt, wird auch von einigen neuen Gottesdienstformen bedient. Sie heißen Gottesdienste für Suchende oder Zweifler, für Nachteulen oder Literaten (Literaturgottesdienst) usw. Im Bereich neuer Gottesdienstformen wurde in den vergangenen Jahren einiges experimentiert, manches hat sich etabliert, manche Experimente sind wieder verschwunden. Mehrere Faktoren müssen meines Erachtens zusammenkommen, damit das Experiment gelingt:

eine ansprechende Raumästhetik, eine hohe Qualität von Musik und Inszenierung und eine Ausgewogenheit zwischen Kopf und Herz. Die rituelle Dimension muss stimmen; wenn der neue Gottesdienst nur für den Kopf ist, bietet er zu wenig. Die Teilnehmenden müssen erleben können, dass das Ritual eine Etappe auf ihrem spirituellen Weg markiert, die sie innehalten und reflektieren lässt, die neue Impulse setzt und den gewählten Weg gestärkt und inspiriert weitergehen lässt. Die spirituellen Wanderer sind anspruchsvoll. Sie erwarten die gleiche Professionalität, die sie in ihren Berufen gewohnt sind zu liefern. Das heißt nicht, dass nur pastorales Personal solche Gottesdienste machen kann. Im Gegenteil, das bedeutet, dass es viele andere Professionen und Begabungen braucht, die sich ehrenamtlich oder bezahlt einbringen: Musiker/innen, Lebenskünstler/innen, Raumgestalter/innen, Tänzer/innen, Schreiner/innen (für die Kulissen) ...

10 Verschiebungen

Aufgrund einer veränderten Kriteriologie kommt es zu Verschiebungen in der Nachfrage nach dem rituellen Angebot. Die Verschiebungen sind ein Beleg dafür, dass Religion nicht verschwindet, aber ihre Anknüpfungspunkte sich verändern. Allerdings muss zunehmend ein differenziertes Angebot der veränderten Nachfrage entsprechen. Sonst passiert nur eine Schrumpfung und keine Verlagerung oder Verschiebung. Diese Erosion ist ja bereits im Gang.

Daher halte ich es für notwendig, erfinderisch zu werden im Blick auf die Passung von Ritual und Biografie. Dies bedeutet, entdeckend zu sein im Blick auf spätmoderne biografische Übergänge, sie mit neu gestalteten Ritualen zu unterlegen und



Grafik 2: Rituelle Verschiebungen

zu begleiten. Nicht alles, was da erschaffen wird, wird sich etablieren. Aber ohne Experimente und den Mut, dass diese scheitern können, kann nichts Neues entstehen.

Die rituellen Verschiebungen sind individuell im Gange, die Menschen richten sich nicht mehr nach institutionellen Vorgaben, sie entscheiden selbst, welche Rituale sie brauchen und welche nicht. Religiöse Orientierung, Milieuzugehörigkeit, ästhetische Gesichtspunkte und biografische Nützlichkeitsabwägungen spielen eine große Rolle, aber auch Erlebnischarakter, Professionalität und das Zeugnis der Leitenden sind bedeutsam für die Nachfrage. Den rituellen Akteuren obliegt es, die Situation zu erleiden oder aktiv mitzugestalten.

Die Autorin: Dr. theol. Christiane Bunschuh-Schramm war lange in der liturgischen und spirituellen Fortbildung tätig und ist jetzt Referentin in der Pastoralen Konzeption der Diözese Rottenburg-Stuttgart, verantwortlich für missionarische Pastoral und lokale Kirchenentwicklung.

Stephanie Lehr-Rosenberg

„Möge sich deine Stirn den Dingen des Lebens öffnen“

Traditionelle afrikanische Initiationsriten
und christliche Firmpastoral im Gespräch

◆ Angesichts des Erfolges von konkurrierenden Ritualen (Jugendweihen, Ritualen in Jugendkulturen) ist die Firmpastoral angefragt, inwiefern sie Jugendlichen Lebensorientierung geben und sie zu Gemeinschaftssinn anleiten kann. Die Autorin, die lange Zeit im Kongo lebte und forschte, zeigt wie durch traditionelle afrikanische Initiationsriten und den Anspruch der afrikanischen Tradition, den Wert des Lebens in einem umfassenden Sinn ins Zentrum zu stellen, die christlich, westlich geprägte Firmpraxis überprüft und angeregt werden kann. (Redaktion)

Obwohl Lebensphasen und Lebenswenden in der heutigen westlichen Welt weitgehend individuell bewältigt und traditionelle Rituale nicht mehr fraglos nachvollzogen werden, bleibt ein Bedürfnis nach kollektiven oder quasi-kollektiv inszenierten Initiationen und Ritualen.¹ Neue Formen drängen aus dem privaten in den öffentlichen Raum und belegen eine Suche nach Beziehung und Gemeinschaft. Kirchliche Rituale und Sakramente verlieren an Bedeutung und Lebensbezug.²

So wie postmoderne Rituale sind traditionelle afrikanische Initiationsrituale³ anthropozentrisch, gemeinschafts- und lebensbezogen, unterscheiden sich aber

durch ihre explizite Religiosität und ein anderes Verständnis von Individuum und Gemeinschaft.

Ein Blick auf den Umgang mit Lebenswenden in traditionellen afrikanischen Gesellschaften möchte das westliche Verständnis von Individuum und Gemeinschaft prüfen und eine Diskussion für die Firmpastoral anregen.

Grundlage ist ein typisiertes Gesellschafts- und Religionskonzept, das bei allen Unterschieden innerhalb schwarzafrikanischer Kulturen gemeinsame Elemente entdeckt und ein angestrebtes Ideal darstellt, dem sich die konkrete Praxis schon früher nur annähern konnte.⁴

¹ Zum Beispiel Jugendweihen, Selbstinitiationsversuche in der Welt der Jugendlichen und der Subkulturen; vgl. *Frank Meier-Hamidi*, Pubertätsritus Firmung? Firmung als Initiation: Chancen und Grenzen, in: *KatBl* 131 (2006), 360–365.

² Vgl. *Stefan Knobloch*, Verschleudern wir die Sakramente? Die Feier der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie, in: *ders./Herbert Haslinger* (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, 106–125, hier: 114 u. 118.

³ Gemeint ist hier: „Schwarzafrika“ südl. der Sahara.

⁴ Zu diesem Konzept als Grundlage der Entwicklung einer christlichen Afrikanischen Theologie vgl. u. a. *Bénézet Bujo*, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg 2008, sowie *Bénézet Bujo* /

Trotz des gewaltsamen Einbruchs fremder Kulturen durch Kolonialisierung und Mission und der damit ausgelösten Erosion der afrikanischen Traditionen, dienen diese als Quelle des Widerstandes, bestimmen noch heute in verwandelter Form die modernen Gesellschaften Afrikas⁵ und können Orientierung für die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft geben.

1 Traditionelles afrikanisches Welt- und Lebensverständnis als Horizont für ein Verständnis von Initiation

Initiation⁶ meint in der afrikanischen Tradition die Einweihung in das Verständnis der Lebensgemeinschaft, bestimmt von einer *hierarchischen Teilhabe* und dem Prinzip der *Interdependenz*, zusammengehalten durch die sog. „force vitale“⁷ (Lebenskraft).

Die Quelle dieser Lebenskraft ist das Höchste Wesen, Gott. Dauerhaft, unver-

gänglich, Schöpfer aller Wesen, gibt er ihnen Lebenskraft und Wachstum. Dass er keine Stütze außer sich selbst braucht, belegen zahlreiche Gottesnamen.⁸ Dennoch hat der Mensch Anteil an ihm. Gott hat dem Urahn das Leben geschenkt, damit er es steigert und weitergibt. Das *Prinzip der hierarchischen Teilhabe* meint: „Die der Erzeugung nach ältere Kraft bleibt stets stärker als die nachgeborene und übt auf diese noch allzeit Lebenseinfluß aus.“⁹ Die Älteren tragen über die irdische Welt hinaus Verantwortung für die Jüngeren, um sie mit ihrer Lebenskraft zu stärken. Als Ahnen sind sie nicht tot.¹⁰ Näher bei Gott beeinflussen sie die von der unsichtbaren nicht scharf getrennte sichtbare Welt. Sie stehen mit den Lebenden in enger Beziehung und umgekehrt. Der Austausch von Lebenskräften auf der *vertikalen Achse* von oben nach unten – von den Ahnen zu den Lebenden und dort vom Ältesten zum Jüngsten –, gilt auch umgekehrt: vom „Noch-nicht-Geborenen“¹¹ in

Juvénal Ilunga Muya (Hg.), *Theologie africaine au XXI^e siècle*, Fribourg 2002 (Vol. I), 2005 (Vol. II); *Bénézet Bujo* (Hg.), *Theologie africaine au XXI^e siècle – quelques figures*, Fribourg 2013 (Vol. III).

⁵ Genaueres bei *Stephanie Lehr-Rosenberg*, „Le feu dévore la brousse / mais pas les racines“ (Ewe) – Etre chrétien en Afrique Noire sous le signe d’une rencontre de violence avec l’Europe, in: *Claudius Luterbacher-Maineri / Stephanie Lehr-Rosenberg* (Hg.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog – Sagesse dans la pluralité. L’Afrique et l’Occident en dialogue*, Fribourg 2006, 241–256.

⁶ Der Begriff wird z. B. bei den Bobo in Burkina Faso mit „*tima-sa, tima-ba* = in den Wald, in den Busch hinausgehen“ umschrieben: vgl. *Anselme Titianma Sanon*, *Das Evangelium verwurzeln: Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen*, Freiburg i. Br. 1985, 44.

⁷ Der Begriff „force vitale“, eingeführt von Tempels, wurde von afrikanischen Philosophen und Theologen aufgegriffen und weiterentwickelt. Vgl. *Placide Tempels*, *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956.

⁸ Vgl. *Bénézet Bujo*, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, 22.

⁹ *Bénézet Bujo*, *Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika*, in: *StdZ* 202 (1984), 795–804, hier: 796 f.

¹⁰ Vgl. das Gedicht von *Birago Diop*, *Le souffle des Ancêtres* (du *Recueil Leurres et lueurs*, 1960, Hg. *Présence Africaine*) <http://www.uwb.absyst.com/download/frankofonia/cwiczenia/negritude%20poemes.pdf> [Abruf: 25.1.2016].

¹¹ Der Begriff stammt von *Bénézet Bujo*, *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000, 20; er entfaltet ihn in: *Introduction*

der unsichtbaren Welt und vom Jüngsten zum Ältesten in der sichtbaren Welt. Als Botschafter aus der unsichtbaren Welt der Ahnen tragen die Jüngeren zu Erneuerung und Fortbestand der sichtbaren Gemeinschaft bei.¹² Letztlich kommt alles Leben von Gott und kehrt zu ihm mit der Erfahrung der sichtbaren Welt angereichert zurück. Austausch von Lebenskräften meint sowohl eine biologische als auch eine spirituelle und ethische Wirklichkeit. Solidarität aller einzelnen Glieder heißt: einander zeugen und gebären, um Krankheit und Tod zu überwinden. Moralisches Verhalten basiert nicht auf abstrakten Prinzipien, denen man durch Einsicht zugestimmt hat, sondern auf dem existenziellen Gefühl und Bewusstsein jedes einzelnen: „Ich bin, weil wir sind und seit wir sind, bin ich auch.“¹³ In dieser *Interdependenz* ist jeder auf jeden angewiesen, da alle aus einem Ursprung sind. So hat der afrikanische Kommunitarismus, wiewohl in der Praxis Stammeskonflikte nicht fehlen, von seiner Logik her einen universalen Charakter.

Dieser drückt sich vor allem in der *horizontalen Achse* aus. Er stärkt die Beziehungen des Individuums über den zu engen verwandtschaftlichen und ethnischen Rahmen hinaus. Höchstes Gut ist das Leben, das für den Zusammenhalt in jedem Fall zu schützen und zu steigern ist. Daher ist ein Verstoß gegen die Harmonie der Gemeinschaft, aber auch die Unterdrückung eines einzelnen Mitgliedes, ein Angriff auf das Leben der gesamten Gemeinschaft. Schadet diese einem Mitglied, so schadet sie sich selbst, verletzt ein einzelner das Wohl der Gemeinschaft, so auch sich selbst.

Die Lebenskraft durchströmt den gesamten Kosmos, den der traditionelle afrikanische Mensch in Analogie zum eigenen Leib erfährt. So benennt er z. B. die Außenwelt nach seinem Körper: der Baum hat einen Fuß (= Stamm), hat Arme (= Zweige) und Ohren (= Blätter). Er beobachtet die Natur, passt sich ihrem Rhythmus an und interpretiert sie von seiner eigenen Lebens- und Leib-Erfahrung her.¹⁴ Anstatt sie zu beherrschen, entdeckt er sich ihr verwandt – mit der Aufgabe, dem ihm von Gottes Macht geschenkten Leben zu dienen.

Kurz gesagt: Die Afrikanische Religion ist eine anthropozentrische Religion der Beziehung, die sich dem Menschen aus seiner unmittelbaren Lebenserfahrung erschließt und in der das Sichtbare auf einen unsichtbaren Sinn verweist. Alles kann zu einem Zeichen für das Unsichtbare werden: „Alle Dinge erzählen von Gott“¹⁵. Was bedeutet dies nun für den Lebenslauf des einzelnen?

2.1 Ritualisierte Etappen im Lebenslauf

Rituale um die *Geburt* veranschaulichen die Beziehung des Kindes zur unsichtbaren

à la théologie africaine (s. Anm. 4), 97–102. Vgl. *Aldric Félix Fidèle Jatsa*, L'homme communautaire en éthique africaine dans ses relations aux non-encore-nés. Contribution à la conception chrétienne de vie, Universität Fribourg 2012 (unveröff. Diss), zur Weiterentwicklung für die christliche Ethik.

¹² Vgl. *Stephanie Lehr*, „Wir leiden für den Taufschein!“ Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire, Frankfurt a. M. 1993, 64.

¹³ Vgl. *Bénézet Bujo*, Wider den Universalanspruch westlicher Moral (s. Anm. 11), 18 u. 20.

¹⁴ Vgl. *Stephanie Lehr*, „Wir leiden für den Taufschein!“ (s. Anm. 12), 50.

¹⁵ Vgl. *Oscar Bimwenyi-Kweshi*, Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1998.

und zur sichtbaren Welt. So wird z. B. „bei den Baluba im Kongo [...] ein neugeborenes Kind nach dem Bad dreimal in die Luft gehoben [...] und den höheren Geistern dargebracht: ‚Damit es wachse, die Welt und die mindernden Kräfte beherrsche.‘ Dann bläst man ihm in die Augen [...] von links nach rechts und von rechts nach links: ‚Damit es seinen Blick auf das Universum öffne und sehend werde.‘ Anschließend bläst man ihm in die Ohren: ‚Damit es sie den Geräuschen der Welt zuwende und höre.‘ Alle diese Gesten sind von Wünschen nach gutem Wachstum begleitet: ‚Halte durch! Öffne Augen und Ohren für die Dinge des Lebens.‘“¹⁶ Gestisch werden hier die vertikale und die horizontale Achse der Lebensgemeinschaft nachgezeichnet.

Nach der Abschirmung von Mutter, Neugeborenem und der engeren Familie erfolgt mit der Überschreitung der Schwelle nach draußen und dem Fest der Namensgebung die Geburt in die größere Gemeinschaft hinein, die von da ab Mitverantwortung für die Erziehung dieses Kindes übernimmt.¹⁷ Namensgebung heißt, einer Person Leben schenken. Der Name bezeichnet die Identität eines Menschen sowie dessen Stellenwert innerhalb der Gemeinschaft und soll übelwollende Mächte von ihm abhalten.¹⁸

In der *Kindheit* unterscheidet man folgende Phasen: Die *Stillperiode* als Symbiose von Mutter und Kind, in der andere Personen nur als verlängerter Arm der Mutter gelten; die *Entwöhnungsphase*, die mit dem Zahnen einsetzt und den Horizont des

Kindes auf die Großfamilie weitet; die *Phase bis zur Pubertät*, die im sog. „Vernunftalter“ beginnt, wenn das Kind die zweiten Zähne bekommt und als Lehrzeit gilt: es erhält die Klanmerkmale und kann an seinem Alter angemessenen Arbeiten teilnehmen; *Jugendphase und Pubertätsriten*, die in vielen Stämmen die Heranwachsenden eine Zeit lang von der Gesellschaft trennen, um sie in die Geheimnisse der Tradition einzuweihen. Im *Erwachsenenalter* folgen neue Herausforderungen: Heirat, Geburt des ersten Kindes, Begleitung der Initiation und/oder Heirat des ersten Kindes, Aufstieg in eine wichtige soziale Rolle, das Alter, in dem oft religiöse oder beratende Funktionen wahrgenommen werden, bis hin zu Sterbe- und Beerdigungsriten.

Das initiatische Modell kehrt in allen Institutionen wieder, Kindheit und Jugend ordnen sich in diesen Gesamtplan ein. Das Leben wird als ständiger Übergang verstanden, wobei rituelle Handlungen die entscheidenden Reifungsstufen und die daran gebundenen gesellschaftlichen Verpflichtungen bewusst machen.

3 Das Beispiel eines Pubertätsritus beim Stamm der *Peul* (Senegal)

Die Betrachtung eines Pubertätsritus bei den *Peul* soll nun auf das Gespräch mit der christlichen Firmpastoral hinführen.

Zum Zeitpunkt der Geschlechtsreife werden die männlichen Jugendlichen in das Initiationslager außerhalb des Dorfes

¹⁶ Clémentine Faik-Nzuji, Afrika. Mensch, Natur, Kunst, Düsseldorf 2003, 64.

¹⁷ Vgl. Bénédet Bujo, Dieu devient homme en Afrique noire. Méditation sur l'incarnation, Limete-Kinshasa 1996, 56 f.

¹⁸ Vgl. Clémentine Faik-Nzuji, Afrika (s. Anm. 16), 82–86. So spiegeln Namen die Umstände wider, unter denen das Kind geboren wurde: z. B. bei den Bahema: „Mbuna“, d. h. „zwischen den Feinden“ oder „Dhena“, d. h. „im Tod“, was bedeutet, dass vorher jemand in der Familie verstorben ist.

geführt. Nach der Beschneidung wird die Vorhaut, die sie nach Auffassung der Peul zu einem doppelgeschlechtlichen Wesen macht, vergraben, d. h. der Mutter Erde zurückgegeben. Der Initiationsmeister klärt sie über ihre Rechte und Pflichten in der Dorfgemeinschaft und die Traditionen ihres Volkes auf, führt sie in die Sexualität ein und fordert sie durch Geschicklichkeitsspiele und Mutproben heraus. Von Zeit zu Zeit gehen sie heimlich, den Kopf und Leib mit einem weißen Tuch (*Kawihan*) verhüllt,¹⁹ ins Dorf, um für ihn Geld und Nahrungsmittel zu holen. Nach dieser Lehrzeit wird die Rückkehr ins Dorf als Neugeburt ritualisiert: Die Väter finden sich morgens tanzend und musizierend im Lager ein, um auf ihre Söhne zu warten. Nachdem diesen der Kopf gewaschen, kahlgeschoren und mit dem *Kawihan* bedeckt wurde, verstummt die Musik. Am Nachmittag treten sie einzeln vor den Initiationsmeister und empfangen von ihm *Lotchigol*, ein für diesen Zweck hergestelltes Getränk. Der Meister bezeichnet damit die Stirn der Initiierten und spricht: „Möge sich deine Stirn (Intelligenz) den Dingen des Lebens öffnen“, sowie den rechten und den linken Fuß: „Möge dein Lebensweg immer gerade verlaufen.“ Dann legen sie ihre Trauerkleidung ab und werden dem Leben zurückgegeben. Als Zeichen der Neugeburt tauschen sie den *Kawihan* gegen ein buntes Kleidungsstück ein und empfangen den *Pergal*, eine Art Zepter, hergestellt von den

Müttern, Symbol für Ausdauer und Überwindung der Furcht. Bei der Rückkehr ins Dorf tragen die Väter die Neophyten auf den Schultern, am Dorfrand warten die Mütter, eilen auf sie zu und bewerfen sie mit Reiskörnern, einem Symbol für Wohlstand. Nach der Vorstellung vor dem Häuptling setzen sie sich vor die Ahnenhäuschen. Das ganze Dorf hat ein Festessen vorbereitet und ehrt die Initiierten mit Musik und Tanz. Am Abend kehrt jeder junge Mann in seine Familie zurück: Aus Kindern sind nun Männer geworden mit allen Rechten und Pflichten.²⁰

Pubertätsrituale gestaltet jeder Stamm anders, und es gibt eigene Riten für Mädchen. Auch Stämme, die keine Pubertätsriten und keine Beschneidung durchführen, z. B. die Bahema im Kongo, weisen die Jugendlichen in ihre Pflichten ein und berücksichtigen das Element des Schmerzes, wenn Stammeszeichen eingeritzt oder Zähne gefeilt bzw. aus dem Unterkiefer herausgebrochen werden. Der Schmerz soll die Kandidaten auf die Härte des Lebens vorbereiten. Es gilt, sich dem Tod zu stellen, die eigene Natur zu übersteigen und den Schmerz auszuhalten.²¹ Die Pubertätsriten als leibhaftige Erfahrungen mit sichtbaren Zeichen setzen sich aus Trennungsritualen, Ritualen von Tod und Neugeburt und Angliederungsritualen zusammen.²² Sie fügen sich in den initiatischen Gesamtplan der traditionellen afrikanischen Gesellschaften ein.

¹⁹ Die Farbe Weiß unterstreicht die Zeit der Abgeschiedenheit als eine Zeit des vorübergehenden Todes.

²⁰ Vgl. Clémentine Faik-Nzuji, Afrika (s. Anm. 16), 32 f.

²¹ Marc Ntetem, Die negro-afrikanische Stammesinitiation: Religionsgeschichtliche Darstellung, Theologische Wertung und Möglichkeit der Christianisierung, Münsterschwarzach 1983, 76 f.

²² Vgl. die Studie von Arnold van Gennep, Übergangsriten (les rites de passage), Frankfurt a. M. – New York – Paris 1986, wonach es in allen Kulturen sog. Trennungsriten, Schwellen- (Umwandlungsriten) und Angliederungsriten gibt, besonders an den Knotenpunkten des Lebens wie Geburt, Übergang vom Jugend- zum Erwachsenenalter, Hochzeit und Tod.

4 Traditionelle afrikanische Pubertätsriten im Gespräch mit christlicher Firmpastoral – einige Diskussionspunkte

Hier ist eine ausführliche Darlegung, was christliche Firmung meint und wie sie im westlichen und im afrikanischen Kontext aussieht, nicht möglich. Für die Diskussion sollen einige grundlegende theologische Bemerkungen genügen.

Weiterführende Literatur:

Folgende Werke geben eine wichtige Einführung zu Entstehung und Entwicklung einer christlichen afrikanischen Theologie, in der die wichtigsten Theologen und ihre Ansätze vorgestellt werden:

Bénézet Bujo/Juvénal Ilunga Muya (Hg.), *Theologie africaine au XXI^e siècle*, Fribourg 2002 (Vol. I), 2005 (Vol. II); *Bénézet Bujo* (Hg.), *Theologie africaine au XXI^e siècle – quelques figures*, Fribourg 2013 (Vol. III).

Bénézet Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg 2008.

In deutscher Sprache ist nach wie vor grundlegend:

Bénézet Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986.

Ein Beispiel dafür, wie traditionelle afrikanische und christliche Trauerrituale miteinander kombiniert werden, habe ich in folgendem Artikel beschrieben:

Stephanie Lehr, *Stufenweiser Abschied. Christliche und afrikanische Elemente in der Trauerpraxis der Gegenwart* (am Beispiel der Bahema, Zaire), in: *Diakonia* 18 (1987), 273–278.

Christliche Taufe und Firmung stellten einen zusammenhängenden Ritus dar. Erst mit der Säuglingstaufe wurde eine Trennung vollzogen, um eine bewusste Entscheidung des einzelnen für das Christentum nachzuholen. Theologisch gesehen ist die Firmung kein Pubertätsritus, da sie noch im Erwachsenenalter empfangen werden kann. Grundlegend ist die Taufe, welche die „metanoia“, Umkehr, voraussetzt (vgl. Mk 1,14f.) und mit dem Taufbekenntnis als gläubige Antwort die Abkehr vom Alten sowie die Hinwendung zu etwas Neuem anstößt. Zugleich ist dieses Neue das Ursprüngliche: die Umkehr zu Gott, den der gläubige Christ als Sinn und Grund des eigenen Daseins erkennt. Wesentlich ist der Gemeindebezug, da sich der Glaube nicht auf dem Weg der rein privaten Wahrheitssuche entwickelt, sondern in der Kommunikation mit anderen.²³

Schon die Taufe gilt als Sakrament des Geistempfangs (vgl. 1 Kor 12,13). Die Firmung betont den Aspekt der Handauflegung als Geistverleihung, anknüpfend an Apg 8,16f. und Apg 2,38, wo die Apostel taufen und den Menschen die Hände auflegen. Das Sakrament der Firmung wird auf der Grundlage einer biblischen Geisttheologie entfaltet. Der Geist, dynamische Kraft, „*neshamah*“, Atemhauch JHWHs (Gen 2,7), dem sich alles Leben verdankt, wird zum Geist Jesu, für die Jünger erfahrbar in dessen Leben, Wirken, Sterben und Auferstehung. Er ist die Kraft, die Jesus von den Toten auferweckte (Röm 8,11) und in der Christus den Menschen nahe ist (2 Kor 3,17). Geistbegabung wird bei Paulus Kennzeichen gläubiger Existenz. Weil Geist und Leben eng verbunden sind, ist eine der Welt zugewandte Spiritualität

²³ Vgl. *Theodor Schneider*, *Zeichen der Nähe Gottes: Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1979, 2. Kap.: Taufe, 70–105.

gefragt, Nachfolge Jesu innerhalb der Geschichte.

Im Ritus der Firmung erinnert die Salbung mit Öl an die Salbung von Königen und Priestern und an die das Bad ergänzende Kräftigung nach der Reinigung. Handauflegung als menschlicher Urgestus meint Besitzergreifung, Zusage und Bestätigung, Übertragung von Segen, Kraft und Vollmacht, eine Aufgabe zu übernehmen und auszuführen. Gleichzeitig hat der Ritus einen ekklesiologischen Aspekt: Obwohl am einzelnen vollzogen, um dessen ganz persönliches Ja und sein besonderes Charisma zu wecken, sind Individuum und Gemeinschaft erst zusammen Werkzeuge zur Einigung der Menschheit. Christus, dessen Geist den Gläubigen ergreift, macht ihn zu einem Mitglied in der Gemeinschaft eines priesterlichen Volkes zum Heil der Menschen, bindet ihn in die apostolische Sukzession ein und stattet ihn mit Glaubenssinn aus, der Grundlage dessen, was mit dem Wort „unfehlbar“ gemeint ist (vgl. LG Art 12)²⁴

Wenn die Theologie Taufe, Firmung und Eucharistie als „Initiationssakramente“ versteht, dann nicht als formale Eingliederungsriten in die Institution Kirche, sondern als Einführung in das messianische Lebensprogramm Jesu (vgl. Lk 4,16–21), beginnend mit der Vorbereitung auf das Ritual. Dass die Firmvorbereitung als Schwellenritus und die Firmfeier als ein Übergangsritus angesehen und gestaltet werden können,²⁵ hat nicht zuletzt seinen Grund in der Rückbesinnung des II. Vatikanums auf die Verflechtung von Glaube und Geschichte. Die gesamte Geschichte selber – und innerhalb dieser besonders

die Knotenpunkte des Lebens – wird als sakramentales Zeichen verstanden, in dem Immanenz und Transzendenz miteinander verschränkt sind. Göttliche Wirklichkeit ist nur in der Geschichte erfahrbare und der Mensch als „Geist in Welt“ (Karl Rahner) fähig, seine Berufung von Gott zu erkennen und in seiner eigenen Biografie zu leben.

Da aus praktischen, nicht aus theologischen Gründen, die Vorbereitung und Feier der Firmung in der kirchlichen Praxis auf den Zeitpunkt des Übergangs vom Jugend- zum Erwachsenenalter verlegt wurde, stellt die Firmung zwar keinen Pubertätsritus im eigentlichen Sinne dar, nimmt aber dessen Anliegen mit auf, den jungen Menschen bei seinen inneren und äußeren Reifeprozessen zu begleiten. Dies ist umso legitimer, als die Lebenssituation der Firmanden – nun wieder theologisch fundiert – nicht von der Initiation in das „Geheimnis des Glaubens“ zu trennen ist. Auf dem Hintergrund besonders des biblischen Geistverständnisses (*ruach* und Inkarnation), das die Existenz des Menschen im leibseelischen Sinn einschließt, kann eine inhaltliche Firmvorbereitung nicht genügen. Den Jugendlichen in den Umbrüchen und Reifeprozessen ihrer eigenen Lebenssituation beizustehen und die Wirklichkeit Gottes darin zu entziffern ist ein diakonischer Auftrag.

5 Christliche Firmpraxis im Gespräch mit traditionellen afrikanischen Initiationsriten

Eine in den afrikanischen Kontext inkulturierte christliche Firmpraxis braucht nach

²⁴ Zum ganzen Abschnitt siehe *Theodor Schneider / Martina Patenge*, Sieben heilige Feiern. Eine kleine Sakramentenlehre (topos taschenbücher 541), Kevelaer–Mainz 2004; *Theodor Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes (s. Anm. 23).

²⁵ Vgl. *Frank Meier-Hamidi*, Pubertätsritus Firmung? (s. Anm. 1), 360–365.

dem, was seit dem II. Vatikanum zum Zusammenhang von Glaube und Geschichte gesagt worden ist, nicht mehr legitimiert zu werden. Die christliche Botschaft kann das Anliegen des afrikanischen Lebenskonzeptes aufnehmen und die afrikanischen Riten von innen heraus erneuern.

Für die christliche Firmpraxis hierzulande lohnt es sich, deren westliche kulturelle Prägung zu prüfen. Nicht alles, was praktiziert wird, hat eine unumstößliche theologische Begründung. Das Konzil erinnert daran, dass Kirche sich im Rückgriff auf das Evangelium und in Auseinandersetzung mit den Problemen der Gegenwart ständig erneuern muss. Die heutige Theologie der Firmung spiegelt diese Rückbesinnung wider. Trotz der Betonung des Gemeinschaftsbezugs der Firmung fällt aber auf, dass in der Praxis die Individualisierung die Oberhand gewonnen hat und die Verantwortung des einzelnen für die anderen zu kurz kommt.

Dass Menschen keine Monaden sind, wird philosophisch, psychologisch, anthropologisch und soziologisch zwar auch zunehmend von der modernen Wissenschaft erforscht. Mit Blick auf das traditionell-afrikanische Lebenskonzept stellt sich gleichwohl die Frage, ob bei uns nicht in der Praxis die Fähigkeit verkümmert ist, Beziehungen zu anderen zu stiften und zu pflegen. Dass jeder sich anderen verdankt, hat wenig existenziell-ethische Konsequenzen. Schon die griechische Tradition sieht den Menschen stärker individualistisch, wobei die unbiblische platonische Trennung zwischen Leib und Seele das abendländische Christentum und die Kultur des Abendlandes bis heute prägt. Der Mensch fühlt sich nicht als Teil der Natur, sondern benutzt sie als Material, an dem er sich selbst verwirklicht. Er fühlt sich weniger als Glied einer Gemeinschaft, denn als

Individuum, frei zu entscheiden, dazu zu gehören oder nicht.

Die Kirchen verstärken diese Mentalität, wenn sie die religiöse Kompetenz des einzelnen, dessen Sehnsucht nach Gemeinschaft und sein Engagement für andere nicht wahrnehmen und für die Entwicklung lebensbezogener christlicher Rituale fruchtbar machen.

Zwischen den Initiationsritualen der katholischen westlichen Kirche und afrikanischen Ritualen lassen sich zwar leicht Parallelen entdecken. Doch erscheinen die christlichen Riten bei uns im Vergleich zu spiritualistisch.

So wie die traditionellen afrikanischen Rituale dargestellt wurden, gibt es sie allerdings nicht mehr. Viele Praktiken werden heute als die Gesundheit gefährdend abgelehnt. Aber der Anspruch der afrikanischen Tradition, Beziehungen zu stärken, zu stützen und den einzelnen als unverzichtbares Glied der Gemeinschaft anzusehen, bleibt aktuell und hat das Potenzial zur Überprüfung der eigenen Rituale. Zudem hat er m. E. eine universale Bedeutung für die Weltgemeinschaft. Die Vorstellung, das gesamte Leben als Initiation zu verstehen, um fortschreitend das geschenkte Leben gegen den Tod zu wählen, ohne diesen zu leugnen, dies in Ritualen einzuüben und zu bekräftigen, kann alle anregen. „Möge sich deine Stirn den Dingen des Lebens öffnen“ – ein Segenswunsch, der den Wert des Lebens im umfassenden Sinn ins Zentrum stellt und den Umgang der Menschen miteinander und mit der Natur verändern würde!

Die Autorin: *Stephanie Lehr-Rosenberg, geb. 1956, Studium der Katholischen Theologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Forschungsaufenthalte: 1980 an*

der theologischen Fakultät Kinshasa/Limete, Demokratische Republik Kongo (damals Zaire), 1983–1987 in der Diözese Bunia/Ituri, Nordostkongo, Demokratische Republik Kongo (damals Zaire); Recherchen für die Promotion (1992) in Pastoraltheologie bei Prof. Dr. Rolf Zerfaß, Habilitation (2001) in Pastoraltheologie bei Prof. Dr. Rolf Zerfaß, seit 2001 Privatdozentin, Lehrtätigkeit an der Universität Würzburg und der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Religionsunterricht an Gymnasien und Realschulen in Aschaffenburg und Umgebung, Erwachsenenbildung; Publikationen: „Wir leiden für den Taufschein!“ – Mission und

Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire“, Frankfurt a. M. 1993; „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug.“ – Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins, Würzburg 2003; „Le feu dévore la brousse/mais pas les racines“ (Ewe) – Etre chrétien en Afrique Noire sous le signe d'une rencontre de violence avec l'Europe, in: Claudius Luterbacher-Maineri/Stephanie Lehr-Rosenberg (Hg.), Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog – Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Festschrift für Bénédet Bujo, Fribourg 2006, 241–256.

Christliche Festkultur

LIBORIUS OLAF LUMMA

Feiern im Rhythmus des Jahres

Eine kurze Einführung in christliche Zeitrechnung und Feste

Liborius Olaf Lumma widmet sich den Festen im Jahreskreis, zeigt die verschiedenen christlichen Kalendersysteme und gleicht sie mit dem jüdischen und islamischen Kalender ab. Der Band beinhaltet auch einen Überblick über die Festkultur in anderen christlichen Kirchen – fundiert und leicht lesbar.

248 S., kart., ISBN 978-3-7917-2771-4
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Ulrike Bechmann

Macht und Ohnmacht

Religionswissenschaftliche Aspekte zum Verhältnis von Ritual und Magie

♦ Magische Handlungen bedienen sich immer auch eines gewissen Rituals, das bestimmte Wirkungen hervorrufen soll. Wie aber verhalten sich Ritual und Magie grundsätzlich zueinander, wodurch unterscheiden sie sich? Die Autorin geht diesen Fragen im Einzelnen nach und zeigt dabei auf, dass die Verwendung der Begriffe oft sehr weitläufig und von Vorurteilen belastet ist. Auch neuere religionswissenschaftliche Untersuchungen belegen ein breites Spektrum der Anwendung in der Praxis. Der tragende Grund solchen Handelns scheint vor allem in dem Protest gegen das Unverfügbare menschlichen Schicksals zu liegen. (Redaktion)

Sucht man Artikel und Bücher, in denen beides, Ritual und Magie, im Titel vorkommen, dann erstaunt die eher geringe Zahl. Umso mehr boomen bei einer einfachen Internetsuche die Angebote für schwarze und weiße Magie, Liebes- und Trennungsauber und sonstige Angebote in dieser Richtung. Ritual und Magie gehören zu den alltagssprachlichen Begriffen, mit denen vielfach sehr weite und damit wenig präzise Vorstellungen verbunden werden. Ritual deckt von altorientalischen Zeremonien in Tempeln bis zum abendlichen Ritual vor dem Schlafengehen ein sehr weites Bedeutungsspektrum ab. Magie weist in eine etwas andere Richtung, aber von *magic moments* für Produkte wie Joghurtpralinen bis hin zu besonderen Momenten im persönlichen Leben, von AstroTV bis zu magischen Ritua-

len früherer Religionen hat sich auch dieser Begriff in vielfacher Verwendung eingebürgert. Es scheint also geboten, erst einmal eine Vergewisserung vorzunehmen, was denn zu Ritual und zu Magie aus religionswissenschaftlicher Sicht zu sagen wäre. Von diesen Klärungen her kann man dann auf das Verhältnis von Magie und Ritual zugehen. Magie und Ritual sind zwei Begriffe, die von zwei unterschiedlichen Seiten das Phänomen ihres Zusammenhangs angehen.

1 Magie

Der wissenschaftliche Diskurs über Ritual wie über Magie erweist sich als sehr vielfältig. Beide Begriffe haben seit dem 19. Jh.¹ eine Diskursgeschichte, die alte Vorstellun-

¹ Über Magie (hier als offener Begriff verwendet) und ihre Wirkung wurde schon biblisch negativ diskutiert, vgl. Rüdiger Schmitt, *Mantik im Alten Testament*, Münster 2014, 121–158; ders., *Magie im Alten Testament*, Münster 2004, aber auch in der antiken Literatur, vgl. Jan Assmann, *Magie und Ritual im Alten Ägypten*, in: Jan Assmann / Harald Strohm (Hg.), *Magie und Religion* (Lindauer Symposien für Religionsforschung 1), München 2010, 23–43; zur Geschichte des theo-

gen dekonstruierten und neue Bedeutungen erarbeiteten.

Der Begriff Magie ist mehrfach belastet und wird erst neueren Datums in seiner konstruktiven Funktion wahrgenommen. Magie galt theologisch zur monotheistischen Religion als negativer Gegenbegriff, wo dämonische Mächte ins Spiel gebracht wurden. Er war und ist bis heute inhaltlich besetzt mit Vorstellungen von Zauberei und Aberglauben.

Zur Abwertung als irrationale Praktiken trug vor allem auch die Aufklärung bei. Inspiriert von Darwins Evolutionstheorie ging die aufblühende ethnologische Forschung in der Religionswissenschaft im 19. Jh. von einer evolutiven Entwicklung von Religion aus. Hier sei nur exemplarisch James Georg Frazer (1854–1941) genannt, dessen Buch *The Golden Bough* („Der Goldene Zweig“) ein Welterfolg war. Er postulierte die Entwicklung der Geistesgeschichte ausgehend von Magie, hin zur Religion bis hin zur Wissenschaft, die einerseits auseinander entstehen, jedoch weltweit ungleichzeitig existent sind. Dies machte den Westen zum Hort der Wissenschaft, andere, fremde Völker mit ihren Riten ordnete man – je nach religiöser Praxis – entsprechenden Entwicklungsstufen zu. Magische Rituale stellten die sie Praktizierenden damit gleichzeitig auch auf eine frühe Entwicklungsstufe der Menschheit.² Dieser „Ursprung“ wurde einerseits ne-

gativ, als primitiv rezipiert, durchaus aber auch positiv, als das Ursprüngliche, dem man eine besondere Reinheit, den Anfang, das Echte, aus dem Religion entstand, abgewann.

Ob man aus einer religiösen Perspektive Menschen anderer Religionen als „Heiden“, als „Ungläubige“ oder als „gojim“ bezeichnet, oder aus wissenschaftlicher Perspektive als „Wilde“ oder „Primitive“, in jedem Fall vermittelt diese Sprachwahl nicht nur eine Wertung, sondern eine Abwertung. Das gilt auch für Begriffe wie Zauber, Magie, Aberglaube, Fetisch, Hexerei, Wunder oder Schamane und Mediziner. Die Unabhängigkeit von der Theologie allein schützte also nicht vor Vorurteilen. Aufklärung, Wissenschaft und Vernunft bewahrten nicht vor kolonialen Perspektiven.

Diese Art Ethnologie ist längst einer kritischen Reflexion über Methodik und Voraussetzungen ihrer Erforschung gewichen. Wie benennt man fremde kulturelle Rituale oder Personen adäquat? Schon Bronislaw Malinowski (1884–1942)³ entwickelte durch seine „teilnehmende Beobachtung“ die These, dass Magie und Wissenschaft zwei *gleich vernünftige Systeme mit gleicher Funktion* seien, nämlich die Unwägbarkeiten des Lebens in Kausalzusammenhängen zu bewältigen und Unsicherheit zu bearbeiten. Und die sogenannte „Interpretative Wende“ in den 1970er-

logischen Magiediskurses vgl. Wolf-Dietrich Bukow, Magie und fremdes Denken. Bemerkungen zum Stand der neueren Magieforschung seit Evans-Pritchard, in: Hans-Günter Heimbrock/Heinz Streib (Hg.), Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes (Innen & Außen 1), Kampen 1994, 61–103; Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 674), Frankfurt a. Main ²1995.

² Vgl. Hans Wißmann, James George Frazer (1854–1941), in: Axel Michaels (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München ³2010, 77–89.

³ Vgl. Fritz Stolz, Bronislaw Kaspar Malinowski, in: Axel Michaels, Klassiker der Religionswissenschaft (s. Anm. 2), 247–263.

Jahren durch Clifford Geertz⁴ rückte den *Inhalt* des Symbolsystems und seine Bedeutung für das Individuum ins Zentrum. In den letzten Jahrzehnten ist so etwas wie ein „Zerfall eingebürgerter Forschungsprämissen“⁵ in der ethnologischen Forschung festzustellen, was vor allem für den Magiebegriff gilt. Heute gibt es für „Magie“ aus religionswissenschaftlicher Sicht so wenig eine alles umfassende Definition wie für Religion. Hans G. Kippenberg vermisst eine systematische Erfassung dessen, was als Magie bezeichnet wurde, und definiert Magie durch konkrete Handlungsweisen und Techniken. Der neuere Diskurs hält außerdem fest, „dass man *Magie keineswegs der ‚Religion‘ dichotomisch* (d. h. als Gegensatz) gegenüberstellen darf, sondern dass es sich um eine *rituelle Praxis* handelt, die eng mit Liturgie, Theologie, Medizin und Philosophie verzahnt ist [...] Magie ist demnach integrierter Bestandteil von Religion [...]“⁶, die wie das Ritual in unterschiedlichen religiösen Systemen der Lebensbewältigung dient.

2 Rituale

Rituale wurden lange als starre Formen der Religion zugerechnet, die, wie die Religion

selbst, in der Moderne in den Hintergrund gedrängt wurden. Doch haben sich diese Annahme und die zu enge Begrenzung des Begriffs auf Religion als falsch erwiesen. Rituale finden sich in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen. Arnold van Gennep⁷ lenkte die Aufmerksamkeit auf die Funktion von Ritualen bei dem Übergang zwischen unterschiedlichen Lebensphasen (*rites de passage*), Victor Turners⁸ Untersuchung der Schwellensituation bei diesem Übergang, der liminalen Phase, leistete einen nachhaltigen Beitrag zum Verständnis von Ritualen. Für Mary Douglas bestimmten Rituale, die sich mit dem Vorstellungskomplex Reinheit/Unreinheit verbanden, die symbolischen Strukturen der öffentlichen Ordnung.⁹ Diese Ordnungsstrategie von rein und unrein bahnt die Welterfahrung innerhalb eines kulturellen Systems, und hält die Ordnung des Kosmos und damit die Kultur und Gesellschaftsform aufrecht. In den Ritualen werden Dinge (und Menschen) nach Zugehörigkeit oder Ausschluss, nach Zentrum und Peripherie klassifiziert. Rituale machen also herrschende Wertorientierungen dramatisier- und greifbar.

Die aktuelle Forschung nimmt sich der Rituale in vielfältiger Weise an. Nur exemplarisch stehen hierfür etwa der Son-

⁴ Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983.

⁵ Hans G. Kippenberg, Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), *Magie* (s. Anm. 1), 11; vgl. Karl-Heinz Kohl, Religion als Thema der Ethnologie, in: Friedrich Wilhelm Graf / Friedemann Voigt (Hg.), *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*, Berlin–New York 2006, 65–80.

⁶ Hans G. Kippenberg, *Magie*, in: Hubert Cancik u. a. (Hg.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. IV, Stuttgart 1998, 85–98, hier: 95.

⁷ Vgl. Sylvia M. Schomburg-Scherff, Arnold van Gennep (1873–1957), in: Axel Michaels, *Klassiker der Religionswissenschaft* (s. Anm. 2), 222–233.

⁸ Vgl. Victor W. Turner, Liminalität und Communitas, in: Andréa Belliger / David Krieger (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2008, 249–260.

⁹ Vgl. Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a. Main 1988.

derforschungsbereich Ritualdynamik¹⁰ in Heidelberg, oder die umfassenden Bände „Theorizing Rituals“¹¹, wo schon allein der kommentierte Bibliografieband zu Ritualtheorien von 1966–2005 fast 600 Seiten umfasst.¹² Rituale werden inzwischen insbesondere als wichtiger Teil sozialer Kommunikation in der Gesellschaft gesehen, die zwar auf Wiederholung angelegt, aber letztlich nicht starr sind. Ihre performative Funktion, wenn sie mit Sprache verbunden werden, ihre interaktive, dynamische sinn- und identitätsstiftende Wirkung stehen im Vordergrund. In dieser symbolischen Funktion können sie sogar eine treibende Kraft der Veränderung sein, Werte transportieren oder verändern, und haben so auch politische Implikationen.¹³

Die Rituale werden in den *ritual studies* in ihren kontextuellen Orten, Formen und Repräsentationen erforscht. Die davon ausgehenden Versuche der Systematisierung auf einer Metaebene¹⁴ tragen die Begrenzungen ihrer empirischen Reichweite. Die „uneindeutige Semantik des Ritualbegriffs“¹⁵ rührt auch daher, dass unterschiedliche Wissenschaftszweige sehr plural diverse Aspekte von Ritualen in den Blick nehmen. Denn der *cultural turn*¹⁶ in

den Kulturwissenschaften hat „dazu geführt, dass die kulturellen Konstruktionsbedingungen des Ritualen in so gut wie allen Erfahrungs- und Lebenssphären, Herrschafts- und Machtverhältnissen zunehmend beachtet werden.“¹⁷ Angesichts dieser überbordenden Ritualdefinitionen ist es notwendig, sich den – eigentlich natürlich ebenfalls zu großen – Ausschnitt anzusehen, der sich ergibt, wenn man die Form „Ritual“ mit dem Inhalt „Magie“ in Beziehung setzt.

3 Rituelle Interventionen

Magie wohnt eine eigene Rationalität inne, die nach Kippenberg als rituelle Praxis zu beschreiben ist. Nicht jedes Ritual ist also Magie, aber Magie benötigt Rituale als Form. Erst eine funktionale Bestimmung macht die inhaltliche Intention der Magieform deutlich. Angesichts der belasteten Begriffsgeschichte muss auch die damit verbundene Wertung reflektiert werden. Für die Fragestellung, ob nicht vielleicht jedem oder vielen Ritualen magische Bedeutung zugrunde liegt, gilt es die Rituale abzugrenzen, die keine Magie beinhalten.

¹⁰ Vgl. dazu das Online-Journal des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Universität Heidelberg, „Forum Ritualdynamik“, www.ritualdynamik.de, abgeschlossen 2014.

¹¹ Vgl. Jens Kreinath / Jan Snoek / Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Studies in the History of Religions 114-1), Leiden–Boston 2006.

¹² Vgl. Jens Kreinath / Jan Snoek / Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals. Annotated Bibliography of Ritual Theory* (Studies in the History of Religions 114-2), Leiden–Boston 2007.

¹³ Vgl. Harvey Whitehouse / Jonathan A. Lanman, *The Ties that Bind Us. Ritual, Fusion, and Identification*, in: *Current Anthropology* 55 (2014), 674–695.

¹⁴ Vgl. im Überblick Christiane Brosius / Axel Michaels / Paula Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013.

¹⁵ Dietrich Harth / Axel Michaels, *Ritualdynamik. Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive*, in: *Forum Ritualdynamik* 1 (2003), 15; <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581>, 9 [Abruf 21.1.2016].

¹⁶ Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2010.

¹⁷ Dietrich Harth / Axel Michaels, *Ritualdynamik*, 6 (s. Anm. 15).

Man sollte also von der Magie her denken, um abgrenzen zu können.

Grimes grenzt Magie von anderen rituellen Formen als eine rituelle Praxis ab, die ganz konkret etwas erreichen will.¹⁸ Magie will die Welt verändern, will Einfluss nehmen auf die vorhandenen Verhältnisse und Ereignisse. Dies tut sie, indem sie einen Bezug zwischen der Welt (Immanenz) und der Transzendenz herstellt¹⁹ bzw. diesen Bezug aktualisiert. Rituelle magische Akte haben das besondere Ziel, sie wollen Wirklichkeit beeinflussen. Die Effektivität von Ritualen²⁰ steht also im Vordergrund. „Wenn ein Ritual nicht nur eine Bedeutung hat, sondern auch wirkt, ist es magisch.“²¹

Von daher liegt es nahe, den magischen Anteil von Ritualen in ihrem inneren Vollzug genauer zu klären. Dies gelingt mit Hilfe der Sprechakttheorie Austins: Magie, also wirksame Rituale, sind performative Sprachhandlungen, die vollziehen, was sie besagen, und damit die Veränderung der privaten wie sozialen Wirklichkeit im Ritual vorwegnehmen und sichern.²² „Magische Akte sind rituelle Akte, und rituelle Akte wiederum sind performative Akte, deren positive und schöpferische Bedeutung nicht verstanden werden kann und deren Gültigkeit falsch beurteilt wird, wenn sie einer Methode der Verifikation, die der wissenschaftlichen Tätigkeit zugehört, unterworfen werden.“²³ Der

Vorgang enthält dabei auch erklärende und befehlende sprachliche Elemente.

Die performative Kraft der Worte wird gestützt durch die zuverlässige Kontinuität der entsprechenden Rituale. Das Ritual gibt den Worten und ihrer Wirkkraft einen Rahmen, ein *framing*, der die darin enthaltenen Kräfte verstärkt bzw. erst wirksam werden lässt.

Das Ritual mit den wirkmächtigen Worten braucht einen Transzendenzbezug, mit Hilfe dessen diese Wirkung erzielt wird. Ohne diesen Bezug zu einer wie immer gearteten übergeordneten Macht würde es machtlos sein. Magische Rituale sind alltagstranszendent, und von daher mit Wirkmacht alltagsbezogen.

Diese transzendente Wirklichkeit wird durch Narration, also eine Erzählung und Erinnerung an die Macht, die angerufen wird, als Grundlage der Magie angerufen und (meist in Analogie) auf das Ritual übertragen. Assmann hält dies für den entscheidenden Unterschied von Magie, welche die Wirklichkeit verändern wolle, zu einem Ritual, das (wie im Alten Ägypten) im Tempel die Götterwelt und deren bestehende Ordnung repräsentiert. Rituelles Handeln setzt eine symbolische Ordnung in Szene, kollektiv, verbindlich. Das Ritual setzt eine bestehende Ordnung voraus, die Magie muss den göttlichen bzw. transzenten Bezug erst herstellen, um

¹⁸ Vgl. Ronald Grimes, Typen ritueller Erfahrung, in: Andréa Belliger / David Krieger (Hg.), Ritualtheorien (s. Anm. 8), 117–133.

¹⁹ Vgl. Jan Assmann, Magie und Ritual im Alten Ägypten (s. Anm. 1), 18.

²⁰ Vgl. Jørgen Podeman-Sørensen, Efficacy, in: Jens Kreinath / Jan Snoek / Michael Stausberg (Hg.), Theorizing Rituals (s. Anm. 11), 523–531.

²¹ Ronald Grimes, Typen ritueller Erfahrung (s. Anm. 18), 125.

²² Vgl. Stanley Jeyaraja Tambiah, Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality, Cambridge 1990; Roy A. Rappaport, Ritual und performative Sprache, in: Andréa Belliger / David Krieger (Hg.), Ritualtheorien (s. Anm. 8), 191–211.

²³ Stanley Jeyaraja Tambiah, Form und Bedeutung magischer Akte. Ein Standpunkt (1970), in: Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), Magie (s. Anm. 1), 259.

die „Transzendenz“ zur Änderung der Verhältnisse zu bewegen.²⁴ Das Magische hat durch heilende Worte rettende bzw. verheißende und verklärende Kraft. Es hat Interventionscharakter. „Es stellt nicht nur die Wirklichkeit her, auf die es sich bezieht, sondern es verwandelt die Wirklichkeit, die es vorfindet.“²⁵

Eine weitere Unterscheidung macht Assmann an der Inanspruchnahme fest und sieht magische Rituale eher im privaten als im kommunalen Bereich.²⁶ Dies bezieht sich insbesondere auf Magie, bei der es um Schutz (Amulette) und Heilungsrituale geht. Mit dem Verständnis von Magie als eines wirkmächtigen, die Wirklichkeit verändernden Rituals ist diese Zuweisung zum Privaten zu eng. Bittprozessionen und Flurumgänge, gemeinsame Wallfahrten zu Heilungsorten und andere Riten sind Gemeinschaftsrituale, wo eine Gemeinschaft und nicht nur der einzelne darauf hofft und vertraut, dass sich die Bitte erfüllt.

4 Widerstand gegenüber Bestehendem

Entscheidend ist, dass man den früher wertenden, vor allem aus theologischer Sicht abwertenden Begriff der Magie hinter sich lässt. Unter den neueren Aspekten lassen sich tatsächlich viele Rituale in

völlig unterschiedlichen Kontexten funktional als Magie verstehen. Ob Fußballfans bestimmte Rituale vollführen, um der Mannschaft zum Sieg zu verhelfen,²⁷ ob ein Heiler durch ein Ritual eine Krankheit besiegen soll, oder ob in moderner Medizin entsprechende Formen als Rituale das *framing* für die Behandlung abgeben,²⁸ ob Flurumgänge und Bittprozessionen für eine gute Ernte beten, ob Rituale in anderen Kulturen Gefahren abwehren sollen – die Überzeugung von der Wirkmächtigkeit, das Schicksal, die Welt, die unsichere Gegenwart zu beeinflussen und Gefahren zu bannen, lässt sich nicht abwertend als Magie beschreiben. Vielmehr zeigt sich diese Art von „Magie“ als Ausdrucksform der Lebens- und Notbewältigung, auch als eine „Macht“ in der Hand der Hilfflosen und Ohnmächtigen.

So ist im Rahmen einer engagierten Religionswissenschaft²⁹ danach zu fragen, welche Bedeutung Magie für diejenigen gewinnt, die sie anwenden. Verfehmungen und Todesbedrohungen, denen Menschen, vor allem Frauen, weltweit ausgesetzt waren, wenn ihnen im alten Sinn Magie als Hexerei und negative Zauberei unterstellt war, mahnen zur Vorsicht. In Teilen Afrikas kann der Verdacht der Hexerei für Frauen bis heute ein Todesurteil, der soziale Tod oder Grund für die Vertreibung sein. Der Blick auf die Bedeutsamkeit von

²⁴ Jan Assmann, *Magie und Ritual im Alten Ägypten* (s. Anm.1), 25; ähnlich Jørgen Podemann-Sørensen, *Efficacy* (s. Anm. 20), 527.

²⁵ Assmann schlägt deshalb vor, magische Rituale nicht performativ, sondern interventionistisch zu nennen, vgl. Jan Assmann, *Magie und Ritual im Alten Ägypten* (s. Anm.1), 25.

²⁶ So ebd., 34.

²⁷ Vgl. Christian Bromberger, *Fussball als Weltsicht und als Ritual*, in: Andréa Belliger / David Krieger (Hg.), *Ritualtheorien* (s. Anm. 8), 281–299.

²⁸ Vgl. Ulrike Bechmann, *Von Zauberschalen und Wunderheilungen. Religionswissenschaftliche Perspektiven heilender Magie*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 98 (2014), 270–279.

²⁹ Vgl. Ulrike Bechmann, *Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft*, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin–Boston 2012, 449–462, hier: 456–460.

Riten mit ihrer Dynamik benötigt eine Kriteriologie, die sich nicht im Magievorwurf verbeißt, sondern nach den Motiven und tatsächlichen Wirkungen fragt. Dies gilt auch für den explodierenden Markt³⁰ medial vermittelter Beschwörungsriten, von der Gesundheitswerbung (Schutzengeltee: „Der Tee, der Dich beschützt“) bis zum Horoskop.

Letztlich antworten magische Rituale auf die Kontingenzerfahrung – eine der Erklärungen in der Geschichte der Religionswissenschaft für die Funktion von Religion insgesamt. Magie ist eine – jetzt aber nicht abgewertete – Strategie des *copings* mit einer Wirklichkeit, die man eigentlich nicht beeinflussen kann. Sie lässt sich vielleicht analog zu dem bestimmen, was Wyss für den Fluch erarbeitet hat.³¹ Er definierte ihn positiv als einen Ausdruck und gleichzeitig als Mittel, das die Wut über Unveränderliches sichtbar macht. Analog dazu könn-

te man Magie als rituelles Handeln analysieren, in dem sich Gemeinschaften oder einzelne mit eigentlich unveränderbarem Schicksal oder gefährvollen Ereignissen oder Zuständen konfrontiert sehen. Magie ist die Reaktion darauf, sich nicht mit diesem Schicksal abzufinden, die Ohnmacht nicht hinzunehmen, sondern das Leben im Vollzug des Rituals wieder in den Griff zu bekommen und durch die Verbindung von Immanenz und Transzendenz (Assmann), durch wirkmächtiges (Sprach-)handeln diesem Schicksal etwas entgegenzusetzen. Theologisch wurde dieses Handeln oft als ungehörige „Zugriffigkeit“ auf Gott (oder göttliche Mächte) heruntergesetzt. Wer nicht den Willen Gottes annehme („Herr, dein Wille geschehe“), versuche Gott zu manipulieren und Gott nicht Gott sein zu lassen. Der Magie liege eine Wenn-Dann-Struktur zugrunde.

Doch hat, nicht zuletzt im Kontext biblischer Klagegebete,³² der Mensch das Recht, destruktiven Erfahrungen der göttlichen Macht Widerstand entgegenzusetzen, dem Unverfügbaren einen Spalt Verfügbarkeit abzurufen. Und: Ein mögliches Scheitern blendet auch Magie nicht aus. Schon in Mesopotamien gab es Regeln dafür, wenn Rituale sich als unwirksam erwiesen. Wie mit dem Scheitern umgegangen wird, wäre jeweils im Einzelnen zu untersuchen. Immerhin bleiben viele Menschen und religiöse Systeme den interventionalen Ritualen und den darin angerufenen Mächten meist auch dann treu, wenn die Rituale nicht gelingen.

Weiterführende Literatur:

Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 674), Frankfurt a. Main 1995.

Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin–Boston 2012.

Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a. Main 1988.

³⁰ Vgl. *Sabine Doering-Manteuffel*, Das Paradox der Aufklärung (Medien und Magie?), in: zur Debatte 1 (2009), 20–23.

³¹ Vgl. *Stephan Wyss*, Fluchen: Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophisch-theologischer Essay zu einer Blütenlese, Fribourg 1984.

³² Vgl. *Ottmar Fuchs*, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.

Ob man bestimmte rituelle Handlungen als Magie beschreibt, hängt also am Charakter der Intervention. Insofern entsprechen auch Bitt- und Fürbittgebete, so man denn dem Gebet als wirksame Kommunikation mit Gott traut, genau diesem Charakter. Sie können zum Aufstand der von Leid Betroffenen werden, zum Ausdruck der Ohnmacht und des Widerstands, ein Ringen mit den jeweils vorausgesetzten Mächten, das sich nicht einfach in das Schicksal ergibt. Ob dies gelingt, ist in den sichernden magischen Ritualen nicht gesichert. Dabei hängt es auch von der Überzeugungskraft des *framings* ab, welche Kraft das Ritual in seiner eigenen Rationalität entwickelt. Der Ausgang der Rebellion gegen das Unabänderliche bleibt auch in der Magie offen.

Die Autorin: Professorin Dr. Ulrike Bechmann, geb. 1958, Studium Kath. Theologie und Islamwissenschaft/Arabistik an der Universität Bamberg; 1989–99 Geschäfts-

*führerin und Theologische Referentin des Deutschen Komitees des Weltgebetstags der Frauen; 1999–2007 Assistenz an der Universität Bayreuth; seit 2007 Professorin für Religionswissenschaft an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Graz; Publikationen: zusammen mit Karl Prenner / Erich Renhart (Hg.), *Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes*, Graz 2014; *Abfallproduktion und Gottes Zorn. Gottes Rache bis in die dritte und vierte Generation?*, in: Ulrike Bechmann / Rainer Bucher / Rainer Krockauer / Hans Pock (Hg.), *Abfall. Theologisch-kritische Reflexionen über Müll, Entsorgung und Verschwendung* (werkstatt theologie 22), Wien 2015, 7–28; zusammen mit Peter Ebenbauer / Sabine Maurer (Hg.), *Religion ist keine Insel. Traditionen und Konzepte interreligiösen Austausches*, Graz 2015; *Armut ist weiblich. Christlich-theologische Impulse*, in: Christian Ströbele / Anja Mittelbeck-Varwick / Amir Dziri / Muna Tatari (Hg.), *Armut und Gerechtigkeit*, Regensburg 2016, 145–159.*

Aus der Praxis

Die Erfahrungsberichte dokumentieren den Umgang mit Ritualen in der pastoralen Praxis. Sie stammen von zwei Seelsorgerinnen und einem Seelsorger, die in ganz unterschiedlichen kirchlichen Kontexten tätig sind. Irmgard Lehner, Pfarrassistentin in der oberösterreichischen Stadt Wels, beschreibt ihre Erfahrungen mit Ritualkreativität in ihrem pfarrlichen Kontext. Angelika Gassner, Leiterin des Referates für Spiritualität und Exerzitien in der Erzdiözese Salzburg, beschreibt ein Ritual, das in ihrer Arbeit mit Frauen als heilsames Kraftritual erfahren wird. Und der Zisterzienser P. Otto Rothhammer schildert eine „Smartphone-Expedition“, die anlässlich eines Jugend- und Missionsfestes im Stift Wilhering (Oberösterreich) stattfand. Die drei Beispiele zeigen eindrücklich den kreativen und unterschiedlichen Umgang mit Ritualen in Kirche und Gesellschaft und belegen damit die vorfindliche Pluralität spiritueller Stile. (Redaktion)

Irmgard Lehner

Ritualkreativität in der Pfarre

1 Zu meiner Herangehensweise

Wie entsteht Ritualkreativität bei mir? Menschen kommen mit ihren Anliegen, einzeln oder auch als Gruppe oder als Pfarrgemeinde. Situationen tauchen auf, die mit bisherigen Modellen nicht befriedigend gelöst werden können. Oft geht damit die Erfahrung „Diese alte Form/Sprache geht so nicht mehr.“ einher. Dies kenne ich von mir selbst, aber auch von Menschen aus meinem nahen Umfeld, z. B. von meinen erwachsenen Kindern. So ist es mir nicht fremd, wenn Menschen mit ihren Anliegen an die Tür des Pfarrbüros klopfen – und ich öffne.

Entscheidend ist für mich eine Haltung des Hinhörens und des Zugehens auf Menschen mit ihren Sehnsüchten und Lebenserfahrungen. Zuerst will ich in einer Begegnung ganz Ohr sein, dann schaue

ich, wie der Schatz unserer Tradition an diese konkreten Menschen „angedockt“ werden kann.

Meine Haltung als Gottes-Frau ist geprägt aus der Mystik – und diese Haltung macht mir Lust, unterwegs zu sein mit Gott und den Menschen.

Mein Selbstverständnis als Seelsorgerin würde ich so formulieren: Ich bin dazu da, die Liebe und Barmherzigkeit Gottes sichtbar und spürbar werden zu lassen. Das wird immer bruchstückhaft sein – in einer Weise eben, wie mir das möglich ist. Ich versuche großherzig und großzügig auf Menschen zuzugehen, ihnen hingebend, liebevoll, weich und elastisch zu begegnen – das sehe ich als Christus-Nachfolge.

Wenn jemand an meine Tür anklopft, möchte ich diese konkrete Person in ihren Bedürfnissen ernstnehmen. Ich möchte annehmen, dass dieser Mensch von Gott

geführt wird in seinem – wenn vielleicht auch völlig ungewöhnlich formulierten, mich herausfordernden – Wunsch nach einer kirchlichen Feier, nach seelsorglicher Begleitung.

Dann sage ich oft: Ich möchte Sie gern persönlich kennenlernen, ich möchte hinhören, was Sie bewegt, was Sie brauchen, was Ihre Zugänge sind, um mit Ihnen ein Stück Weg gehen zu können.

Und mich selber frage ich: Was kann ich anbieten, ich als Person, ich als Vertreterin der Kirche? Wie viel Fremdheit und Differenzierung kann ich zumuten, um so neue Erfahrungen zu ermöglichen – wie weit kann ich als Person Brücke sein? Ich frage mich auch: Was kann ich in einer Feier in Balance halten? Wo ist es mir möglich zu berühren und auch berührt zu werden? Was ist möglich?

Als unsere gemeinsame Basis erlebe ich unser Mensch-Sein.

In meiner Ritualkompetenz bin ich wesentlich geprägt von der Frauenliturgie-Bewegung. Diese war und ist kostbares Experimentierfeld für mich. Ich habe in vielen Jahren des gemeinsamen Ritualentwickelns Sicherheit gewonnen und gelernt, „was geht“ in größeren Gruppen, was es dazu braucht. Mir scheint es wichtig, dass SeelsorgerInnen auch an rituellen Vollzügen teilnehmen und diese reflektieren.

Ich bin in einer jungen, städtischen, katholischen Pfarre tätig – mit viel Kontakt zu Menschen auch aus kirchendistanzierten Milieus. Das erleichtert einesteils das Entwickeln von neuen Formen, erfordert es andernteils aber auch.

Meine Erfahrung ist es, dass nicht jede Feier individuell völlig neu gestaltet werden muss, sondern dass für Menschen ein Milieu auch ähnliche Formen als Ausgangsbasis dienen können.

2 Zu Situationen, die mich herausgefordert haben kreativ zu werden

2.1 Sehnsucht nach Licht, nach Wieder-ins-Handeln-Kommen, nach Ausder-Hand-Geben angesichts des Todes eines nahen Menschen

Was ist ein Zeichen für diese Sehnsüchte, das für viele Menschen möglich ist, auch für weniger/nicht kirchliche Menschen? – Wo sind wir als Menschen verbunden in unserer Erfahrung von Leben und Tod?

Das habe ich mich gefragt auf der Suche nach einem Ritual für Begräbnis-Gottesdienste und bin auf das Zeichen des Lichter-Anzündens gekommen.

Beim Einzug oder am Beginn der Feier entzünde ich vom Licht der Osterkerze eine Kerze, die beim Bild der/des Verstorbenen steht und spreche bei der Einleitung ein Deutewort dazu. Nach dem Lesen des Evangeliums und einer Ansprache lade ich ein, dass alle Mitfeiernden herauskommen und ein Teelicht in einem Glas anzünden und zum Bild der/des Verstorbenen dazustellen – als Ausdruck der Trauer, als Bitte, dass es für die verstorbene Person Licht geworden sein möge, als Bitte, dass das Dunkel im eigenen Herzen heller werden möge, als Ausdruck des Dankes für alles, was geschenkt war im Leben der verstorbenen Person.

Dieses Lichter-Anzünden ist ein Zeichen, das angesichts der Sprachlosigkeit in den ersten Tagen nach dem Tod eines nahen Menschen vieles zum Ausdruck bringen kann. Es bringt ins Handeln: Es lässt mich aufstehen im Gottesdienst, mich auf das zubewegen, was gerade ist. Gemeinsam mit vielen anderen Menschen kann ich ein kleines Zeichen setzen. Und dieses kleine Licht halte ich nicht fest bei mir, sondern ich gebe es aus der Hand, gebe ihm einen

Ort außerhalb von mir, gebe es vielleicht in Gottes Hand – so wie ich es auch mit der verstorbenen Person tue.

Wenn der Begräbnis-Gottesdienst eine Wort-Gottes-Feier ist, stellen wir diese Lichter auf den Altar, als Tisch des Zeichens der Gegenwart Gottes.

2.2 Sehnsucht nach Neubeginn für Paare, von denen ein/e Partner/in eine zweite Ehe eingehen möchte

Was ist ein zärtliches, barmherziges Zeichen für das Hereinnehmen des vergangenen Scheiterns, der Zerbrechlichkeit von Beziehungen, für das Stärken des Vertrauens in Heilung, für neues Leben und tragfähiges Miteinander-unterwegs-Sein?

Das habe ich mich auf der Suche nach einem Ritual für die Segnung von Paaren in einer zweiten Ehe gefragt. Seither salbe ich am Beginn der Feier beiden PartnerInnen die Handinnenflächen und lege ihre Hände dann ineinander.

Wenn nach ausführlichen persönlichen Gesprächen eine Segnungsfeier für ein Paar in zweiter Ehe in der Kirche gestaltet wird, dann ist es mir wichtig, diese neue Beziehung zu würdigen, zu feiern und zu unterstützen – und zugleich auch das Zerbrochene und Verwundete in der Geschichte des Paares am Beginn der Feier zu benennen. Das Paar tritt in die Mitte – es lässt sich die Hände salben. Das Verwundete wird durch diese Salbung in den Blick genommen, ich begreife als Seelsorgerin das Leben, ich pflege symbolisch mit Öl die Narben, um sie weich werden zu lassen, damit die Liebe nicht blockiert wird. Dann lege ich die Hände des Paares ineinander und umschließe ihre beiden Hände mit meinen Händen – und wir verweilen dabei bis das Musikstück, das die Salbung begleitet hat, zu Ende ist. Ein Gebet bringt

zum Ausdruck, wie wir unser Leben in die Gegenwart Gottes hineinstellen wollen:

„Jesus Christus, du bist da als bedingungslose Liebe, stark und treu. Schenke uns dein Erbarmen, wende dich uns zu und begleite uns in unserer Sehnsucht nach Beziehung. Sei du der Boden in unserem gemeinsamen Wachsen in der Liebe. Amen.“

Als Öl für diese Salbung scheint mir das Katechumenen-Öl passend, das in unserer Kirche sehr wenig zum Einsatz kommt und als Ritual zu großen Teilen brachliegt. Ich verstehe die Salbung mit Katechumenen-Öl als Begleitung und Unterstützung auf dem Weg ins Christ-Sein, ins Christin-Werden. Natürlich ist mit der Taufe hier ein wesentlicher Schritt getan – aber gibt es im Leben nicht immer wieder auch die Schwellen, an denen ich mich neu auf den Weg mache, näher zum Gottvertrauen hin, zur Christusliebe, zum inspirierten Leben?

Vielleicht würde die Salbung mit Katechumenen-Öl auch angemessen sein, wenn Menschen wieder in die Kirche eintreten, wenn Menschen Unterstützung in Glaubens- oder Lebenskrisen suchen?

2.3 Sehnsucht nach sinnlichen Zeichen im sonntäglichen Gemeindegottesdienst

Wie lässt sich die Gemeinschaft mit Gott sinnlich erfahren?

Für unsere Gemeinde ist es sehr wertvoll geworden, den Leib Christi in der Gestalt eines Brotes zu erfahren und auch den Wein miteinander zu teilen (vgl. AEM Nr. 281 ff.). So sind wir näher bei den Menschen, näher bei unseren Sinnen und auch näher bei dem, was Jesus getan hat. Wir feiern die sonntägliche Eucharistie fast immer mit Fladenbrot, das ein Bäcker eigens bäckt und mit einem Raster Stücke

vorprägt, um das Brechen zu erleichtern. Hostien verwenden wir gelegentlich, um darauf bei Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionsspendung, bei Krankenkommunionen oder für Sterbende zurückgreifen zu können.

Als ein sehr einfaches, aber starkes sinnliches Ritual empfinde ich das Händereichen beim Vater-Unser in jeder Liturgie, was bei uns alle Gottesdienst-TeilnehmerInnen auch über die Gänge hinweg tun. Es bringt zum Ausdruck, dass wir als Individuen auch verbunden sind, dass wir gehalten werden und einander halten, dass wir Anteil nehmen und geben. Und dass wir – gerade auch im Vater-Unser-Beten – mit Jesus Christus verbunden sind, mit Gott.

Für Wort-Gottes-Feiern ohne Kommunionsspendung haben wir analog zum Wort-Gottes-Feier-Werkbuch der Liturgischen Institute Deutschlands und Österreichs fünf alternative Zeichenhandlungen eingeführt, welche die Verbundenheit mit Gott in verschiedener Weise zum Ausdruck bringen.

Zusätzlich zur Zeichenhandlung mit der Bibel und dem Impuls „Gottes Wort erfülle dein Leben!“ laden wir je nach Thema der biblischen Lesungen und des Kirchenjahreskreis dazu ein, ein Licht anzuzünden (so wie oben beim Begräbnis-Gottesdienst bereits beschrieben) – „Gott mache dein Leben hell!“ –, oder ein Weihrauchkorn auf die Kohle zu legen – „Gott ist da.“ –, oder sich mit Weihwasser ein Kreuzzeichen auf die Stirn oder in die Hand zeichnen zu lassen – „Gott schenkt dir Leben.“ –, oder sich mit Öl salben zu lassen – „Du bist Gottes geliebte Tochter / du bist Gottes geliebter Sohn.“

Diese sinnlichen Zeichenhandlungen haben sich auch bei Schulgottesdiensten bewährt.

2.4 Sehnsucht nach Segen – besonders auch für das Leben in Familien

Was ist denn ein Zeichen für Segen, der schützt, bewahrt und birgt, der wärmt und stärkt, der verbindet, der aber auch die Buntheit und Herausforderungen des Familien-Lebens nicht zudeckt?

Das habe ich mich auf der Suche nach einem Symbol für die Familiensegnung am Fest der Heiligen Familie gefragt – und bin auf das Zeichen der Patchwork-Decke gekommen. Seit vielen Jahren können sich Familien am Ende des Gottesdienstes am Sonntag nach Weihnachten von zwei SeelsorgerInnen in eine große Patchwork-Decke einhüllen und ein Segenswort zusprechen lassen. Da finden sich dann in Segen eingehüllt z. B. ein geschiedener Mann mit seinen beiden Kindern, seine verwitwete neue Lebenspartnerin mit ihren beiden Kindern, seine betagten Eltern und eine besachwalterte Nachbarin, die viel Betreuung durch diese Familie bekommt.

Eine Patchwork-Decke erscheint mir aus mehreren Gründen geeignet: Sie zeigt Buntheit und Herausforderungen heutiger Familien, sie ist zusammengefügt aus vielen verschiedenen Teilen, sie wärmt und verbindet. Manchmal sage ich auch mit Augenzwinkern, dass sie besonders gut passt, weil auch Jesu Familie eine Art Patchwork-Familie war.

Ich meine, es braucht für Ritualkreativität nicht unbedingt großartig Neues. Wir finden in unserer Tradition sehr sinnenfällige Symbole und Zeichen vor: Berührung durch Hände/Körper, Wasser, Licht, Öl, Weihrauch – und menschnahe Sprache dazu. Mit Präsenz und Empathie kann es uns gelingen, diese Zeichen in neuen Formen lebendig werden zu lassen.

Die Autorin: *Irmgard Lehner, geb. 1969, Studium der Katholischen Fachtheologie sowie Selbständigen Religionspädagogik, Lehramt Mathematik in Wien und Linz, 1995–2000 Pastoralassistentin in der Stadtpfarre Traun, 2000–2004 Frauenbeauftragte der*

Diözese Linz, 2005/2006 Pastoralassistentin in Wels-St. Stephan, seit 2006 Pfarrassistentin in Wels-St. Franziskus; seit 1989 Familienfrau als Ehepartnerin und Mutter von (mittlerweile) drei Kindern.

Angelika Gassner

Heilsame Rituale

1 Rituale nähren meine Seele

Wenn ich das Leben um mich herum so betrachte, dann beobachte ich eine zunehmende Eile, die nicht selten in die völlige Erschöpfung führt; eine wachsende Orientierungslosigkeit und Sinnkrise ob der ständig steigenden Anforderungen; zunehmende Zerstreutheit und viele Menschen, die depressiv und verstört sind. Es wird immer schwieriger, sich gegen den allgegenwärtigen Druck zu wehren und sich darin nicht zu verlieren.

Als ich meine Wohnung aussuchte, wählte ich einen Ort am Rande eines Moors, wo mich nächtlich das Froschkonzert amüsiert und mich täglich viel Ruhe und Geruhsamkeit umgibt. Dieses wohlthuende Umfeld holt mich immer wieder zurück in den Garten meiner Seele, an meinen inneren Kraftplatz, dorthin, wo das Leben in seinem eigenen, gesunden Rhythmus vor sich hinwächst. Bei der entspannenden Gartenarbeit zentriere ich mich wieder und setze der sich steigernden Gewinnmaximierung und der übertriebenen Erreichbarkeit eine Grenze. Das Hinausgehen in die Natur ist mir zum lebensnotwendigen Ritual geworden, das mir Atem-

pausen, Innehalten und Sinnorientierung gibt. Aus diesem persönlichen Ritual gewinne ich die Kraft, mich wieder meinem Beruf zuwenden zu können. In meiner Arbeit lebt ein für mich wichtiges Ziel weiter: Menschen heilsam zur Quelle ihrer Kraft zu begleiten und ihnen Wege zu vermitteln, die den Blick für ihre Ressourcen eröffnen. Ein Weg führt dabei über heilsame Rituale. Der Ablauf eines solchen Rituals könnte sich wie folgt gestalten:

2 Rituale verleihen Kraft zur Wandlung

Die Teilnehmerinnen am Kraftritual treffen sich in einem Sesselkreis. Der Kreis ist in sich heilsam, da er eine klare Mitte hat, auf die alle in ähnlicher Weise bezogen sind. Zudem sehen sich alle im Kreis befindlichen Menschen gegenseitig. Niemand wird ausgeschlossen, jede gehört gleichwertig dazu. Anfang und Ende fallen hier zusammen, das Gefühl von Gehalten- und Beheimatet-Sein läuft unbewusst mit. Die Gestaltung der Mitte, auf die wir emotional bezogen sind, ist vom Thema, das behandelt wird, abhängig. Zumeist

lasse ich die Mitte zu Beginn meines Arbeitens leer, was allerdings manche Menschen irritiert. Im Verlauf des Rituals wird sich jedoch eine Mitte entwickeln und zu unserem Orientierungspunkt werden. Zunächst aber geht es um uns, die wir uns im Kreis versammeln.

Wer ist da? Was bringen wir mit? Wonach sehnen wir uns? Weiß jede von uns, wo ihre Mitte ist?

Es genügt, mir als Teilnehmerin diese Fragen selbst zu stellen und selbst zu beantworten, damit ich mich öffne für das Geschehen während des Rituals.

Zu Ostern beschäftigen wir uns intensiv mit dem menschlichen Leiden, mit existenziellen Grenzerfahrungen, aber auch mit dem Auferstehen, dem Aufstand fürs gute und sinnerfüllte Leben. Diese Themen will das Ritual aufgreifen und verinnerlichen. Jede Anwesende erhält ein Bild von einer gekrümmten Frau. Wir verlassen den sicheren Kreis, schieben die Stühle an den Rand und öffnen den Raum. Jede ahmt die Haltung der gekrümmten Frau nach und nimmt sich dabei wahr. Welche Gefühle, Verspannungen, Gedanken tauchen in dieser Haltung auf? Ist mir das, was sich in mir meldet, vertraut? Bringe auch ich Belastendes mit? Geht mir manchmal die Kraft aus? In der Stille bin ich ganz bei mir.

Als Ritualleiterin bitte ich die Teilnehmerinnen nun, sich zu öffnen für einen Satz, der mich als Gekrümmte aufrichten kann, der in dieser Situation Kraft spendet. Wenn ein Satz auftaucht, dann kann ich ihn mir innerlich zusprechen (z. B. Zuwendung und Liebe richten mich auf). In der Zeit, die ich brauche, löse ich mich aus meiner gekrümmten Haltung, richte mich allmählich auf und spüre nach, wie es sich körperlich anfühlt, wieder aufrecht zu stehen. Ich komme wieder zu Kraft. Ich nehme meinen Nacken, meine Blickrichtung,

meinen Rücken, den Boden unter meinen Füßen wahr. Ich verwurzele mich im Boden, lasse mich tragen. Ich erinnere mich an Situationen in meinem Leben, in denen ich ganz in meiner Kraft war, in denen ich mich als Auferstandene fühlte. Diese Kraft spüre ich jetzt in mir. Vielleicht formt sich dadurch in mir ein Gedanke, ein Satz, ein Wort, der/das jetzt meine Stimmung wiedergibt. Als Ritualleitende lade ich nun die Anwesenden ein, diesen Satz in die Stille des Raumes zu äußern. Worte und Sätze gewinnen an Kraft in diesem Umfeld, klingen in mir weiter.

In dieser Kraft kommen wir aufrecht in den Kreis zurück und fangen an, zu kraftvoller Trommelmusik die Mitte des Kreises zu umtanzen. Wir stampfen dabei in den Boden, sind bodennah und bodenständig, aufgerichtet und kraftvoll. In diesem Tun eröffnen wir den heilsamen Raum für das kommende Ritual. Wenn die Musik ausklingt, bleiben alle stehen und lassen die Energie in sich weiterschwingen. Ich nehme mich in meiner Kraft wahr und ernst. Wenn es für mich stimmt, nehme ich einen Stuhl und setze mich wieder in den Kreis mit all den anderen.

Als Ritualleiterin stelle ich nun eine große Kerze in unsere (leere, aber durch die Energie aufgewärmte) Mitte und entzünde sie. Dann platziere ich für jede Person ein Teelicht in einem Glas als Kreis um diese Kerze. Noch sind die Lichter nicht angezündet.

Im Außenkreis gehen die Teilnehmerinnen nochmals in sich:

Was ist in mir noch nicht „erleuchtet“, was liegt bei mir noch im Dunkel? Was sehnt sich in mir noch immer nach Licht und Wandlung? Wo, wobei brauche ich noch Energie und Kraft?

Jede Anwesende kann für sich selbst nach Antwort(en) suchen, die bedürftigen

Bereiche in ihr benennen. Das Licht der Kerze mag jeder dabei Sinnbild werden, dass sie sich vom göttlichen Licht Hoffnung und Kraft für die Wandlung schenken lassen kann.

Als nächsten Schritt im Ritual ziehe ich als Ritualleiterin einen Kreidekreis um diese innere Mitte, oder lege eine Schnur bzw. ein Band als Kreis. Der Kreis hat eine Öffnung im Westen, so dass ein Mensch in den Innenkreis eintreten und sich dort aufhalten kann. Dieser Kreis sollte einen Durchmesser von ca. zwei bis drei Meter haben. Im Legen dieses Außenkreises um die Kerzen habe ich als Leiterin einen heiligen Bezirk gezogen. In dessen Mitte befindet sich in der brennenden Kerze das Symbol für das göttliche Licht. Christus hat sich als das Licht der Welt bezeichnet. In seinem Licht empfangen wir unser Licht. Im Auferstehungsgeschehen erleuchtet diese unbezwingbare Lichtkraft alles Dunkel. Dieses Licht soll jede von uns nach außen leuchten lassen und damit unser Umfeld und unsere Welt schlechthin erleuchten, erwärmen. Im Johannesevangelium 8,14 spricht Jesus von sich: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ Im Verlauf des nun folgenden Rituals kann sich jederzeit eine Teilnehmerin aus dem großen Kreis der Mitfeiernden lösen und allein die Mitte betreten. An dieser Stelle erkläre ich als Ritualleiterin die Symbolik der Mitte, den Ablauf und die Regeln des Rituals. Wenn dies geschehen ist, beginne ich das heilsame Ritual mit einem Leibgebet, das um dieses göttliche Licht bittet.

Die Teilnehmenden stellen ihre Stühle wieder an den Rand des Raumes und kommen im Kreis um diese Mitte zusammen. Wir nehmen uns so viel Raum zwischen uns, dass wir die Arme ausbreiten kön-

nen, ohne die andere zu bedrängen. Dieses Leibgebet soll uns öffnen für das folgende Geschehen:

Ich stehe schulterbreit da und verbinde mich mit dem Boden, der Mutter Erde, die uns nährt und trägt.

Ich breite meine Arme zum Himmel aus. Ich öffne mich damit für das göttliche Licht. Ich hole dieses göttliche Licht in mein Leben – dabei kreuze ich meine Hände auf meiner Brust.

Dieses Licht erleuchtet meine Gedanken – dabei lege ich meine Finger auf die Stirn.

Dieses Licht erleuchtet meine Worte – dabei lege ich meine Finger auf den Mund.

Dieses Licht erwärmt mein Herz – dabei lege ich meine Hände aufs Herz.

Dieses Licht gürtet meine Mitte und stärkt meine Haltung und meinen Rücken – dabei lege ich eine Hand auf meine Körpermitte und eine Hand in meinen Rücken.

Dieses Licht umhüllt und schützt mein ganzes Sein – dabei ziehe ich mit meinen Händen einen Schutzkreis um meinen Körper von oben bis unten.

Ich trage dieses göttliche Licht hinaus in die Welt – dabei kreise ich einmal um meine eigene Mitte mit ausgestreckten und segnenden Händen.

Ich tue dies zur Ehre Gottes – dabei hebe ich erneut meine Hände zum Himmel empor.

Und ich tue dies zum Wohl aller Menschen – dabei reiche ich meinen Nachbarinnen die Hände – der Kreis schließt sich.

Wir halten gemeinsam inne.

Als Ritualleiterin trete ich aus dem Außenkreis und trage durch die Öffnung im Innenkreis ein Salböl und geweihtes Wasser in die Kreismitte und stelle beide neben die brennende Kerze. Das Salböl hat die Kraft der geweihten Natur in sich.

Es kann z. B. ein Rosenöl oder Johannisöl sein. Beide sind sowohl ein Sinnegenuss als auch Gefäß vieler Heilkräfte. Das Weihwasser trägt die Kraft des lebendigen Wassers in sich, das alles nährt und stärkt, das Wachstum und Reifen erst ermöglicht. Sich damit einzusalben oder mit dem Kreuzzeichen zu kräftigen bereichert das Ritual zur Stärkung. Wenn ich durch den Westen (das Dunkel der Welt) ins Allerheiligste eintrete, geht mein Blick nach Osten (der Geburtsstätte des Lichts). Von dort gestärkt kann ich getrost wieder in den Alltag zurückkehren. Ich entzünde mein Teelicht und stelle es auf den Kreide-Kreis um diese innere Mitte. Ich verlasse die Mitte und gehe zurück in den Außenkreis der Mitfeiernden.

Weiterführende Literatur:

Christiane Bundschuh-Schramm (Hg.), In Ritualen das Leben feiern, Mainz 1998.

Dies./Annedore Barbier-Piepenbrock/Judith Gaab, Rituale im Kreis des Lebens. Verstehen – gestalten – erleben (Viva! Inspirierend – spirituell – weiblich), Ostfildern 2004.

Heribert Fishedick, Die Kraft der Rituale. Lebensübergänge bewusst erleben und gestalten, Stuttgart 2004.

Anselm Grün/Susanne Türtscher, Die Heilskraft der Natur. Kräuter, Mythen und Rituale im Jahreskreis, Münsterschwarzach 2010.

Pierre Stutz, Alltagsrituale. Wege zur inneren Quelle. Mit einem Vorwort von P. Anselm Grün, München 1998.

Ders., Heilende Momente. Gebärden, Rituale, Gebete, München 2000.

Ingrid Riedel, Seelenruhe und Geistesgegenwart. Was uns Tatkraft gibt, Krummwisch 2001.

Der Prozess des Gehens um die Mitte und des Hinein-Gehens in den Kreide-Kreis wird gemeinsam begonnen. Als Ritualleiterin bitte ich um den göttlichen Geist, die Ruach, die Lebenskraft und den Lebensatem Gottes, damit unser Weg in die Mitte gesegnet sei. Gott schenke uns allen Wandlung und Hoffnung für unseren Lebensweg. Um diese Bitte darüber hinaus singend und gehend zu bekräftigen, umkreisen wir die heilige Mitte mit dem Lied: „Geh mit uns auf unserm Weg“. Erst wenn wir den heiligen Bezirk umkreist haben, beginnt das zentrale Ritual.

Der weitere Verlauf des Rituals kann variiert werden – je nach Gruppengröße. In einer kleinen Gruppe gehen wir weiter im Kreis, summen vielleicht das Lied weiter oder sind auch ganz still. In einer Großgruppe setzen wir uns in den Sesselkreis, da dieses Ritual des Begehens der Mitte mitunter lange dauern kann. Bei jeder Variante soll immer ein Außenkreis das Geschehen in der Mitte schützen. Wir, die wir im Außenkreis sind, fühlen uns als Schutzengel für jene Person, die den heiligen Bezirk, die Mitte, betritt. Als Verantwortliche verwende ich nicht immer Musik zur Untermalung dieses Prozesses; jedoch kann sie achtsam eingesetzt werden.

Wer sich aus dem Außenkreis löst und allein den Schritt in die Mitte wagt, macht sich bewusst auf den Weg in die göttliche und somit in die eigene Mitte. Hier in diesem bewussten Zur-Mitte-Gehen/-Kommen kann Wandlung erbeten, geschenkt und erlebt werden. Ich nehme in diesen heiligen Bezirk das mit, was sich in mir nach Wandlung, nach Erlösung, nach Kräftigung sehnt. In der Mitte bin ich allein mit Gott. Ich nehme mir die Zeit, die ich brauche. Ich kann eine Kerze anzünden und mit einer Bitte verbinden – diese leise oder auch laut aussprechen. Ich kann

in der Mitte singen, tanzen, eine Gebärde machen, mich salben oder das Weihwasser verwenden. In der Mitte entsteht ein Begegnungsraum zwischen dem göttlichen Licht, der göttlichen Wandlung, meinem Gott und mir. Draußen im Außenkreis befinden sich Gleichgesinnte, die sich wie ich nach dem göttlichen Licht, nach der göttlichen Lebenskraft sehnen. Sie kreisen um die Mitte und sind mir Schutz und Stütze, wenn ich mich auf den Weg nach innen mache. Jede Person entscheidet für sich, ob und wann sie in den Innenkreis treten mag und wie sie diese Zeit mit Gott gestaltet. Wer ein Teelicht angezündet hat, stellt es vor dem Verlassen dieses Innenkreises auf den Kreidekreis bzw. auf das Band.

Aus der Stille oder der gemeinsamen Bewegung heraus löst sich immer wieder eine Person aus dem Außenkreis, um ihr persönliches Anliegen im heiligen Bezirk vor Gott zu legen. Wenn es keine Bewegung mehr in den Innenkreis gibt, gehe ich als Ritualleiterin nochmals in die Mitte und zünde jene Teelichter an, die von den Teilnehmerinnen nicht entzündet wurden. Ich stelle diese in die Öffnung und/oder schließe mit Kreide oder einem Band den Kreis in der Mitte und komme zurück in den Außenkreis. Das entzündete Licht aus der göttlichen Mitte ist das leuchtende Symbol für die Wandlungskraft Gottes in meinem Leben. Dieses Licht kann uns in jedem Menschen begegnen oder auch im Sinnbild des Engels. Wir holen das Licht der wandelnden Kraft zu uns. Ich bitte nun alle, je ein Teelicht (im Glas) aus der Mitte zu holen und sich für einen Tanz im Kreis aufzustellen. Die Tanzschritte werden erklärt und kurz geprobt. Nach diesem „Trockentraining“ leitet ein Segensgebet den abschließenden Tanz ein.

Als Tanz eignen sich einfache Taizé-Lieder, die nach Belieben wiederholt wer-

den (z.B. Gloria), oder ein griechischer Gebetstanz. Die rechte Hand hält das Licht, die linke Hand ist frei zu empfangen oder liegt auf dem Herz. Nach dem Tanz verneigen wir uns und löschen das Licht in unserer Hand. Jetzt liegt es an uns, das göttliche Licht, die Hoffnung und wandelnde Liebe hinaus in unser Lebensumfeld zu tragen.

3 Rituale verbinden mit der göttlichen Ordnung

Rituale berühren tiefste Schichten in uns, ohne sich selbst immer erklären zu müssen. Sie greifen Ursymbole und Ur-Gesten auf, sie ziehen uns als Ganzes mit in ihren heilsamen Wirkkreis. Rituale verbinden die Urkraft Gottes mit der ursprünglichen Kraft in unserer eigenen Mitte, aus der wir immer wieder herausfallen. Frauen haben zumeist ein sehr feines Gespür dafür, was stimmig, und dafür, was sinnlos geworden ist, oder mit neuem Sinn gefüllt werden müsste. Aus diesem inneren Wissen heraus können dort, wo Frauen sich die Neuschöpfung zutrauen, je neue Rituale entstehen. Diese Rituale entspringen dem inneren Wissen, was jetzt gerade Heil bewirken kann. Sie sind vielleicht in dieser Form nicht wiederholbar, weil gerade dieser Moment, dieser Augenblick, einmalig war. Diese Notwendigkeit für die mögliche Wandlung zu erkennen, ist eine Frage der inspirierten Intuition, eines tiefen Wissens um die Kraft des schöpferischen Geistes, der alles beleben und Beziehung stiftenden Ruach. Wie kann ich mich jedoch diesem tiefen Wissen, dieser Urquelle des lebendigen Seins annähern und diese Quelle für mich und für andere erschließen? Insofern ich mich für Gott immer wieder, immer neu öffne: mit all meiner Seele, meinem ganzen Herzen und meiner innersten Kraft.

Hiefür erscheint mir das Ritual der „Exerzitien im Alltag“ eine große Stütze und ein gangbarer Weg zu sein. Exerzitien im Alltag werden im deutschen Sprachraum schon seit über dreißig Jahre angeboten. Sie sind nichts Neues. Ich habe die Idee vor Jahren übernommen und ihr ein buntes Gewand gegeben. Dafür schrieb ich Texte, die Leibgebete und Imaginationsübungen, Impulse zum Singen und Tanzen, persönliche Reflexionen in einer klaren Tagesstruktur beinhalten. Meine Sprache ist feminin, lyrisch und doch klar. Dabei entsteht eine Tiefe in der Selbstreflexion und in der Beziehung zu Gott. Viele Menschen sind dankbar für die klare, sich täglich wiederholende Struktur, die das Beten als Ritual in seiner großen Kraft erfahrbar machen. Alles deutet darauf hin, dass gerade in unserer so unsicher und instabil gewordenen Zeit geregelte Abläufe, verständliche Rituale gesucht werden.

Rituale leben davon, dass sie nicht ständig neu erfunden werden müssen. Ihre Kraft liegt in der Wiederholung, die in die Mitte führt. Um ein Ritual jedoch heilsam einzusetzen, benötigt es das Gespür, die Sensibilität, dem bereits Vorhandenen, das sich so lange bewährt hat, eine (neue) Sinnhaftigkeit, eine neue Dimension, einen tieferen, ganzheitlichen und emotionalen Zugang zu eröffnen. Mutige und sensible Frauen schenken dem Vorhandenen ein neues Gewand: eine leibliche, sinnliche, erfahrbare und lebensnahe Dimension. Daraus kann ein Ritual entste-

hen, ein klarer Ablauf mit Orientierungspunkten und wandelnden Mitteerfahrungen. Darin kann Gott spürbar werden als die Kraft, die uns ins Leben geliebt hat und am Leben in Fülle teilhaben lässt.

Die Autorin: *Angelika Gassner, Mag.^a theol.; lebte und arbeitete bis zu ihrem 40. Lebensjahr in Vorarlberg, wo sie elf Jahre an einer Bildungsanstalt für Kindergartenpädagogik Englisch und Religion unterrichtete; anschließend war sie fünf Jahre als Frauenreferentin der Diözese Feldkirch tätig; seit 2005 leitet sie das Referat für Spiritualität und Exerzitien der Erzdiözese Salzburg; Weiterbildungen in Bibliodrama, Gestaltpädagogik, Tanz- und Bewegungstherapie sowie Geistlicher Begleitung prägen ihre Arbeitsansätze. www.internetexerzitien.com (deutsch); www.dailyretreats.com (englisch); Veröffentlichungen: Wege, die uns führen. Jahresbegleiter für Frauen, Stuttgart 2007; in der Reihe „Exerzitien im Alltag“, herausgegeben vom Referat für Spiritualität und Exerzitien der Erzdiözese Salzburg, sind erschienen: In dir bin ich geborgen. Noomi und Rut. Exerzitien im Alltag, Referat für Spiritualität und Exerzitien (2010); Wachsen vollzieht sich in der Stille. Exerzitien im Alltag zu Bildern von Karl Weiser (2011); Berührende Augenblicke. Spiritualität für Leib und Seele (2012); Mit einem Engel an meiner Seite. Exerzitien im Alltag mit dem Buch Tobit (2014); Ins Herz geprägt. Exerzitien im Alltag mit Maria von Nazaret (2015).*

Otto Rothhammer OCist

Die „Smartphone-Expedition“ – eine mp3-liturgische Feier

Am 17. Mai 2014 fand im Zisterzienserstift Wilhering bei Linz (Österreich) das „Jugend- und Missionsfest“ statt. Das vom Jugendzentrum „Aufbruch“ und den oberösterreichischen Missionswerken ausgerichtete Jugendfestival dauerte einen Tag lang und stand unter dem Thema „Menschen auf der Flucht“. Eingeladen waren besonders Jugendliche ab dem Firmalter. Etwa 350 Jugendliche nahmen teil. Neben der Vorstellung einzelner Flüchtlinge mit ihrem Schicksal, dem Besuch von Workshops mit Lassowerfen, Stil- und Schminkberatung, Fußballspielen, verrückter Stiftsführung, afrikanisch Kochen, der persönlichen Auseinandersetzung mit Vertreibung bzw. Flucht und einer musikalischen Einlage am Abend gab es als liturgischen Höhepunkt die erste sog. „Smartphone-Expedition“ in der Stiftskirche:

Es ist 20.30 Uhr, als ca. 60 Jugendliche die halbdunkle Rokokokirche betreten, ausgestattet nur mit ihren Smartphones, welche mit ihren leuchtenden und blinkenden Displays den Kirchenraum in ein bizarres Licht tauchen. Die Jugendlichen erkunden eigenständig die Stiftskirche, so dass es synchron mit ihrem Bewegungsmuster in manchen Ecken immer dunkler wird, an anderen Stellen der Marmor und der glatte Stuck geradezu funkeln. Auf die Betrachter wirken die Smartphones wie die Kerzen des 21. Jahrhunderts.

Bei ihrer Expedition entdeckten die Jugendlichen verschiedene Orte, sog. „Smart Points“, die mit Leuchtstäbchen markiert und mit QR-Codes ausgestattet sind, wie beispielsweise die Seitenaltäre,

Grabsteine oder die Beichtstühle. QR steht für „Quick Response“ und ist eine Methode, Informationen so aufzuschreiben, dass diese besonders schnell maschinell gefunden und eingelesen werden können. Die Erfindung stammt aus dem Automobilbau und ist heute bei sehr vielen Produkten des täglichen Bedarfs in Form eines Verpackungsaufdrucks anzutreffen. Die Verwendung von QR-Codes ist lizenz- und kostenfrei und alle Smartphones verfügen über eine eingebaute Kamera, um den QR-Code zu erfassen. Damit auch wirklich alle Geräte QR-Code fähig sind, stand den Jugendlichen zu Beginn der Expedition als Gratis-App eine entsprechende Software in der mit WLAN ausgestatteten Kirche zum Download zur Verfügung. Technisch gesehen kamen sie sehr gut zurecht.

In der Kirche können die Jugendlichen mit ihrem Smartphone die jeweiligen QR-Codes einscannen, wodurch unmittelbar eine Audiobotschaft im mp3-Format auf ihr Gerät übertragen wird. Die Audiobotschaften beinhalteten Elemente, die wir auch aus dem Gottesdienst kennen, wie beispielsweise Lesung, Evangelium, Predigt, Grußworte und Gedanken. Neuartig ist jedoch, dass während dieser Audioeinheiten, die jeweils ca. 3 bis 5 Minuten dauern, die Jugendlichen sowohl ihren Ort als auch ihre Körperhaltung selbst bestimmen können. Entsprechend war zu beobachten, dass einige herumspazierten, andere hingegen einfach an Ort und Stelle stehen blieben oder sich in die Kirchenbänke oder in das Chorgestühl setzten. Außerdem konnten die Jugendlichen das Anhören

der Audiosequenzen jederzeit abbrechen, wenn beispielsweise der Inhalt für sie nicht ansprechend genug war oder eine gewisse Sättigung eingetreten war. Das eigentliche Anliegen dieser „liturgischen Phase“ war es nämlich nicht, wie von vielen Jugendlichen für gewöhnlich wahrgenommen, den Priester oder die Gemeinschaft der Gläubigen in den Mittelpunkt zu stellen, sondern ihre persönliche Suche nach Gott. Voraussetzung für diesen ungeordneten Ablauf war natürlich, dass die Audiobotschaften keine direkten Bezüge zueinander nahmen, die Predigt durfte beispielsweise nicht mit dem Satz „Wie wir gerade im Evangelium gehört haben“ beginnen.

In diesen Freiraum gesetzt mussten nun alle Teilnehmer/innen – wenn auch meist unbewusst – eine eigene „Liturgie“ entwerfen. Am Beichtstuhl erzählte beispielsweise eine Jugendliche in einem fiktiven Beichtgespräch, wie sehr es sie bedrückt, dass sie eine Mitschülerin in der Schule gemobbt hat. Wie könnte nun dieses Eingeständnis auf jemanden wirken, der selbst regelmäßig an Mobbing in der Schule beteiligt ist? Vielleicht wie ein Schulbekenntnis, eines, das ihn oder sie selbst betroffen macht. Und der Versuch, eine passende liturgische Körperhaltung einzunehmen, und sei es auch nur im Stehenbleiben und aufmerksamen Zuhören, gründet aufrichtig in dieser persönlichen Betroffenheit. Insgesamt war bei diesem personenbezogenen Teil der Liturgie zu erleben, dass sowohl die Lautstärke als auch das Verhalten der Jugendlichen dem Ort angemessen war.

Nach ca. 20 Minuten beginnt die zweite Phase der Smartphone Expedition. Alle Lichter der Kirche werden eingeschaltet, die Teilnehmer/innen versammeln sich – wie zuvor verabredet – in den Kirchenbänken. Sie erleben nun einen Einzug mit dem Allerheiligsten sowie der Schar der

„Nicht-Smartphone-Teilnehmer/innen“, die zwischenzeitlich in einer großen Nebenkapelle eine klassische Anbetung abhielt. Die Monstranz wird auf den Altar gestellt und den Teilnehmern/innen soll durch das Glänzen derselben gezeigt werden: Jetzt beginnt der Teil, in dem Gott ihre Nähe sucht. Im aufliegenden Gotteslob finden die Jugendlichen dann einen weiteren QR-Code, der ihnen einen spirituellen Text zur Betrachtung auf ihr Smartphone im HTML-Format überträgt. Diese Betrachtung schließt nach ca. 10 Minuten mit dem Segen durch das Allerheiligste. Am Ende konnten alle Smartphone-Besitzer noch eine bekannte Halleluja-Melodie herunterladen. Auf einen entsprechenden Hinweis drückten alle gleichzeitig die Play-Taste. Es endete damit, dass der Halleluja-Kanon viele zum Schmunzeln brachte. Die Smartphones können zwar nicht die Orgelpfeifen des 21. Jh. ersetzen, aber die Erfahrung, die spätestens hier jede/r machen sollte, ist, dass gemeinsames Feiern von Liturgie doch einen Mehrwert hat.

Abschließend betrachtet bietet die Smartphone-Expedition einige pastoral-liturgische Vorteile: Sie ermöglicht Jugendlichen ohne besonders enge kirchliche Bindung einen Zugang zu liturgischem Geschehen, das sie näher an traditionelle Vollzüge heranführen kann. Verkündigung und Liturgie waren immer dort erfolgreich, wo sie in die Kultur der Menschen eintauchten. Der spielerische Umgang mit Smartphones und das selbständige Konsumieren von Inhalten gehören im Wesentlichen zur Kultur der Jugendlichen, was in dieser liturgischen Form umgesetzt wurde.

Zudem ermöglicht diese Art der Feier auch eine Heranführung der Jugendlichen an Jugendseelsorger/innen oder den Ortsbischof, die in unkomplizierter und effizienter Weise mit der Jugend in Kontakt bleiben. So

hatte sich beispielsweise der emeritierte Diözesanbischof Dr. Ludwig Schwarz SDB bereit erklärt, seine Grußworte als Audiodatei zur Verfügung zu stellen.

Mit Blick auf die Befähigung, selbst das Wort der Verkündigung zu ergreifen, ist möglicherweise auch ein erster Schritt gesetzt. Die Botschaften bleiben als Datei auf dem Smartphone und können jederzeit wieder abgerufen werden, in der Freizeit, auf dem Weg zur Schule usw. Und wenn man sich nicht selbst davon zu sprechen getraut, wodurch man sich angesprochen fühlt, eine Datei zu versenden ist doch „ganz einfach“.

Zu guter Letzt erfahren auch „stillgelegte“ oder häufig nicht mehr als verwendet wahrgenommene Ausstattungen der Kirche – wie beispielsweise die Seitenaltäre – wieder eine Aufwertung, insofern sie als „Smart-Points“ zu Altären der Verkündigung werden.

Während der Anbetung wäre es grundsätzlich möglich, Dank und Bitte in Form einer SMS abzusenden, das Empfänger-Smartphone könnte in der Nähe der Monstranz abgelegt werden und sich akustisch melden, sobald eine SMS eingeht. Das gibt den Jugendlichen das Gefühl, einen „direkten Draht zu Christus“ zu haben und ihre Anliegen anonym zu formulieren und vorzubringen.

Die Rückmeldungen der Jugendlichen zur Smartphone-Expedition, die in einem versandten Fragebogen abgefragt wurden, stimmen zuversichtlich, auch wenn noch einige Abläufe zu optimieren sind. Obwohl beispielsweise die Smartphone-Expedition auf etwa 45 Minuten ausgelegt war, trat nach etwa 20 Minuten bei den ersten Jugendlichen eine Sättigung ein, während andere noch eifrig weiterforschten. Der Übergang von der ersten zur zweiten Phase war deshalb eher holprig. Da wäre es im Falle des Jugend- und Missionsfestes in

Zukunft besser, wenn die Anbetung in der Nebenskapelle bleibt und die Jugendlichen sukzessive dazustoßen könnten. Bezüglich der Kommunikation im Vorfeld sollte auf jeden Fall berücksichtigt werden, dass die Jugendlichen ihre Smartphones voll aufgeladen mitbringen, sonst hält der Akku möglicherweise den Abend nicht durch.

Inzwischen wurde im Konventbereich des Stiftes Wilhering eine Glasfaserverbindung installiert, wodurch wesentlich größere Datenmengen abgerufen werden können. Nun können auch Bilder und Videoclips eingebaut werden. Als besonderes Highlight können aber auch sog. „Secret Places“ angeboten werden. Die Idee stammt von Computerspielen, bei denen der User in der virtuellen Landschaft oft versteckte Orte, sog. „Secret Places“ finden kann. Dieses den Jugendlichen bekannte Design kann auf den Kirchenraum übertragen werden, beispielsweise indem ein QR-Code auf der Abdeckplatte einer Gruft platziert ist. Wenn man den Code abrufen, erhält man ein Foto, wie es darunter aussieht.

Die Smartphone-Expedition kann also in ihr nächstes Level wechseln.

Der Autor: P. Otto Rothhammer, geb. 1977, Studium der Betriebswirtschaftslehre (Diplom) in Regensburg und Swansea, Wales, trat nach mehrjähriger Berufserfahrung in der Automobilindustrie 2007 in den Zisterzienserorden ein und studierte Katholische Theologie in Heiligenkreuz i. W. und in Linz (Diplom). Er ist Angehöriger des Stiftes Wilhering und wurde dort 2015 zum Priester geweiht. Seither ist er als Kaplan in den Pfarren Ottensheim und Vorderweißbach tätig. Als Mitglied des Vereins „AUFBRUCH – Spirituelles Zentrum für Jugendliche und Erwachsene“ ist er an der Organisation des jährlich stattfindenden Jugend- und Missionsfestes beteiligt.

Edmund Arens

Von der Instruktion zur Interaktion

Zum Paradigmenwechsel der Glaubenskommunikation in moderner Kultur

1962 war ein aufregendes Jahr.¹ 1962 stand die Welt vor dem Abgrund. Mit der Kuba-Krise um die Stationierung sowjetischer Raketen auf der Karibikinsel befand sich der Globus am Rande eines dritten Weltkriegs. 1962 stand die katholische Welt vor einem Neuanfang. Der weise Mann aus Bergamo, Angelo Roncalli respektive Papst Johannes XXIII., machte mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Fenster der verkrusteten Kirche weit auf für frische Luft und die *Winds of Change* des Heiligen Geistes. 1962 erlebte die wissenschaftliche Welt drei bahnbrechende Publikationen. In diesem Jahr erschien das Buch von Thomas Kuhn „The Structure of Scientific Revolutions“², das den Begriff des Paradigmenwechsels einführte. Weiters kam von Jürgen Habermas die Schrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“³ heraus, die seine Philosophie des kommunikativen Handelns grundlegte. Und Umberto Eco veröffentlichte sein erstes Meisterwerk „Opera aperta“⁴, das eine neue Ästhetik des für vielfältige Lektüren und Interpretationen „offenen Kunstwerks“ auf den Weg brachte. Bei allen drei angesprochenen Begebenheiten des Jahres 1962 geht es um einen Paradigmenwechsel: weltpolitisch um

einen Paradigmenwechsel von der Konfrontation zur Kooperation, wissenschaftlich von der fixierten Bedeutung zur Beteiligung und kirchlich von der Instruktion zur Interaktion.

Im Folgenden möchte ich den Pfad von der Instruktion zur Interaktion nachzeichnen, indem ich zunächst Merkmale moderner Kultur beleuchte. Anschließend stehen Optionen religiöser Orientierung zur Debatte. Sodann sollen Weisen der Glaubenskommunikation vorgestellt werden. Am Schluss folgt ein kurzes Plädoyer für eine zeitgemäße und glaubwürdige Glaubenskommunikation.

1 Merkmale moderner Kultur

Pluralität ist ein Kennzeichen unserer Zeit, eine Erfahrungswirklichkeit, die wir vorfinden als Faktum, Wert und als Option. Das Eintreten für Pluralität erscheint als ein Markenzeichen der Moderne, die für die Freiheit der Wahl aus der Vielfalt von Möglichkeiten eintritt und damit fundamentalistischen und totalitären Ansprüchen entgegentritt. Pluralität gilt als Erkennungszeichen einer offenen, demo-

¹ Eröffnungsvortrag eines internationalen Kongresses „*La catechesi dei giovani e i New Media*“ an der Università Pontificia Salesiana in Rom am 15.–16. Mai 2015; vgl. *La catechesi dei giovani e i new media*, a cura di Corrado Pastore e Antonio Romano, Torino 2015.

² *Thomas Kuhn*, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago (IL) 1962; deutsch: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. Main 1973.

³ *Jürgen Habermas*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied-Berlin 1962.

⁴ *Umberto Eco*, *Opera aperta*. *Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano 1962; deutsch: *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a. Main 1968.

kratischen Gesellschaft. Die Pluralität der materiellen und geistigen Güter ist geradezu Merkmal der Kommunikations- und Mediengesellschaft. Nie zuvor wussten wir so viel über derartig viele Bereiche. Nie zuvor war uns eine derartige Fülle, wenn nicht gar Überfülle, von Waren und Wahrheiten zugänglich. Die weltweite Kommunikation macht uns mit vielfältigen Weltanschauungen und Lebensorientierungen vertraut. Es tut sich ein gigantischer Markt der Möglichkeiten auf. Angesichts der Expansion der Wahlmöglichkeiten in nahezu allen Bereichen menschlichen Lebens hat der österreichisch-amerikanische Religionssoziologe Peter Berger vom „Zwang zur Häresie“ gesprochen und behauptet: „Auf der Tagesordnung von heute steht das [...] Problem der Auseinandersetzung mit der Fülle menschlicher Religionsmöglichkeiten.“⁵ Dank zunehmender Mobilität und neuer technischer Möglichkeiten erleben immer mehr Menschen im elektronischen Zeitalter eben auch ein außerordentlich plurales religiöses Angebot.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die kulturelle und gesellschaftliche Pluralität der Überzeugungen und Lebensformen erkannt und anerkannt. Das Konzil hat sich insbesondere in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zur Pluralität der demokratischen Kultur, zur Pluralität der Glaubensüberzeugungen und zur Pluralität der Kulturen und Religionen bekannt.

Ein weiteres wichtiges Merkmal moderner Kultur und Politik ist die Partizipation. Die politische Forderung nach Beteiligung wurde von der Aufklärung vorgebracht. Beteiligung an der Beratung und Entscheidung aller gesellschaftlichen und politischen Angelegenheiten durch öffent-

liche Deliberation gehört zu den Grundideen und Impulsen der auf Mündigkeit statt Bevormundung abhebenden Aufklärungsphilosophie. Partizipation wird zum Grundwort moderner politischer Theorie. Was alle angeht, soll von allen beraten und entschieden werden. Diese partizipative Orientierung zeigt sich programmatisch und paradigmatisch auch in Jürgen Habermas' „Strukturwandel der Öffentlichkeit“.

Participatio ist zugleich eine Schlüsselkategorie des Vatikanum II. Partizipation bildet eine Grundlinie des Konzils, welche die Konzilstexte von der ersten bis zur letzten Konstitution durchzieht, die von der Liturgie bis zur Politik reicht, die bezeichnenderweise bereits in *Sacrosanctum Concilium* 14 als *actuosa participatio* auftaucht und bis zu *Gaudium et spes* reicht. Die Pastoralkonstitution spricht sich für eine demokratische Rechtsordnung aus, die „allen Bürgern stets besser und ohne jeden Unterschied die wirksame Möglichkeit bietet, frei und tätig (*libere et actuose participandi*) an der Festlegung der rechtlichen Grundlagen der politischen Gemeinschaft“ (GS 75) sowie an deren Ausgestaltung und Leitung teilzuhaben. Das Recht und die Pflicht der „Mitwirkung aller am öffentlichen Leben“ (GS 75) werden vom Konzil unterstrichen und zugleich eingeklagt. Die Kirche soll sich bemühen, die Menschen zu politischer Partizipation zu bewegen, dazu, den Frieden und die Völkergemeinschaft zu fördern.

Die Moderne ist in den letzten Jahrzehnten global geworden. Die inzwischen erreichte Globalität ist die Folge verschiedener, miteinander verzahnter und sich wechselseitig verstärkender Globalisierungsprozesse, die sich auf den Ebenen der

⁵ Peter L. Berger, *The Heretical Imperative*, Garden City (NY) 1979; zitiert nach: *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt a. Main 1980, 197.

Ökonomie, der Politik, der Gesellschaft, der Kultur und der Kommunikation vollzogen haben. Den Motor dieser Entwicklungen bildeten Innovationen im Bereich der Kommunikationstechnologie, nämlich die durch die „elektronische Revolution“ der Digitalisierung ermöglichte weltweite Vernetzung von Kommunikationsstrukturen und Kommunikationsprozessen. Durch die digitale elektronische Technologie hat Kommunikation eine derartige Beschleunigung und Verdichtung (Komprimierung) erfahren, dass früher nur schwer überwindbar erscheinende räumliche Distanzen heute keine Rolle mehr spielen. Im World Wide Web ist alles Wissen überall, jederzeit und grenzenlos verfügbar.⁶

Globalisierung ist allerdings eine zweischneidige Entwicklung. Einerseits werden dadurch Grenzen eingerissen, Kommunikationsmöglichkeiten eröffnet, neue Märkte erschlossen und internationale Vereinbarungen geschlossen; andererseits besteht die Gefahr einer kulturellen Homogenisierung der Welt im Zeichen von McDonalds, Coca-Cola und Google. Die globalen Finanzspekulationen sind nicht nur schneller, sondern auch zerstörerischer geworden, sie haben nicht nur große Banken, sondern ganze Staaten in den Ruin getrieben. Der globale Kapitalismus ruft darum

auch Globalisierungskritiker von Attac bis Papst Franziskus auf den Plan. Den Verheißungen der Propheten der „virtual community“ wie Howard Rheingold⁷ stehen Leute gegenüber, die Globalisierung weniger mit dem Silicon Valley als mit Lampedusa in Verbindung bringen und die den Opfern der Globalität in den Billiglohnländern als Elendsmigranten und Ausgeschlossene eine Stimme geben.

Im Zuge der Globalisierung ist nicht nur bei den Globalisierungsgewinnern, sondern auch bei den Kritikern ein globales Bewusstsein entstanden, bei dem es nicht zuletzt darum geht, in welchem Verhältnis die Globalisierung des Kapital- und Warenverkehrs zur Mobilität und Migration der Menschen und damit zur Globalisierung der Solidarität und Barmherzigkeit steht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die katholische Kirche nicht nur in die Moderne katapultiert und mit Pluralität und Partizipation konfrontiert. Das Konzil hat der Kirche zugleich ein Bewusstsein und eine Praxis von Globalität gebracht. Auf dem Vatikanum II agiert die bisherige Westkirche erstmals als Weltkirche. Das Konzil inauguriert die „Kirche der Weltgesellschaft“ und vollzieht eine „Globalisierung des Katholizismus“⁸. In der Pastoralkonstitution

⁶ Zu den theologischen und religionspädagogischen Herausforderungen der digitalen Revolution vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft. Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode vom 9. bis 12. November 2014 in Dresden, Frankfurt a. Main 2014*; *Johanna Haberer*, *Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution*, München 2015; *Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel* et al. (Hg.), *Gott googeln? Multimedia und Religion* (Jahrbuch der Religionspädagogik 28), Neukirchen-Vluyn 2012; *Norbert Mette*, *Comunicazione del Vangelo nell'era digitale, in particolare con la generazione che cresce*, in: *La catechesi dei giovani e i new media*, a cura di Corrado Pastore e Antonio Romano, Torino 2015, 27–41.

⁷ *Howard Rheingold*, *The Virtual Community. Homesteading at the Electronic Frontier*, Reading (MA) 1993.

⁸ *Stefan Nacke*, *Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus*, Wiesbaden 2010, dazu: *Bernhard Fresacher*, *Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006.

Gaudium et spes werden die Dialektik der Moderne, ihre Probleme und Pathologien präzise wahrgenommen, wenn es heißt: „Noch niemals hatte das Menschengeschlecht so großen Überfluss an Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftlicher Macht, und doch wird immer noch ein gewaltiger Teil der Bewohner des Erdkreises von Hunger und Not gequält und leiden noch Unzählige gänzlich an Unkenntnis der Schrift. Noch niemals hatten die Menschen einen so geschärften Sinn für die Freiheit wie heute, während gleichzeitig neue Arten von gesellschaftlicher und psychischer Knechtschaft entstehen. Während die Welt ihre Einheit sowie die wechselseitige Abhängigkeit der Einzelnen in notwendiger Solidarität so lebhaft verspürt, wird sie dennoch aufs heftigste von einander widerstreitenden Kräften [...] auseinandergerissen“ (GS 4). Wenn *Gaudium et spes* auf die tiefgreifenden und rasanten Veränderungen Bezug nimmt, die sich „über den gesamten Erdkreis ausbreiten“ (GS 4), dann werden damit in der Tat „die ersten Beben der Globalisierung“⁹ beschrieben.

Als ein viertes Merkmal moderner Kultur wird von wichtigen Strömungen neben der Pluralität, der Partizipation und der Globalität die Säkularität aufgefasst. Für den Laizismus wie den Atheismus ist Säkularität, ein Leben und Zusammenleben ohne Gott, die der Moderne angemessene Überzeugung und Lebensform. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat

ein bedeutendes Werk „A Secular Age“ geschrieben, in dem er die Frage stellt: „Warum war es in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?“¹⁰

Taylor beschreibt in seinem Werk einen mehrdimensionalen Prozess der Säkularisierung, der ihm zufolge erstens die Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Raum umfasst (Säkularität 1). Zweitens bezieht sie sich auf den Niedergang des Glaubens und religiöser Praxis (Säkularität 2). Drittens betrifft Säkularisierung die einschneidenden Veränderungen der Bedingungen des Glaubens (Säkularität 3). Diese für Taylor entscheidende Dimension besagt, dass der einst selbstverständliche Glaube in der Gegenwart „eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt“¹¹. Innerhalb des „immanenten Rahmens“, der sich in der westlichen Welt auch durch religiöse Reformen ausgebildet hat, ist es laut Taylor zu einem ausgrenzenden, immanenten Humanismus gekommen. Dieser hat sich gegen das Transzendente abgedichtet und das Gefühl für den „Zauber“ des Kosmos und die Erfahrung der „Fülle“ des Seins verloren. Der moderne Vorstellungsrahmen ist säkular, insofern er ganz und gar innerweltlich konzipiert und gegen alle äußeren Denk- und Einflussmöglichkeiten abgedichtet und abgepuffert ist.

⁹ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann / Bernd J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 581–869, hier: 719; vgl. Edmund Arens, Novum und Skandalon. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und ihre postkonziliare Rezeption, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 162 (2014), 166–181.

¹⁰ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (MA) 2007; zitiert nach: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. Main 2009, 51.

¹¹ Ebd., 14.

Während Charles Taylor ein säkulares Zeitalter konstatiert, spricht Jürgen Habermas seit seiner Frankfurter Friedenspreisrede von 2001 von der „post-säkularen Gesellschaft“. Damit will er deutlich machen, dass die moderne Gesellschaft „sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“¹² einzustellen hat. Der Begriff „post-säkular“ bezieht sich zum einen auf die Tatsache, dass Religion aus der gegenwärtigen Gesellschaft weder verschwunden noch so weit privatisiert ist, dass sie jede öffentliche Bedeutung eingebüßt hat. Zum anderen wird damit ein Bewusstseinswandel angesprochen, der in säkularisierten Gesellschaften im Gange ist. Religion ist als Kraftquelle wie als Konfliktherd medial wieder so präsent, dass „die säkularistische Überzeugung vom absehbaren Verschwinden der Religion“¹³ ins Wanken gerät. Religion gewinnt auch innerhalb der Öffentlichkeit an Bedeutung, insofern Religionsgemeinschaften in die öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozesse säkularer Gesellschaften intervenieren und sich darin mit Beiträgen profilieren. Post-säkulare Gesellschaft bedeutet, dass heute Gläubige, Andersgläubige und Ungläubige nebeneinander existieren und sich miteinander verständigen müssen, wobei Religionsgemeinschaften über kommunikative Ressourcen verfügen, auf die auch eine moderne Gesellschaft und Kultur nicht verzichten darf. Auch für Habermas ist Religion eine Option, die allerdings, je nach

Ausrichtung, gesellschaftlich und kulturell entweder fruchtbar oder aber gefährlich werden kann.

2 Optionen religiöser Orientierung

Glauben ist in der Moderne optional geworden. In der entfalteten Moderne kann und muss Zugehörigkeit selbst gewählt werden. Zur Pluralität der modernen Kultur gehört, dass ich selbst entscheide, woran ich partizipieren und wofür ich mich engagieren will. Der „Zwang zur Häresie“ besteht auch in religiösen Angelegenheiten in der Freiheit und Notwendigkeit der Wahl für oder gegen eine religiöse Existenz, für oder gegen eine bestimmte Form von Glauben. Die religiösen und nichtreligiösen Optionen variieren beträchtlich. Im Folgenden möchte ich vier Optionen und Gestalten religiöser Orientierung skizzieren.¹⁴

Die erste Gestalt nenne ich postmoderne Religiosität. Diese Religiosität bejaht nicht nur Pluralität, sondern sie ist selbst ausgesprochen pluralistisch. Sie kennt weder Organisationsformen noch Zugehörigkeit, ist also entinstitutionalisiert, individualisiert und privatisiert. In ihr treten allenfalls Vordenkerinnen und Anbieter auf, „die sich pluralistisch und marktförmig auf die individualisierte Nachfrage nach Sinnangeboten“¹⁵ einstellen. Pluralistisch ist die postmoderne Religiosität auch im Sinne

¹² Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. Main 2001, 13.

¹³ Ders., Religion in der Öffentlichkeit der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft, in: ders. (Hg.) Nachmetaphysisches Denken II, Berlin 2012, 308–327, hier: 313.

¹⁴ Vgl. Edmund Arens, Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; dazu kritisch: Ansgar Kreutzer, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011.

¹⁵ Hubert Knoblauch, Art. Esoterik / New Age, in: Metzler Lexikon Religion 1 (1999), 293–300, hier: 300.

eines kaum zu überschauenden Angebots religiöser Orientierungen, Lebenshilfen und Heilstechniken. Es kommt zu einem regelrechten „Warenmarkt der Transendenzen“¹⁶, auf dem sich die spirituell Suchenden entsprechend ihren Vorlieben bedienen. Was dabei herauskommt, wird oft als Bricolage oder Patchwork bezeichnet. Damit ist eine Bastelei aus Elementen verschiedener Weltansichten, Traditionen, Praktiken und Techniken gemeint. Postmoderne Religiosität ist zudem schwer zu fassen, da ziemlich unbeständig. Den spirituell Suchenden und Reisenden widerstrebt es, sich ideell und institutionell festzulegen. Sie praktizieren eine vagabundierende Religiosität. Sie probieren Elemente verschiedener Traditionen aus, experimentieren mit unterschiedlichen Formen und machen sich zeitweise bestimmte Praktiken zu eigen. Postmoderne Religiosität befindet sich selbst in ständiger Bewegung sowie in unaufhörlichem Wandel, ist „fluide und fragil“¹⁷. Für manche entspricht diese Religiosität am besten dem digitalen Zeitalter.

Der religiöse Fundamentalismus stellt das genaue Gegenstück zur postmodernen Religiosität dar. Ihn kann man als einen in seinen Mitteln höchst modernen Aufstand gegen die Moderne klassifizieren, in welchem rigorose „Verteidiger Gottes“¹⁸ gegen die Pluralisierung und Relativierung des Heiligen zu Felde ziehen. Der religiöse

Fundamentalismus lässt sich als ein „mobilisierter und radikalisierte Traditionalismus“¹⁹ verstehen. Er will heraus aus der gottvergessenen Gegenwart in die gloriose Vergangenheit. Protestantische Fundamentalisten vertreten zumeist einen Biblizismus. Im Katholizismus finden wir eher einen traditionalistischen Fundamentalismus, der sich der rigorosen Verteidigung bestimmter Traditionen – wie etwa der tridentinischen Messe – verschrieben hat. Katholischer Fundamentalismus kann auch in papalistischer Gestalt auftreten, der auf das Wahrheitsmonopol des päpstlichen Lehramtes fokussiert.²⁰

Der religiöse Fundamentalismus gibt sich dezidiert antipluralistisch und anti-global. Die einzelnen Gruppierungen haben klar definierte Prinzipien, Programme und Praktiken. Sie handeln aufgrund eindeutiger Instruktionen ihrer Anführer, deren Programmen sich die Mitglieder willig unterwerfen. Der religiöse Fundamentalismus setzt auf Uniformität. Geschlossenheit in der Doktrin wie in der Praxis wird angestrebt. Er fixiert sich auf ewige, unabänderliche Wahrheiten und unantastbare Werte. Es geht ihm um die Wiederaufrichtung der wahren Religion, welche wegen ihrer Verluste an die ebenso pluralistische wie permissive Moderne hinfällig geworden sei.

Eine weitere religiöse Option bildet die Gemeinschaftsorientierung. Glauben ist elementar auf Gemeinschaft bezogen. Reli-

¹⁶ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. Main 1991, 180.

¹⁷ Viera Pirker, *fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, Ostfildern 2013.

¹⁸ Bruce B. Lawrence, *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, San Francisco (CA) 1989.

¹⁹ Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, 19.

²⁰ Vgl. Wolfgang Beinert (Hg.), *„Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?*, Regensburg 1991.

gion schafft, erhält und verändert Gemeinschaften. Religionen existieren als Kommunikationsgemeinschaften, in denen eine Vielzahl von gemeinschaftlichen Vollzügen geschieht. Gemeinschaftsbildung, gemeinschaftliche Existenz, *vita communis*, sie waren und sind Optionen gerade auch christlicher Existenz. Bei Gemeinschaften steht das Moment der Partizipation, des Dialogischen, des Austauschs, des gemeinsamen Beratens, Feierns und Lebens im Vordergrund.

Gemeinschaftserlebnisse etwa unterstreichen die Zusammengehörigkeit und stärken den gemeinsamen Glauben. Weltjugendtage, Taizé-Treffen, Papstgottesdienste oder Pilgerfahrten manifestieren die Verbundenheit miteinander und die Partizipation am gemeinschaftlichen Glauben. Gerade Großereignisse können auch ein Bewusstsein der bzw. ein Gefühl für die Globalität und Katholizität der Kirche vermitteln.

Gemeinschaften sind lebensnotwendig. Sie reichen von der Familie, ohne die es uns gar nicht gäbe, über lokale Vergemeinschaftungen in Gemeinden und Gruppen bis hin zur Partizipation an „imagined communities“²¹ und heute auch zunehmend „virtual communities“. Bei religiösen und anderen Gemeinschaften stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Innen- und Außenorientierung. Stark auf sich selbst konzentrierte Gemeinschaften können exklusiv werden und exklusorisch wirken.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das biblische Gemeinschaftsdenken in die

Ekklesiologie zurückgeholt und die Kirche wesentlich als Volk Gottes und als *Communio* verstanden. Die *Communio*-Theologie betont den in der trinitarischen *Communio* verankerten Innenbezug, während die Volk Gottes-Theologie in jesuanischer Perspektive den Bezug zu den Anderen herausstellt. Wer sich im Sinne des „kirchlichen Kommunitarismus“²² ausrichtet, versteht die Glaubensgemeinschaft als aus anderen Gemeinschaften herausgehobene Gemeinschaft *sui generis* und als in Verbindlichkeit und Verantwortung füreinander gelebte Gegenkultur zur herrschenden liberalen Kultur der Moderne. Politisch-theologisch und befreiungstheologisch Inspirierte hingegen sehen die Glaubensgemeinschaft als „Kirche für andere“ und stellen die Option für die Anderen in den Vordergrund.

Die vierte Option religiöser Orientierung ist ebenfalls auf Gemeinschaft bezogen. Auch sie manifestiert sich in Bewegungen und Gruppen, die allerdings primär nach außen hin auf die Anderen ausgerichtet sind. Diese Gläubigen und Gruppen engagieren sich für die Einbeziehung der Anderen. Sie haben insbesondere die Inklusion der bisher ausgeschlossenen Anderen zum Ziel. Sie treten ein für eine größere bzw. umfassende Partizipation der Exkludierten. Dieser Einsatz geschieht in Aktions- und Solidaritätsgruppen, welche sich für die Anerkennung der Anderen stark machen. Das impliziert nicht nur interkulturellen wie interreligiösen Dialog, die Interaktion sowie die Kooperation mit

²¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983; dazu: Daria Pezzoli-Olgiati, *Imaginierte Gemeinschaften. Religiöse Minderheiten und Integration im zeitgenössischen Autorenfilm*, in: Edmund Arens / Martin Baumann / Antonius Liedhegener / Wolfgang Müller / Markus Ries (Hg.), *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*, Zürich–Baden–Baden 2014, 155–178.

²² Edmund Arens, *Kirchlicher Kommunitarismus*, in: *Theologische Revue* 94 (1998), 487–500.

Andersgläubigen bedeutet, sondern beinhaltet vor allem den Einsatz für die „Nichtmenschen“²³, denen die Partizipation an den menschlichen, materiellen und geistigen Früchten der Erde vorenthalten bleibt.

Für Christinnen und Christen, die auf Solidarität mit den Anderen und Ausgeschlossenen ausgerichtet sind, bildet die Nachfolge des armen und randständigen Jesus von Nazareth, Jesu Solidarität mit den Marginalisierten und Exkludierten die Grundlage ihres Eintretens für globale Gerechtigkeit, ihrer Solidarität mit den Opfern und ihres Einsatzes für eine andere, gerechte Welt. Für sie steht eine nicht exkludierende, sondern inkludierende, transformatorische „Identität in Solidarität“²⁴ im Fokus.

So ausgerichtete Bewegungen bewegen sich im Horizont der Globalität der Weltkirche und der einen, de facto aber in Reiche und Arme, Globalisierungsgewinner und Globalisierungsverlierer gespaltenen Welt. Für solche Gruppierungen lautet eine Antwort auf die Globalisierung „neue Katholizität“²⁵.

Die vierte Option des „Aus-sich-Herausgehens“, der Anerkennung der Anderen, der Zuwendung zu ihnen und der Solidarität mit ihnen ist mit dem neuen Pontifikat auch lehramtlich von Bedeu-

tung. Sie kommt nicht nur in den signifikanten Gesten von Papst Franziskus zum Ausdruck; sie wird klar und deutlich etwa in seiner apostolischen Exhortation *Evangelii gaudium* oder in seiner Ansprache vor den Teilnehmern am Welttreffen der Sozialen Bewegungen in Rom am 28. Oktober 2014.²⁶

3 Weisen der Glaubenskommunikation

Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen epochalen Wandel nicht nur im Verhältnis von Kirche und Welt mit sich gebracht. In Bezug auf die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ist davon die Rede, diese bedeute einen epochalen Einschnitt, nämlich einen Wechsel von einem „instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis“ zu einem „kommunikationstheoretischen“ Offenbarungsbegriff.²⁷ Allerdings ist diese Terminologie problematisch, da auch die Instruktion eine Form von Kommunikation darstellt. Es handelt sich bei Ersterer freilich um keine partizipatorische, reziproke, dialogische Kommunikation, sondern um eine einseitige, doktrinarische Vermittlung von Wissen. Instruktion beinhaltet eine Einbahnkommunikation von Wissenden

²³ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979.

²⁴ Helmut Peukert, *Bildung in gesellschaftlicher Transformation*, hg. von Ottmar John und Norbert Mette, Paderborn–München–Zürich–Wien 2015, 83–99; vgl. Michael Krüggeler / Stephanie Klein / Karl Gabriel (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005.

²⁵ Robert J. Schreier, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*, Maryknoll (NY) 1997; vgl. ders., *Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität*, in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004), 139–159.

²⁶ Vgl. Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Città del Vaticano 2013; zudem: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html.

²⁷ Max Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 2, Tübingen–Basel 2000, 41–61, hier: 45.47 f.

an die Unwissenden, in der die Gebildeten den Ungebildeten mitteilen, was der Fall ist, und ihnen vorschreiben, was sie zu tun und zu lassen haben. Instruktion impliziert eine top-down-Kommunikation, vollzieht sich hierarchisch in Ausübung von Macht. Instruktionen sind Machtworte. Wenn *Dei Verbum* von der Selbstoffenbarung Gottes spricht, in welcher „der unsichtbare Gott [...] aus dem Übermaß seiner Liebe die Menschen wie Freunde“ anrede und mit ihnen verkehre, „um sie in die Gemeinschaft mit sich einzuladen und in sie aufzunehmen“ (DV 2), dann ist damit in der Tat ein Paradigmenwechsel hin zu einem partizipatorisch-kommunikativen Verständnis von Offenbarung vollzogen.

Auf der wissenschaftlich-theologischen Ebene hat Helmut Peukert im Gespräch und in Auseinandersetzung mit der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie als theologische Handlungstheorie formuliert. Er hat dabei den Glauben als eine kommunikative Praxis definiert: „Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren sucht.“²⁸ Wenn Verständigungsorientierung das entscheidende Merkmal kommunikativer Praxis darstellt, dann kann religiöse Praxis als kommunikativ aufgefasst werden, wenn sie eine Wirklichkeit anzielt, in der Menschen nicht strategisch und das heißt machtförmig miteinander umgehen, sondern sich gegenseitig anerkennen, sich

miteinander verbunden und solidarisch aufeinander bezogen erfahren. In der kommunikativ-religiösen Praxis kommen jeweils bestimmte Inhalte und kommt eine Wirklichkeit zur Sprache, die für menschliches Leben und Zusammenleben unaufgebbare Dimensionen erschließen.

Ich habe versucht, sieben Gestalten kommunikativer Glaubenspraxis bzw. der Glaubenskommunikation zu differenzieren und aufeinander zu beziehen. Meines Erachtens ist das Erzählen eine grundlegende kommunikativ-religiöse Praxis. Religiöser Glaube muss erzählt werden. Wer Glaubensgeschichten erzählt, auf gegenwärtige Handlungssituationen bezieht und in sie hinein erweitert und auslegt, macht ein Angebot zum Verständnis aktueller Situationen. Kommunikativ-religiöse Praxis besteht in solchen Angeboten und Einladungen. Das Erzählen bestimmter Geschichten ist eine kommunikativ-religiöse Praxis, weil Religion in diesen Geschichten lebt und weitergegeben wird, weil ihre zentralen Inhalte und Intentionen darin erinnert und vergegenwärtigt werden.

Erzählungen beziehen sich häufig auf wichtige Geschehnisse der Vergangenheit, auf Personen und Ereignisse, die erinnert werden müssen. Erinnern ist eine zweite Grundgestalt kommunikativer Glaubenspraxis. Zu dem, was nicht vergessen werden darf, gehört die Erinnerung an erfahrene Unterdrückung, an erlangte Identität und an begangenes Unrecht, die Begegnung mit und Erfahrung von Schuld und Befreiung, Knechtschaft und Heil. Die *memoria passionis*²⁹, das Gedächtnis des

²⁸ Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. Main ³2009, 311.

²⁹ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006; vgl. Edmund Arens, *Teologia Politica*, in: *Dizionario*

Leidens Jesu Christi und das Gedächtnis der Leidensgeschichte aller Opfer der Geschichte stehen nicht nur im Zentrum der Eucharistie, sondern gehören zum christlichen Leben.

Eine dritte Gestalt kommunikativ-religiöser Praxis bildet das Feiern. Gottesdienst muss gefeiert werden. Im Gottesdienst wird die Gegenwart Gottes rituell begangen und liturgisch gefeiert. Gottesdienst-Feiern ist nicht nur expressiv, nämlich Ausdruck menschlicher Betroffenheit von Gott oder Expression von Gemeinschaftserfahrungen der Teilnehmenden. Gottesdienstliches Handeln ist in bestimmter Weise effektiv. Indem es Gottes Handeln vergegenwärtigt, erzählt und feiert, ist es eine wesentliche Form kommunikativ-religiöser Praxis.

Eine vierte Grundform kommunikativ-religiöser Praxis ist das Verkündigen. Verkündigen hebt darauf ab, die Glaubensbotschaft den Adressaten nahezubringen, sie in die Situation ihrer Hörer hineinzubringen und darin fruchtbar werden zu lassen. Im Verkündigen steckt ein missionarisches Element. Verkündigen zielt darauf, Menschen von einem Glauben zu überzeugen bzw. sie in einer bereits gewonnenen Glaubensüberzeugung zu bestärken. Neben dem missionarischen gibt es das prophetische Moment des Verkündigens. Prophetisches Verkündigen geschieht, wo Menschen im Namen Gottes Einspruch gegen die herrschenden Verhältnisse erheben, wo sie in Gottes „Rechtsstreit“ mit der

Welt eingreifen und für ihn Partei ergreifen. Der prophetische Verkündiger stellt die herrschenden Verhältnisse vor Gottes Gericht, tritt als dessen Ankläger gegen das Unrecht auf und verkündet zusammen mit Gottes Einspruch seine Verheißung einer neuen, gerechten und menschenfreundlichen Ordnung.

Eine fünfte Gestalt kommunikativer Glaubenspraxis besteht im Bezeugen. Bezeugen stellt eine „elementare Handlung des Glaubens“³⁰ dar, welche einen Selbstbezug mit einem Sachbezug verbindet. Im Bezeugen wird eine gemachte Erfahrung bzw. gewonnene Einsicht anderen aus der Betroffenen- und Beteiligtenperspektive unter Einsatz der eigenen Person mitgeteilt. Im Bezeugen artikulieren sich Widerfahrnisse und Erfahrungen, in denen sich gläubig Gewordenen grundlegende und lebensbestimmende Dimensionen der letzten Wirklichkeit erschlossen haben. Ein Zeuge ist „Überlieferungsträger personaler Offenbarung“³¹. Er ruft etwas in Erinnerung und macht transparent, was er gesehen und eingesehen hat, was ihm evident geworden ist. Er teilt es anderen mit, auf dass es ihnen ebenso zugänglich und einsehbar werde. Christliches Bezeugen ist darauf gerichtet, Jesu Person und Praxis, Gottes Handeln in und an ihm zu erinnern und durch die eigene Person hindurch zu vergegenwärtigen. Wo Zeugen im Namen Gottes und Jesu gegen Unrecht Einspruch erheben, geben sie prophetisch Zeugnis von Gottes Willen und Jesu Praxis. Wo sie

del sapere storico-religioso del Novecento II, a cura di Alberto Melloni, Bologna 2010, 1671–1681.

³⁰ Edmund Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989; dazu kritisch: Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008; vgl. auch: *Le témoignage, aux soins de Enrico Castelli*, Paris 1972.

³¹ Ansgar Wolff, *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne*, Frankfurt a. Main 1996.

am eigenen Leib Verfolgung, Gefängnis und den gewaltsamen Tod erleiden, bezeugen sie im Blutzeugnis des Martyriums pathisch Jesu Person und Passion, weisen mit dem eigenen Leiden auf seine Leidensgeschichte hin.

Im Unterschied zum Bezeugen, das auch nonverbal vollzogen werden kann, ist die sechste Gestalt kommunikativer Glaubenspraxis, das Bekennen, notwendig sprachlich. Bekannt wird mit dem Mund. Im Glaubensbekenntnis kommt eine gemeinsame Überzeugung zur Sprache, die im Akt des Bekenkens verbalisiert und verbindlich zum Ausdruck gebracht wird. Im gemeinsamen Bekenntnis konstituiert sich eine Glaubensgemeinschaft als Bekenntnisgemeinschaft. Die im „Bekenntnis, dass ...“ angesprochenen Inhalte des Glaubens werden in der Praxis des Bekenkens *coram Deo* und *coram publico* als verbindlich, das heißt, als persönlich wie kollektiv selbstverpflichtend ausgesprochen.

Eine siebte Gestalt kommunikativ-religiöser Praxis bildet das Teilen oder die *diakonia*. Eine solche Praxis der Nächstenliebe, des Mitleidens, des Erbarmens, der Solidarität gehört zum ethischen, kommunikativen Kern der Religionen. Die Praxis des Teilens schafft, stärkt und transformiert in ganz besonderer Weise Gemeinschaft. Alle Religionen haben ihre Vorstellungen darüber, dass und wie die Güter der Erde, die materiellen wie die spirituellen, die sozialen wie die gemeinschaftlichen Güter zu teilen sind. „Teilen“ ist hier nicht im Sinne eines gelegentlichen Tuns gemeint, sondern als eine bestimmte Form des Miteinander-Lebens und -Umgehens insgesamt. Es ist Ausdruck eines tiefreichenden Bewusstseins von Solidarität. Von

anderen (Vor-)Formen solidarischen Handelns, wie etwa dem ‚Helfen‘, unterscheidet es sich dadurch, dass ‚Helfen‘ voraussetzt, dass der eine über etwas verfügt, was dem anderen fehlt und mit dem er ihm darum etwas zugute kommen lassen kann, während ‚Teilen‘ heißt, in der Begegnung mit dem bedürftigen Anderen auch eigene Bedürftigkeiten und die Verstricktheit in das Schicksal des Anderen zu erkennen und so sich allererst als in einem reziproken Verhältnis zueinander stehend zu erfahren, was dann in einem jeweiligen Anteilgeben an dem eigenen (nicht nur materiellen) Vermögen zu einer wirklichen gemeinsamen Gestaltung der Lebenspraxis befähigt. Teilen ist – so verstanden – die wohl radikalste Form kommunikativer Praxis, insofern die Beteiligten aneinander Anteil nehmen und geben.“³²

4 Für eine zeitgemäße und glaubwürdige Glaubenskommunikation

Eine zeitgemäße Glaubenskommunikation macht sich den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten Weg von der hierarchisch-einbahnigen Instruktion zur auf dialogisch-wechselseitigen Austausch ausgerichteten Interaktion zu eigen.

Zeitgemäße Glaubenskommunikation erkennt in den Merkmalen moderner Kultur zugleich „Zeichen der Zeit“, welche dazu herausfordern, Pluralität und Partizipation zu kultivieren, die Potenziale und Pathologien der Globalität aufzuzeigen und eine neue Katholizität zu leben. Es gilt zudem, in einer postsäkularen Gesellschaft die Gottesfrage wachzuhalten und Mög-

³² Norbert Mette, (Religions-)Pädagogisches Handeln, in: Edmund Arens (Hg.), Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994, 164–184, hier: 182.

lichkeiten des Aus-Sich-Herausgehens hin auf die Anderen offen zu halten.

Glaubwürdige Glaubenskommunikation begegnet dem fundamentalistischen Rückzug in die Sekurität wie der privatisierten postmodernen Religiosität mit einem möglichst einladenden und überzeugenden Zeugnis dialogischer Existenz in Gemeinschaft sowie vorgelebter Solidarität mit den Anderen.

Glaubwürdige Glaubenskommunikation erfordert heute, die Potenziale des digitalen Zeitalters zu erkennen und zugleich kommunikativ und kritisch zu nutzen, um die Möglichkeiten und Grenzen des Erzählens und Erinnerns, des Feierns und Verkündigens, des Bezeugens und Bekennens und des Teilens in den Social Media oder generell im Cyberspace zu eruieren und auszuprobieren.

Eine glaubwürdige Glaubenskommunikation verlangt religiöse Bildung und Glaubenserziehung und ist auf Identität in Intersubjektivität und Solidarität angelegt. Wenn Bildung mit Zum-Bild-Werden, nämlich Zum-Ebenbild-Gottes-Wer-

den zusammenhängt, dann geht es heute um nicht mehr und nicht weniger als um Menschwerdung in der Medienwelt.

Der Autor: Geb. 1953, Studium der katholischen Theologie in Münster bei Johann Baptist Metz und Helmut Peukert von 1972–1978, Studium der Philosophie in Frankfurt a.M. bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas von 1978–1981; 1982 Promotion; 1989 Habilitation; 1991–1996 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1992 Gastprofessur am Union Theological Seminary New York; seit 1996 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern; 2006–2010 Leitung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums; Publikationen: *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010; (Hg.), *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie* (QD 246), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.

Bert Roebben

Wie viel und welche Theologie im Religionsunterricht?

Über die Intimität der Theologie in der Öffentlichkeit der Schule

Ausgangspunkt des hier gebotenen Aufsatzes ist die aktuelle Situation der Schule in Westeuropa. Diese hat sich in den letzten Jahren zu einer stark organisierten Institution, geprägt von einem hohen Maß an Professionalität und Verantwortung, entwickelt. Von jeder Schule (privat oder staatlich) wird erwartet, dass sie verantwortlich zum Gemeinwohl beiträgt. Sie soll dafür sorgen, dass Kinder und junge Menschen durch ihre erworbenen Kenntnisse und Kompetenzen in der Lage sind, an der Wissensgesellschaft der Zukunft teilzunehmen. Nur dann, so wird argumentiert, kann sich Wissen ansammeln und Wohlstand wachsen. Und nur dann können Kinder und Jugendliche später selbst die Güter dieses Wissens und Wohlstands genießen. Diese gravierende Instrumentalisierung von jungen Menschen und ihren Begabungen in der Schule und der heutigen Gesellschaft werde ich in diesem Aufsatz kritisch betrachten und hinterfragen. Angesichts der menschlichen Würde jeder Person – einschließlich jedes Kindes, Jugendlichen und jungen Erwachsenen – sollte das Ziel von Bildung nicht die Sozialisation in eine Konsumgesellschaft, sondern die Humanisierung im Sinne von „*growing in shared humanity*“¹ sein.

Der Religionsunterricht kann solch eine kritisch-produktive Rolle innerhalb der Schule erfüllen und auf den ständigen Bedarf einer Erweiterung des Bildungsspielraums – von Sozialisation zu Humanisierung – aufmerksam machen. Dazu ist dringend ein neues Verständnis von Theologie im Religionsunterricht notwendig. Zunächst soll dazu das Konzept von Bildung in der Schule und im Religionsunterricht neu qualifiziert werden. Danach wird die Rolle der Theologie im Religionsunterricht neu konzeptualisiert. Schlussendlich stelle ich aufgrund dieser Weiterentwicklung ein kenotisch-theologisches Konzept der religiösen Bildung vor, das erneut der Gesamttheologie ‚zu denken gibt‘.

1 Die Neuqualifizierung von Bildung in der Schule

Das Konzept von ‚Bildung‘ lässt sich am tiefsten mit dem Konzept von Verantwortung verknüpfen, insbesondere die Fähigkeit, sich als ein ‚Antwortwesen‘ authentisch mit den universellen Fragen, welche die Menschheit betreffen, auseinanderzusetzen.² Diese Verantwortung ist stets kontextuell verortet und entwickelt sich

¹ Bert Roebben, *Seeking Sense in the City. European Perspectives on Religious Education*, Berlin 2013, 201–204.

² Norbert Mette, *Theologie im Gespräch mit der Pädagogik. Ein Lagebericht*, in: Lothar Kuld / Rainer Bolle / Thorsten Knauth (Hg.), *Pädagogik ohne Religion? Beiträge zur Bestimmung und*

allmählich an einem spezifischen Ort der Welt und innerhalb der jeweiligen Lebensspanne eines Menschen. Wie in der Einführung bereits erwähnt wurde, steht dieses personalistische Konzept von Bildung (als Verantwortungsentfaltung) in der heutigen Gesellschaft stark unter Druck. Menschen haben das Recht, als selbst-verantwortliche Wesen aufzuwachsen, zu leben und als Menschen zu sterben. Diese ‚Teleologie‘ des verantwortlichen Menschseins darf in Gesellschaft und Schule nicht falsch ausgelegt werden. Man darf nicht vergessen, dass es immer einen Menschen gibt, der hinter einem Schüler, einem Arbeiter, einem Senior steht. Eine gute Bildung sollte zur Integrität des Menschen beitragen, nicht zur Instrumentalisierung, sollte ihn/sie dazu befähigen, Erzähler seiner/ihrer eigenen Lebensgeschichte – zusammenhängend und erfüllt – zu werden. Dieses Bildungsideal muss immer wieder neu ausgelegt und ausgelebt werden.

Kein Mensch ist vollkommen, jeder ist verletzlich. Zudem sind Menschen nicht ersetzbar. Jeder ist einzigartig und unterscheidet sich von anderen. Diese zwei Eigenschaften, Verletzlichkeit und Einzigartigkeit, finden ihren Höhepunkt in der Grunderfahrung der radikalen Alterität des Anderen. Menschen sind sich grundsätzlich fremd, doch gerade durch Bildung

und Kommunikation werden sie einander nähergebracht. Es gibt keinen anderen Weg als durch Bildung und Kommunikation Mensch zu werden. So behaupte ich, dass in einer globalisierten Welt, die vehement mit einer wirtschaftlichen, besonders aber einer spirituellen Krise kämpft, das Konzept von „*learning in the presence of the other*“, Leben und Lernen in der Gegenwart des Anderen,³ dringend neu überdacht werden muss. Solidarität ist nicht nur ein moralisches Bildungsziel; es ist eine unentbehrliche Charaktereigenschaft des menschlichen Gedeihens, der Menschheit und demzufolge des menschlichen Überlebens.⁴

In der europäischen Bildungspolitik ist dieses Bewusstsein zwar vorhanden, jedoch hinter anderen Vorordnungen verschwunden. Beispielsweise werden in der PISA-Studie die sogenannten Kompetenzen der ‚zweiten‘ Klasse (wie verantwortungs- und bedeutungsvoll handeln) zwar als Voraussetzung für den Erwerb der Kompetenzen der ‚ersten‘ Klasse (wie lesen, schreiben, rechnen und naturwissenschaftlich wahrnehmen) für eine stabile Persönlichkeit genannt, aber sie werden in den Schulen nicht erhoben.⁵ Sie erscheinen nicht in der Statistik. Jeder weiß jedoch, dass eine stabile Persönlichkeit eine notwendige Voraussetzung für ein gutes Le-

Abgrenzung der Domänen von Pädagogik, Ethik und Religion, Münster 2005, 81–105; Friedrich Schweitzer, Pädagogik und Religion. Eine Einführung, Stuttgart 2003.

³ Bert Roebben, Leben und Lernen in der Gegenwart des Anderen. Autonomie und Angewiesensein in religionspädagogischer Perspektive, in: Agnes Wuckelt / Annebelle Pithan / Christoph Beuers (Hg.), „Und schuf dem Menschen ein Gegenüber ...“ – Im Spannungsfeld zwischen Autonomie und Angewiesenheit (Forum für Heil- und Religionspädagogik 6), Münster 2011 (siehe auch: http://www.comenius.de/biblioinfothek/open_access_pdfs/Und_schuf_dem_Menschen_ein_Gegenueber.pdf [Abruf: 5.7.2015]; ders., Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne (Forum Theologie und Pädagogik 19), Münster 2012, 151–152.

⁴ Bert Roebben, Das Abenteuer „Mensch-werden“, in: Katechetische Blätter 137 (2012), 241–247.

⁵ Rupert Grill, Kompetenz-ethische Anmerkungen zu einem (bildungspolitischen) Modewort, in: ET-Studies 2 (2011), 225–243, hier: 230–231.

ben ist, aber zugleich und paradoxerweise als Ziel guten Lebens⁶ und gelungener Bildung⁷ betrachtet werden muss. Menschwerdung ist also ein lebenslanger Lernprozess.

Der Lehrer, der Kinder und Jugendlichen in ihrer Suche nach einem guten Leben vorsichtig und verantwortungsvoll begleitet und der sie mit anderen Menschen in der Klasse als sinnstiftendem Lernkreis zusammenbringt, muss sie dabei unterstützen und mit Modellen existenzieller Orientierung konfrontieren. Dies ist der Hauptgrund, warum ich meine, dass wir unsere Schulklassen als „*spiritual learning communities*“⁸, in denen die Lebensgeschichten der Kinder und Jugendlichen durch Erzählen, Austausch und Inspiration zugänglich werden, in denen sie das Geheimnis ihrer Biografien erkunden und zu artikulieren lernen, ausrichten müssen. Damit wird beschrieben, was ich – oft missverstanden – unter einem mystagogisch-kommunikativen oder ‚narthikalen‘ Ansatz religiöser Bildung verstehe.⁹ Dies bedeutet nicht, zu einem vormodernen Konzept von katechetischer Anleitung als Grundlage für eine allgemeine Bildung zurückzukehren. Es bedeutet, junge Menschen in den metaphorischen Vorhof oder ‚Narthex‘ eines

religiös oder weltanschaulich bedeutsamen Raumes einzuführen und ihnen dabei religiöse Erfahrungen und Sprache zur Verfügung zu stellen. Die Gretchenfrage sollte also sein, in welchem hermeneutischen Raum wir unsere zukünftigen Generationen überhaupt begrüßen wollen. Gibt es dazu Hinweise? Meiner Meinung nach hat ein junger Mensch ein Recht auf „*soul food*“. Wenn er hungrig ist, sollte der Lehrer nicht erklären, wie der Verdauungstrakt funktioniert, sondern Seelennahrung auf dem Tisch zur Verfügung stellen!¹⁰

2 Neukonzeption der Theologie im Religionsunterricht

Über die Verantwortung, die Ziele und Prozesse des Religionsunterrichts ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder diskutiert worden. Der Forschungsbestand (empirisch und hermeneutisch, philosophisch und theologisch, psychologisch, soziologisch und pädagogisch) in der deutsch- und englischsprachigen religiösen Bildung ist enorm. Dies soll hier nicht wiederholt werden.¹¹ In Übereinstimmung mit meiner These, dass menschliche Entwicklung in der Solidarität mit anderen

⁶ Vgl. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (IL) 1981.

⁷ Vgl. Richard S. Peters, *Ethics and Education*, London 1966.

⁸ Bert Roebben, „Einander in der Fremdheit begleiten“. Möglichkeiten und Grenzen einer Spiritual Learning Community, in: Thomas Krobath / Andrea Lehner-Hartmann / Regina Polak (Hg.), *Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Diskursschrift für Martin Jäggle, Wien 2013, 149–164.

⁹ Bert Roebben, *Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne* (Forum Theologie und Pädagogik 19), Münster 2012, 90–94.

¹⁰ Albert Biesinger, *Den religiösen Hunger stillen – in der Schule? Zwist um den konfessionellen Religionsunterricht und um Religionskunde. Ein Streitgespräch zwischen Albert Biesinger und Jürgen Lott*, in: *Publik-Forum* 7 (1998), 26–29.

¹¹ Für den deutschsprachigen Raum vgl. Claudia Gärtner, *Religionsunterricht – ein Auslaufmodell? Begründungen und Grundlagen religiöser Bildung in der Schule*, Paderborn 2015. Für den englischsprachigen Raum vgl. Robert Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality. Issues in Diversity and Pedagogy*, London–New York 2004.

Menschen gedacht und gelebt werden sollte (in Hinblick auf die zukünftige Welt!), meine ich, dass wir neu lernen müssen, unsere inneren Überzeugungen ‚*in the presence of the other*‘ zu artikulieren. Diese grundsätzliche Ausrichtung scheint mir das große Projekt für die nächste Ära in der religiösen Bildung zu sein. In manchen europäischen Ländern ist das Ziel des Religionsunterrichts, etwas *von* anderen Religionen und Weltanschauungen zu lernen. In anderen Ländern steht das Lernen *über* Religionen und Weltanschauungen eher zur Debatte. In den meisten Fällen jedoch sind sich Lehrer und Wissenschaftler der Dialektik dieser beiden Ansätze bewusst, dem Spannungsfeld zwischen „*adolescent life-world curriculum*“ und „*religious life-world curriculum*“.¹² Das Schlüsselmoment bei alledem ist die Verbindung von Werten und Normen mit den Weltanschauungen,¹³ mit existenziellen Entscheidungen und Orientierung im Leben. Wie uns der empirische Befund zeigt (es sollen hier drei Beispiele aus Westeuropa genannt werden¹⁴), fragen junge Menschen nach einem Ort in der Schule, an dem diese existenzielle Kompetenz gelernt werden kann und bereitgestellt wird.

Aber braucht Schule für diese Art von ‚weltanschaulicher Bildung‘ die Theologie? In manchen europäischen Ländern (wie

Albanien und Frankreich) sind Theologie und religiöse Bildung in der Schule nicht vertreten. In anderen Ländern (wie Slowenien) wird der Religionsunterricht auf einen rein katechetischen Ansatz reduziert, was darauf schließen lässt, dass der Katechismus gelehrt wird. In vielen anderen Ländern steht der Religionsunterricht unter Druck und wird durch andere Fächer wie Ethik, demokratiepolitische Bildung, Menschenrechtsbildung etc. ersetzt. In diesen Fällen werden Weltanschauungen und Religionen, wenn sie denn für das Thema relevant sind, lediglich aus der Perspektive der „Religionswissenschaften“ in Betracht gezogen. Theologie wird in diesem Fall als sektiererisch gesehen und manchmal als Indoktrination verstanden.

Sogar in Ländern wie Deutschland, die einen traditionellen, aber aufgeschlossenen konfessionellen Ansatz zu religiöser Bildung haben, wird die Frage gestellt, ob Theologie immer noch eine Bezugswissenschaft zu religiöser Bildung sein kann und ob sie immer noch dazu in der Lage ist, die sich verändernden Religionen und Weltanschauungen der Gesellschaft pädagogisch anzusprechen.¹⁵ In den Vereinigten Staaten, wo Kirche und Staat verfassungsmäßig voneinander getrennt sind, sollte religiöse Bildung nicht als eigenständiges Fach, geschweige denn als ein auf Theo-

¹² Vgl. Dennis Bates, John Hull: A Critical Appreciation, in: Dennis Bates / Gloria Durka / Friedrich Schweitzer (Hg.), *Education, Religion and Society. Essays in Honour of John M. Hull*, London–New York 2006, 6–31, hier 20–22.

¹³ Jacomijn C. van der Kooij u. a., „Worldview“: The Meaning of the Concept and the Impact on Religious Education, in: *Religious Education* 108 (2013), 210–228.

¹⁴ Brian E. Gates, Religion as Cuckoo or Crucible: Beliefs and Believing as Vital for Citizenship and Citizenship Education, in: *Journal of Moral Education* 35 (2006), 571–594; Siebren Miedema, Coming out Religiously! Religion and Worldview as Integral Part of the Social and Public Domain, in: *Religious Education* 108 (2013), 236–240; Ulrich Riegel / Hans-Georg Ziebertz, Religious Education and Values, in: *Journal of Empirical Theology* 20 (2007), 52–76.

¹⁵ Norbert Mette, Theologie als Bezugswissenschaft für den schulischen Religionsunterricht – angefragt, in: Norbert Mette / Matthias Sellmann (Hg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie*, Freiburg u. a. 2012, 338–361, hier: 338.

logie basierendes Unterrichtsfach gelehrt werden, sondern lediglich als kulturelles Phänomen in Geschichte sowie Kultur- und Sozialwissenschaften erwähnt werden, um „*religious illiteracy*“ zu überwinden.¹⁶ Wenn auch religiöse Bildung in den USA an katholischen Privatschulen als eigenständiges Fach unterrichtet wird, sollte es aus Angst, dass es sektiererisch und als katechetisch interpretiert werden könnte, kein theologisches Fundament haben.¹⁷ Theologie scheint gefährlich zu sein, sobald sie das Schulgebäude betritt!

Meiner Meinung nach benötigen wir dringend einen neuen Ansatz. Anstatt eine akademische und/oder offizielle Kirchen-theologie an den Religionsunterricht anzupassen, brauchen wir neue und spannende theologische Wege, um mit den (religiösen und nicht-religiösen) Weltanschauungen der Kinder und jungen Erwachsenen im Religionsunterricht umzugehen. Es läuft alles auf eine radikal andere Denkweise hinaus. Unsere Schüler *nutzen und produzieren* Theologie bereits aus eigener Kraft. Sie kreieren ihre eigenen Theologien – Visionen, wie existenzielle Fragen und Antworten der Menschen mit der Universalität der Welt und des Kosmos in Zusammenhang stehen, sowie Visionen zur Verantwortung für das Wohlergehen anderer Mensch und für einen selbst, Visionen zur Menschenwürde und zum Geheimnis der Person zwi-

schen Leben und Tod.¹⁸ Man wird eingestehen, dass diese Visionen oft nicht reflektiert und unausgesprochen sind; sie sind weder mit Sprache noch mit traditionellen Elementen religiöser Sozialisation und Tatkraft gefüllt. Sie bleiben oft blind und können somit nicht ihr volles menschliches Potenzial zum Vorschein bringen. Der Religionsunterricht kann hierzu eine Sprache anbieten, um einen sicheren Ort zu schaffen, an dem man sich selbst als verletzlicher Pilger im Leben versteht. Daher kann er als „*the process of exploring spiritual experience through the conceptual frameworks provided by religious texts*“ betrachtet werden, so die jüdische Religionspädagogin Deborah Court.¹⁹ Dieser Prozess ermöglicht sogar neue religiöse Sprache und auf eine reflektierte Art und Weise desgleichen neue theologische Maßstäbe. Dennoch ist es wichtig, dass Lehrer ihren Schülern zuhören, *mit* ihnen theologisieren und sich *mit* ihnen zusammen auf die „*expressive aims*“²⁰ ihrer einzelnen Visionen konzentrieren. Genau hier liegt die Herausforderung, die ‚Intimität‘ des Theologischen in der Öffentlichkeit des Religionsunterrichts in der Schule wiederzubeleben.

Das Forschungsprojekt ROTH (Religionsunterricht als Ort der Theologie; ein gemeinsames Vorhaben der katholischen Theologen der Universitäten Bochum, Dortmund und Duisburg-Essen) basiert

¹⁶ Diane L. Moore, *Overcoming Religious Illiteracy. A Cultural Studies Approach to the Study of Religion in Secondary Education*, New York 2007.

¹⁷ Kieran Scott, *To Teach Religion or Not to Teach Religion: Is That the Dilemma?*, in: Bert Roebben / Michael Warren (Hg.), *Religious Education as Practical Theology*, Leuven–Paris–Sterling (VA) 2001, 145–173.

¹⁸ Matthias Sellmann, „Ohne pics glaub ich nix“. Die Jüngeren als Produzenten religiöser Bedeutungen, in: Norbert Mette / Matthias Sellmann (Hg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie* (s. Anm. 15), 65–91.

¹⁹ Deborah Court, *Religious Experience as an Aim of Religious Education*, in: *British Journal of Religious Education* 35 (2013), 251–263, hier: 254.

²⁰ Ebd., 257.

auf dieser Annahme. Es spricht sich dafür aus, dass die Intimität der Theologie innerhalb der Schule ihren rechtmäßigen Platz hat. In der Schule werden vier verschiedene Bildungsdenkweisen gelehrt und praktiziert: die kognitive Denkweise (z. B. Naturwissenschaften und Mathematik), die ästhetisch-expressive Denkweise (z. B. Kunst und Sprachen), die bewertend-normative Denkweise (z. B. Sozialwissenschaft) und die religiös-konstitutive Denkweise (z. B. Religion).²¹ Im Religionsunterricht wird letztere Denkweise *sui generis* unterrichtet, wenn existenzielle Fragen und „ultimate reality“ (vgl. Paul Tillich) formuliert und diskutiert werden. Die Sprache der Theologie ist das spezifische Werkzeug für diese Denkweise. Sie bietet für die permanente Reflexion über Leben und Tod, Gut und Böse, Vergangenheit und Zukunft usw. biblische, systematische, historische und praktische Argumente und macht den Benutzer dieser Sprache auf die Verletzlichkeit seiner Logik, wenn er dem Leben gegenübersteht, hermeneutisch aufmerksam.²² Die Sprache der Theologie („*fides quaerens intellectum*“) ist eine eher sanfte Sprache, wird im Religionsunterricht in der letzten Zeit jedoch sehr oft durch eine andere harte Sprache ersetzt; insbesondere durch empirische, ästhetische, semantische und didaktische Verknüpfungen des Religionsunterrichts. Es wurden zu viele Daten und Taten, zu viele Worte und Methoden im Religionsunterricht übernommen, so

dass die ursprünglichen Fragen der jungen Menschen nicht zum Vorschein kommen konnten und vernachlässigt wurden.²³ Fragen nach dem Wie und Was stellen Fragen nach dem Warum in den Schatten. Aus diesem Grund schlägt der Religionspädagoge Rudolf Englert²⁴ die Rückkehr zu einem soliden theologischen Sprachsystem, in dem die Fragen der jungen Menschen wieder Anklang finden, vor.

Die ‚Kindertheologie‘ im deutschen Sprachraum macht seit vielen Jahren auf das Recht der Kinder auf Theologie aufmerksam, verbunden mit ihrem Alltag und ihrer Sprache. Das sogenannte Jahrbuch für Kindertheologie wurde bereits zum vierzehnten Mal veröffentlicht. 2013 erschien das erste Jahrbuch für Jugendtheologie. Diese ökumenisch-theologische Bewegung fordert die akademische und kirchliche Theologie auf vielfache Weise heraus. Sie unterstützt einen emanzipatorischen, demokratischen und biografisch-explorativen Ansatz anstatt eines dogmatisch-affirmativen. Theologie ist nicht das Privileg eines akademischen Theologen oder Bischofs, sondern sie liegt in den Händen jeder Person, die ernsthaft versucht, ihre Verbundenheit zur „ultimate reality“ zu verstehen. Dies kann im Religionsunterricht geschehen.

Kinder und Jugendliche haben das Recht und die Fähigkeit, Theologie (oder besser Theologien) zu produzieren und zu benutzen, was als Laientheologie,²⁵ als „or-

²¹ Jürgen Baumert, zit. nach Norbert Mette, Theologie als Bezugswissenschaft für den schulischen Religionsunterricht – angefragt (s. Anm. 15), 349 f.

²² Rudolf Englert, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Stuttgart 2007, 215.

²³ Rudolf Englert, Religion gibt zu denken. Eine Religionsdidaktik in 19 Lehrstücken, Stuttgart 2013, 36–50.

²⁴ Ebd.

²⁵ Thomas Schlag / Friedrich Schweitzer, Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, Neukirchen-Vluyn 2011, 22–24 und 47–51.

*dinary theology*²⁶ bezeichnet werden kann. Der Religionspädagoge Friedrich Schweitzer prägte die drei Momente des Theologisierens: Theologie *der* Kinder (die religiöse Sprache der Kinder; die Art und Weise, wie sie Offenbarung und Gottes Anwesenheit in unserer Welt verstehen, bedächtig und einfühlsam zuhören); Theologie *mit* Kindern (den Kindern helfen, gute Fragen und solide, angemessene Antworten zu finden oder wenn keine Antworten gefunden werden können, die Fragen offen zu lassen); Theologie *für* Kinder (den Mut haben, seine eigenen Überzeugungen und die Antworten, die man als Erzieher gefunden hat, mit den Kindern zu teilen). Dieser triadische Ansatz zum Religionsunterricht scheint sehr interessant zu sein, um zu verstehen, was im Religionsunterricht getan bzw. verändert werden muss. Ein gut ausgebildeter Religionslehrer sollte in der Lage sein, auf diese drei Fragen zu antworten: wo kommen die Kinder her (persönlicher und sozialer Kontext), wie können Erwachsene sie in ihrer Suche nach einer Bedeutung angemessen begleiten (Kommunikation) und wie sollte das Wissen, das ihnen bei ihrer Suche nach einer Bedeutung hilft, in einem ersten Schritt ausgewählt werden (Inhalt)?

Religionspädagogisch möchte ich die Theologie *mit* Kindern hervorheben. Ich meine, dass durch authentische Kommunikation im Religionsunterricht die oft implizite Theologie *der* Kinder expliziert und mit weiteren systematischen Elementen der Theologie *für* Kinder konfrontiert werden kann. Implizit und explizit sind zwei

subjektive Dimensionen der persönlichen Reflexion des eigenen Glaubens. Interpretation und Argumentation dieses Glaubens auf der Basis akademischer und kirchlicher Theologie sind innerhalb dieses Prozesses zwei weitere *objektive* Schritte der religiösen Bildung.²⁷

Was ist aber nun die Reihenfolge dieses Unternehmens, dieses ‚*doing theology*‘ im Religionsunterricht? Was kommt zuerst, was zuletzt? Mein Vorschlag lautet: (1) beginne mit einer erfahrungsbezogenen Erkenntnis und Darbietung des Sakralen mit den Kindern; (2) lade die Kinder dazu ein, diese Erfahrungen zu beschreiben; (3) entwickle mit ihnen zusammen auf der Basis dieses Lernprozesses eine auf Theologie bezogene Sprache. In den drei Arbeitsschritten sollte die religiöse Kommunikation (Theologie *mit* Kindern) maximiert werden. In der Dimension des Theologisierens *mit* Kindern sehe ich das Schlüsselmoment des ganzen Lernprozesses.

Es wäre falsch zu meinen, dass jeder externe Input innerhalb dieses Prozesses vermieden werden sollte. Zu jedem Schritt der Kommunikation sollte ein Input gegeben werden. Religiöse Erfahrungen sollten ermöglicht, Beschreibungen veranschaulicht und eine theologisch reflektierte Sprache weitergegeben werden.²⁸ Ohne ‚*expressive aims*‘ (siehe oben) würden die vagen Erfahrungen blind und unausgesprochen bleiben. Daher sollten Kinder bei ihrer Suche nach Bedeutung nicht allein gelassen werden. Innerhalb der Komplexität der spätmodernen (enttraditionalisierten und multireligiösen) Gesellschaften ist

²⁶ Jeff Astley, *Ordinary Theology. Looking, Listening and Learning in Theology*, London 2002.

²⁷ Thomas Schlag, Von welcher Theologie sprechen wir eigentlich, wenn wir von Jugendtheologie sprechen?, in: Jahrbuch für Jugendtheologie 1 (2013), 9–23, hier: 16.

²⁸ Friedrich Schweitzer, Welche Theologie brauchen Kinder?, in: Jahrbuch für Kindertheologie 12 (2013), 12–26, hier: 19 f.

Religiöses Lernen <i>in der Gegenwart</i> des Anderen Theologisieren <i>mit</i> Kindern und Jugendlichen		
Erster Schritt	Zweiter Schritt	Dritter Schritt
Erfahrung	Interpretation dieser Erfahrung	Theologische Konzeptualisierung dieser Interpretation
Darbietung	Intensive Beschreibung	Metareflexion
<i>Performing (on stage)</i>	<i>Storytelling (back stage)</i>	<i>Reflexion (after stage)</i>

es Religionslehrern nicht erlaubt, die Kinder mit der Bildung ihrer moralischen und religiösen Identität alleine zu lassen. Es ist wichtig, Kinder und Jugendliche mit spannenden narthikalen Begegnungsräumen (siehe oben), bereichernden Landschaften von (1) Darbietung, (2) intensiver Beschreibung und (3) einer Metareflection, bei der ihr Wissenshorizont durch die Bibel, Glaubensgeschichten, klassische Texte, heilige Orte, Praktiken und Begegnungen angeregt wird, vertraut zu machen.²⁹

So wie ich es sehe, werden heutzutage in der Schule zu viele strategische Stimmen im Religionsunterricht erhoben. Um das Fach Religion im Lehrplan zu rechtfertigen oder zu sichern, werden Zugeständnisse in Bezug auf den Inhalt gemacht. Auf beiden Seiten, der katechetischen³⁰ und religionswissenschaftlichen³¹ läuft man Gefahr, dass das Fach leer wird, eine bloße Weitergabe

externer Informationen, eine kognitive Reproduktion ohne innerliche Aneignung der Erfahrungsdimension des Religionsunterrichts. Auf diese Weise würde das Fach in der Schule zwar gesichert sein, aber seine innerste Seele verlieren.

3 Auf dem Weg zu einem kenotisch-theologischen Konzept des Religionsunterrichts

„Viel Theologie“ ist für einen guten, zukunftsfähigen Religionsunterricht von Nöten. Es bleibt jedoch die Frage: Welche Theologie wird benötigt? Dies ist keine leichte Frage und die Beantwortung hängt zum Großteil von der epochalen Position der Theologie innerhalb der Gesellschaft, der Kirche und der akademischen Welt ab. Es dürfte klar sein, dass diese Theologie

²⁹ Eine ähnliche Position wird in dem Ansatz der Kommunikativen Theologie vertreten, wobei von drei Ebenen des Theologisierens gesprochen wird, „die im theologischen Prozess changieren: Die unmittelbare Erlebens- und Beteiligungsebene, die (primäre) Erfahrungsebene und die begrifflich und methodisch geklärte Reflexionsebene“ (Matthias Scharer, Mit Muslimen lehren und forschen, in: Christine Büchner u. a. (Hg.), Kommunikation ist möglich. Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse, Stuttgart 2013, 360–373, hier: 362).

³⁰ Leonardo Franchi, Catechesis and Religious Education: A Case Study from Scotland, in: Religious Education 108/5 (2013), 467–481.

³¹ Paul Vermeer, Lernen denken in levensbeschouwing – Of hoe godsdienst/levensbeschouwing (weer) een vak kan worden, in: Narthex. Tijdschrift voor levensbeschouwing en educatie 13/3 (2013), 64–69.

eine „Gesamttheologie“, die breit zugänglich und in ihrer Enthüllung genuin verletzlich ist, sein sollte, wenn sie an gewöhnliche Menschen oder Laien weitergegeben wird, wenn sie den Raum der Schule und die Bühne des Klassenraums betritt.

Ich schlage ein kenotisch-theologisches Konzept für den Religionsunterricht vor, analog zur Inkarnationsdynamik der Offenbarung.³² In der christlichen Tradition wird Gott in Jesus Christus Mensch und teilt mit uns unsere verletzbare menschliche Existenz. Indem er sich unter die Menschen mischt, drückt er seine Solidarität mit ihnen aus und hält sein Versprechen von Heilung und eschatologischer Heiligung. Jesus ist der Exeget Gottes, von dem wir in den Evangelien lernen, was es bedeutet, ein wahrhaftiger Mensch zu sein und wohin uns dies führt.

Die kenotische Dimension der christlichen Offenbarung kann eine Theologie für den Religionsunterricht gestalten. Wir lehren im Religionsunterricht paradoxerweise das ‚Loslassen‘, wir üben uns darin, den Stimmen zukünftiger Generationen und ihren Interpretationen eines guten Lebens zuzuhören. Der amerikanische praktische Theologe Tom Beaudoin ist der Meinung, dass wir als Christen immer Zeuge des Aktes der Kenose, Entleerung oder Hingabe sind, indem wir ständig lernen *„to participate in handing over. Or better, learning how to rehearse through the*

*hands what has already been given over“*³³. Daher sollte der Religionslehrer die Tradition nicht „bringen“ oder „übermitteln“, sondern die Tradition eher „in sich tragen“. Er muss die Menschen nicht inspirieren, sondern sie – diese sind bereits inspiriert – um sich scharen. Er bietet jungen Menschen einen Raum, um für ihr Verlangen in einer Schöpfung, die vor Schmerzen, ähnlich denen der Geburt eines Kindes, schreit, kreativ zu arbeiten.³⁴ Diese *„practice of dispossession“*³⁵ innerhalb des Religionsunterrichts ist nach Dietrich Bonhoeffer ein Versinken in die Arkandisziplin,³⁶ die letztendlich für den Religionslehrer nicht sichtbar ist. Was das Kind oder der junge Mensch aus dem Lernprozess mitnimmt und was es/er als Seelennahrung, als *„soul food“*, vom Tisch nimmt, kann nicht geplant werden. Aneignung/Bildung ist ein Akt der Freiheit. Der Religionslehrer muss lediglich den Tisch vorbereiten.

Der Katechismus der katholischen Kirche erkennt die kenotische Dimension der religiösen Tradition und des religiösen Lernens an. In der Diskussion über die Sprache des Glaubens sagt er: „Wir glauben nicht an Formeln, sondern an die Wirklichkeiten, die diese ausdrücken und die der Glaube uns zu ‚berühren‘ erlaubt. ‚Der Akt des Glaubenden hat seinen Zielpunkt nicht bei der Aussage, sondern bei der [ausgesagten] Wirklichkeit‘ (Thomas von Aquin, S.Th. 2-2,1,2, ad 2). Doch wir nä-

³² Bert Roebben, Das Abenteuer „Mensch-werden“ (s. Anm. 4), 241–247.

³³ Tom Beaudoin, *Witness to Dispossession: The Vocation of the Postmodern Theologian*, Maryknoll (NY) 2008, 144.

³⁴ Stephan van Erp, De dans als vrijplaats van de schepping. Een systematisch-theologisch perspectief op de godsdienstpedagogiek, in: *Narthex. Tijdschrift voor levensbeschouwing en educatie* 7/1 (2007), 22–28, hier: 28.

³⁵ Ilse Geerinck, God Embarrassed by the Pastor? A Search for New Practices in Religious Education, in: Doris Nauer / Rein Nauta / Henk Witte (Hg.), *Religious Leadership and Christian Identity*, Münster 2004, 143–153.

³⁶ Vgl. Tom Beaudoin, *Witness to Dispossession* (s. Anm. 33), 144–147.

hern uns diesen Wirklichkeiten mit Hilfe der Glaubensformeln. Diese ermöglichen, den Glauben auszudrücken und weiterzugeben, ihn in Gemeinschaft zu feiern, ihn uns anzueignen und immer mehr aus ihm zu leben.³⁷

Wir müssen nicht an Formeln glauben, sondern an die Wirklichkeit, die in diesen Formeln zum Ausdruck kommt und die wir *berühren* dürfen. Der Akt des Glaubens sammelt sich nicht in dem, was gesagt wird, sondern in dem, was *erlebt* wird. Wir nutzen die Sprache des Glaubens nur, um einen *Zugang* zu diesen Erfahrungen zu schaffen. Die Sprache ist das einzige Hilfsmittel, das wir zur Verfügung haben, um den Glauben zu verstehen. Jedoch kann uns niemand davon abhalten, einen Zugang zu Gott durch unsere eigene Sprache zu finden und niemand kann uns zwingen, an Gott im Rahmen einer bestimmten (theologischen) Stimme oder Sprache zu glauben. Wir dürfen die Wirklichkeit des Glaubens als Kinder wahrnehmen: in einem Zustand von Verletzlichkeit und Aufnahmebereitschaft, in unserer eigenen Wahrnehmung von „*relational consciousness*“, ohne Zwang.³⁸ Dies meinte Karl Rahner, als er sagte, dass wir eine Theologie der Kindheit brauchen, eine Theologie der Verletzlichkeit und Offenheit, wenn es zum Akt des Glaubens³⁹, zum Akt der „*decentration and de-dication*“⁴⁰ kommt. Diese Art von empfänglichem Lernen, Lernen

mit „offenen Händen“, steht im Zentrum einer Theologie der Bildung. Aus diesem Grund wird der Religionsunterricht immer offen für Begegnungen (Kommunikation), persönliche Geschichten (Erzählung) und die existenzielle Dimension des menschlichen Lebens (Spiritualität) sein – kurz gesagt, für die „*spiritual learning community*“. Ein authentischer Religionsunterricht ist daher immer ein soteriologischer Akt⁴¹ oder ein Akt des „Heilens“: letztendlich heilt ein guter Religionsunterricht die Kommunikation, die Erzählung und das spirituelle Aufblühen von Menschen und Gemeinschaften.

4 Fazit

Es bleiben mindestens zwei Fragen offen. Wo und wie findet der Religionslehrer die notwendigen spirituellen Ressourcen, um sich im Schulsystem zu behaupten (siehe Abschnitt 1), in dem er zwischen den „*large and undefinable human possibilities and for everpresent constraints*“ gefangen ist? Wie kann er einen Zustand von „*tenacious humility*“ (hartnäckiger Bescheidenheit) ausbilden,⁴² um Kinder auf ihrer spirituellen Reise zu erreichen? Dies ist insbesondere eine Angelegenheit, die den Religionslehrer betrifft: Wo kann er einen Platz finden, um über die Bedeutung/den Standpunkt der eigenen Theologie nach-

³⁷ Katechismus der Katholischen Kirche, München 2005, Nr. 170.

³⁸ Vgl. David Hay/ Rebecca Nye, *The Spirit of the Child*, London 1998.

³⁹ Karl Rahner, Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: *ders.*, Schriften zur Theologie (Band 7), Einsiedeln–Zürich–Köln 1966, 313–329.

⁴⁰ Bert Roebben, „Einander in der Fremdheit begleiten (s. Anm. 8), 154.

⁴¹ Jeff Astley, A Theological Reflection on the Nature of Religious Truth, in: Jeff Astley u. a. (Hg.), *Teaching Religion, Teaching Truth. Theoretical and Empirical Perspectives*, Oxford 2012, 241–262, hier: 259.

⁴² David T. Hansen, *Exploring the Moral Heart of Teaching. Toward a Teacher's Creed*, New York–London 2001, 167.

zudenken? Meist kann der Lehrer dies nur in der Klasse zusammen mit den Schülern und Schülerinnen machen. Ist dies eine hinreichende Situation? Ich würde antworten: Nein. Lehrer brauchen mehr Unterstützung in ihren spirituellen und theologischen Fragen.

Und zweitens: Ist dies ein katholischer Ansatz für den Religionsunterricht? Ich hoffe und meine dies zutiefst. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich für eine Idee der „*risky revelation*“⁴³, der Offenbarung in den Händen der Menschen, offen für Verständnis und Missverständnisse entschieden. Das Konzil hat argumentiert, dass die *fides qua* (das Leben des Glaubens) die *fides quae* (den Inhalt des Glaubens) herausfordern und neu definieren kann, und damit hat es die „pastorale Grammatik der Lehre“ (Hans-Joachim Sander) bzw. die „*pastoralité*“ (Christoph Théobald) der Lehre hervorgehoben. Genauso verstehe ich die Worte von Papst Franziskus im Interview mit Antonio Spadaro SJ (19. September 2013). Im Einklang mit meinem oben vorgestellten Schema betrachte ich diese Gedanken als die theologische Konzeption einer Interpretation der Erfahrungen von Papst Franziskus. Sie können zum Schluss als eine Meditation zur Theologie des Religionsunterrichts gelesen werden:

„Wenn einer Antworten auf alle Fragen hat, dann ist das der Beweis dafür, dass Gott nicht mit ihm ist. Das bedeutet, dass

er ein falscher Prophet ist, der die Religion für sich selbst benutzt. Die großen Führer des Gottesvolkes wie Mose haben immer Platz für den Zweifel gelassen. Man muss Platz für den Herrn lassen, nicht für unsere Sicherheiten. Man muss demütig sein. Die Unsicherheit hat man bei jeder echten Entscheidung, die offen ist für die Bestätigung durch geistlichen Trost. Das Risiko beim Suchen und Finden Gottes in allen Dingen ist daher der Wunsch, alles zu sehr zu erklären, etwa mit menschlicher Sicherheit und Arroganz zu sagen: ‚Hier ist Gott.‘ Dann finden wir nur einen Gott nach unserem Maß [...]. Unser Leben ist uns nicht gegeben wie ein Opernlibretto, in dem alles steht. Unser Leben ist Gehen, Wandern, Tun, Suchen, Schauen ... Man muss in das Abenteuer der Suche nach der Begegnung eintreten und in das Sich-suchen-Lassen von Gott, das Sich-begegnen-Lassen mit Gott.“⁴⁴

Der Autor: *Hubertus (Bert) Roebben*, geb. 1962, Prof. Dr. theol., Professor für Religionsdidaktik am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund und President Elect der „Religious Education Association“ in den USA. Forschungsschwerpunkte: inklusive Religionspädagogik, interreligiöses Lernen, Jugendseelsorge und Jugendtheologie, praktische Kulturtheologie. Mehr Infos über www.seekingsense.be.

⁴³ Bert Roebben, *Seeking Sense in the City* (s. Anm. 1), 240–241; Matthias Sellmann, „Ohne pics glaub ich nix“ (s. Anm. 18), 88.

⁴⁴ Antonio Spadaro SJ, *Das Interview mit Papst Franziskus*, Freiburg i. Br. u. a. 2013.

In memoriam Rudolf Zinnhobler

Die Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift gedenkt ihres ehemaligen Chefredakteurs und großen Förderers Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (1931–2016) und dankt ihm. Zinnhobler gehörte von 1982 bis 1994 der Redaktion an, davon zehn Jahre als leitender Chefredakteur. Zeit seines Lebens blieb er unserer Zeitschrift eng verbunden. Er widmete ihrer Geschichte seine akademische Abschiedsvorlesung, unterstützte die ThPQ finanziell, kommentierte und regte Themen für Beiträge an und war bis zuletzt als Autor und Rezensent tätig. Wir bewahren ihm ein ehrendes Andenken und drucken den Nachruf ab, den der Rektor der Katholischen Privat-Universität Linz, Franz Gruber, auf Rudolf Zinnhobler im Rahmen des Begräbnisgottesdienstes gehalten hat.

Am 9. März 2016 verstarb Universitätsprofessor Dr. Rudolf Zinnhobler im 86. Lebensjahr. Er zählte zu den großen Persönlichkeiten unserer Universität und der Diözese Linz. Als Professor für Kirchengeschichte, als Dekan der vormaligen Philosophisch-Theologischen Hochschule Linz, als Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift und als Direktor des Archivs der Diözese Linz wirkte er auf zahlreichen Ebenen des universitären und diözesanen Lebens.

Rudolf Zinnhobler wurde 1931 in Buchkirchen bei Wels/Oberösterreich geboren und 1955 zum Priester geweiht. Dem Studium der Theologie in Linz (Doktorat 1957) schlossen sich Studien der Anglistik und Germanistik in Wien, London, Graz und Innsbruck an. 1969 wurde er zum ordentlichen Professor für Kirchengeschichte ernannt, 1973/74 auch zum Vorstand des Instituts für Patrologie, Kirchen- und Diözesangeschichte. Seine Emeritierung erfolgte 1996.

Als Dekan der damaligen Linzer Philosophisch-Theologischen Hochschule in den Jahren 1974 bis 1978 stellte Rudolf Zinnhobler die Weichen für die Gründung der Katholisch-Theologischen Hochschule päpstlichen Rechts, die am 25. Dezember 1978 erfolgte. Er legte damit den Grund-

stein für die organisatorische Struktur der heutigen Katholischen Privat-Universität Linz.

Vor allem aber verlieh er dem Fach der Kirchengeschichte, im Besonderen der Diözesangeschichte ein bis heute maßgebliches Profil. Wie kein anderer vor ihm erforschte er die Geschichte seiner Diözese; besondere Aufmerksamkeit widmete er dem Wirken und der Zeit des Linzer Bischofs Franz Joseph Rudigier. Zinnhobler setzte auch Akzente in einer ökumenischen Öffnung seines Faches.

Ein besonderes Anliegen war Rudolf Zinnhobler die Theologisch-praktische Quartalschrift, die er in den Jahren 1983 bis 1992 als Chefredakteur leitete. Eine der wichtigsten organisatorischen Entscheidungen war der Wechsel zum Regensburger Verlagshaus Friedrich Pustet. Sein letztes Arbeitsvorhaben war ein Beitrag für die Theologisch-praktische Quartalschrift zum Thema Martyrium und Christenverfolgung, das er jedoch nicht mehr fertigstellen konnte.

Mit dem Tod von Rudolf Zinnhobler verliert die Universität aber auch einen Menschen jener Generation, die nach den Wirren der Kriegsjahre eine Kirche im Sinn des II. Vatikanums aufgebaut hat. Darü-

„Möge es – bei Beibehaltung der Grundkonzeption – gelingen, die Zeitschrift ständig besser zu machen. Ich würde mir wünschen, daß sie immer mehr von einem ‚Bollwerk‘, das sie einmal war, zu einer ‚Brücke‘ wird. Eine Brücke trennt nicht, sie verbindet. Möge die Quartalschrift mit ihrer immer noch internationalen Verbreitung einen kleinen Beitrag dazu leisten, um die westliche und östliche Theologie, ja die Kontinente miteinander zu verbinden; möge sie jeden Fachegoismus überwinden und die einzelnen theologischen Disziplinen in ausgewogener Weise zu Wort kommen lassen; möge sie aber auch die hohe Fachwissenschaft mit der theologischen Praxis verknüpfen, also – entsprechend ihrer Bezeichnung als ‚theologisch-praktische‘ Zeitschrift – bei aller Wahrung eines guten Gesamtniveaus das gebotene Material so aufbereiten, daß es rezipierbar wird. Nicht zuletzt sollte die Zeitschrift auch in dem Sinne Brücke sein, daß sie nicht polarisierend wirkt, sondern dazu beiträgt, erzielte theologische Fortschritte so zu vermitteln, daß auch eher konservative Theologen und Seelsorger sie nicht von vorneherein abschreiben.“

Rudolf Zinnhobler, 150 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift.
Akademische Abschiedsvorlesung vom 24. März 1998²

ber hinaus war ihm eine Gesellschaft mit menschlichem Antlitz stetes Anliegen. Das humanistische Menschenbild war für Rudolf Zinnhobler christlicher und intellektueller Maßstab: Als Professor für Englisch und Deutsch am bischöflichen Gymnasium Kollegium Petrinum in Linz und als Historiker verwirklichte er vorbildhaft die Synthese von Glauben und Wissen.

Zinnhobler stellte seine Person ganz in den Dienst der Wissenschaft. In seinem lesenswerten Buch „Aus meinem Leben“ schreibt er: „Es ist nicht meine Absicht, hier einfach ‚mein Leben‘ zu erzählen. Ich möchte mich vielmehr auf jene Geschehnisse beschränken, die mir für die damalige Zeit als typisch und als aussagekräftig erscheinen und die es daher – vielleicht – wert sind, überliefert zu werden.“¹ In einer Zeit, in der das „Selfie“ die fotografische Ikone der Gegenwart ist, in der das „Ich“ zum Dreh- und Angelpunkt von allem wird, erinnern uns Menschen wie Rudolf

Zinnhobler an die unaufgeregte, stille Tugend, sein Leben, seine Kräfte einer lohnenswerten Sache zu widmen und nicht sich selbst in den Vordergrund zu stellen.

Rudolf Zinnhobler war ein bescheidener, ein ebenso vornehmer Mensch. Man fühlte bei ihm ein Stück englischer „Noblesse“, die er wohl bei seinem Studium in London erworben haben mag. Gerne erfreute er sich an einem guten Essen und einem guten Glas Wein. Auch Reisen zählte zu seinen geliebten Beschäftigungen.

Professor Zinnhobler hinterlässt uns einen großen Schatz historischer Forschung.³ Wir werden sein geistiges Erbe und sein Engagement für eine der geschichtlichen Wahrheit verpflichtete Kirche weitertragen. Möge der auferstandene Christus seinen Weg nun vollenden und ihm jenes Leben in Fülle schenken, das er in seinem Leben nur als Fragment erfahren hat.

Franz Gruber

15. März 2016

¹ Rudolf Zinnhobler, *Aus meinem Leben*, Linz 2013, 19.

² Ders., 150 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift. Abschiedsvorlesung von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (24. März 1998), in: NAGDL 12 (1998/99), 211–218; vgl. http://www.thpq.at/thpq_geschichte.html [Abruf: 13.03.2016].

³ Helmut Wagner (Hg.), *Bibliographie Rudolf Zinnhobler für die Jahre 1995 bis 2005*, Linz 2006.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Metz, Johann Baptist: Mit dem Gesicht zur Welt (Gesammelte Schriften 1). Herder Verlag, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2015. (294, Schutzumschlag) Geb. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-451-34801-3.

◆ Metz, Johann Baptist: Frühe Schriften, Entwürfe und Begriffe (Gesammelte Schriften 2). Herder Verlag, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2015. (359, Schutzumschlag) Geb. Euro 49,99 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 65,00. ISBN 978-3-451-34802-0.

Die Situation ist ambivalent: Einerseits lassen sich in einer Gesellschaft, die stark von Individualisierung geprägt ist, Tendenzen zu Politikverdrossenheit und Entpolitisierung beobachten. Zugleich gibt es jedoch den Trend zu einer Politisierung von Religion – sei es in fundamentalistischer Instrumentalisierung, sei es, dass Religion als zivilgesellschaftliche Ressource gebraucht wird, um den sozialen Zusammenhalt zu stärken. In dieser Phase, in der um ein angemessenes Verhältnis von Religion und Politik gerungen wird, kommt die Herausgabe der *Gesammelten Schriften* von Johann Baptist Metz (geb. 1928), dem katholischen Gründervater der sogenannten (Neuen) Politischen Theologie, gerade recht. Denn innerhalb dieses Ansatzes wurde und wird aus der Innensicht des Glaubens und fundamentaltheologisch verantwortet über das Verhältnis von Religion und Politik nachgedacht.

1 Zum Editionsprojekt

Seit 2015 gibt der emeritierte Wiener Fundamentaltheologe Johann Reikerstorfer in einer auf 10 Bände (mit Teilbänden) angelegten Ausgabe beim Herder-Verlag zentrale und repräsentative Texte der Metz'schen Theologie heraus. (Zum Zeitpunkt der Rezension lagen Bd. 1 [=I] und Bd. 2 [=II] vor, auf die sich die Besprechung inhaltlich bezieht.) Der Edition liegt „ein Editions-konzept zugrunde, das seine [Metz'] wichtigsten deutschsprachigen

Bücher, Kleinschriften und Aufsätze für diese thematisch orientierte und neu strukturierte Publikation ‚Gesammelte Schriften‘ umfasst“ (Reikerstorfer, I/13). Das Interesse der Edition ist sowohl programmatisch als auch dokumentarisch. Einerseits soll ein „theologisches Lebenswerk in seiner inneren Bewegtheit“ (ebd.) präsentiert werden; andererseits geht es um die „Dokumentation von Basistexten“ (ebd.).

2 Zum Inhalt

Band 1 der *Gesammelten Schriften* von Johann Baptist Metz versammelt unter dem sprechenden Titel „Mit dem Gesicht zur Welt“ wichtige Programmschriften, die über vier Jahrzehnte (1968–2007) entstanden sind. Der *erste Teil* nimmt Metz' berühmtes Werk „Theologie der Welt“ von 1968 wieder auf. Darin demonstriert der Autor ein produktives theologisches Aufgreifen von Säkularisierungsprozessen, wie sie für die europäische Geistes- und Gesellschaftsgeschichte spätestens mit Aufklärung und Französischer Revolution leitend geworden sind. Die Originalität des Werkes besteht darin, eine apologetische Zurückweisung der Säkularisierung theologisch zu überwinden. Vielmehr wird der „Verweltlichung“ – verstanden als Befreiung von Kultur und Gesellschaft aus einer dominanten religiösen Überformung – eine implizit christliche Logik attestiert: „*Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozess entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden.*“ (I/28) Metz' wichtigstes Argumentationsmuster zur theologischen Aufnahme von Säkularisierung bildet die Inkarnationstheologie, die Annahme der Welt in ihrer Eigenständigkeit durch Gott in Jesus Christus. In dieser Lesart erscheint „Gott nicht [als] der Konkurrent, sondern [als] der ‚Garant‘ der Welt“ (I/34). Der *zweite Teil* beinhaltet die Zusammenstellung wichtiger Metz'scher Reden in dem 1980 erschienenen

Werk „Jenseits bürgerlicher Religion“. Das schon aufgrund seines literarischen Genus rhetorisch zugespitzte Buch arbeitet methodisch mit der Gegenüberstellung von „*messianische[r] Religion der Bibel*“ und der „*bürgerlichen Religion im Christentum unserer Tage*“ (I/153). Damit ist keine „Denunziation“ der bürgerlichen Gesellschaftsschicht verbunden (vgl. ebd.), sondern die Kritik an einer „bürgerlichen“ Mentalität, die dem Christentum seinen gesellschaftskritischen Stachel zieht und sich in der (vermeintlichen) Behaglichkeit einer von sozialen Fragen entlasteten „Innerlichkeitsreligion“ (I/163) einrichtet. Demgegenüber betont Metz eine unhintergehbare Zuständigkeit und Verantwortung der Theologie für konkrete gesellschaftliche, politische und historische Herausforderungen: Christliche Identität lässt sich eben nicht ohne „Rücksicht auf die Armut, das Elend und die Unterdrückung der armen Völker dieser Erde“ (I/151) definieren. Und Christentum und Theologie bleiben auf die Katastrophe von Auschwitz verwiesen, die ihr „Defizit an politischer Widerstandsgeschichte und ein Übermaß an politischer Anpassungs- und Gehorsamsgeschichte“ (I/175) in der Kirchengeschichte aufdeckt. Der *dritte Teil* stellt zwei Aufsätze der jüngeren Zeit zusammen: Im Artikel von 1998 diagnostiziert Metz in der aus seiner Sicht oberflächlich gewordenen Religiosität der Gegenwart eine tiefer gehende „Gotteskrise“ und stellt ihr die – gerade unter globalisierten Bedingungen an Bedeutung gewinnende – christliche Grundhaltung der „Compassion“ entgegen, eine dem Christentum zutiefst eingeschriebene „Anerkennung der Autorität der Leidenden“ (I/261). Der letzte Text aus dem Jahr 2007 bildet einen optimalen Abschluss der gelungenen Kompilation von Programmschriften. Im autobiografischen und werkgeschichtlichen Rückblick wird aus der Sicht des Autors deutlich, wo sich Metz „in den Traditionsstrang katholischer Theologie eingefädelt“ (I/268) hat. Selbstverständlich kommt dabei der anthropologisch gewendeten Theologie Karl Rahners entscheidende Bedeutung zu, der Metz insbesondere den konkretisierenden „Blick auf den Menschen in Geschichte und Gesellschaft“ (ebd.) als kritisches Korrektiv zur Seite stellt.

Mit dem letzten Artikel von Band 1 der *Gesammelten Schriften* ist zugleich ein Übergang zum zweiten Band der Edition gegeben. Zeigte der erste Band die Programmatik Metz'scher Theologie über vier Jahrzehnte, dokumentiert der zweite Band das Frühwerk: die Ausbildung und theologiegeschichtliche Einordnung einer „Christlichen Anthropozentrik“. Das Buch wird im *ersten Teil* eröffnet mit der gleichnamigen Studie von 1962, die eine innovative theologie- und philosophiegeschichtliche These enthält: Metz schlägt vor, die große mittelalterliche Referenzgestalt katholischer Theologie (insbesondere vor dem II. Vatikanum), Thomas von Aquin, *prospektiv*, „gleichsam ‚nach vorn‘ (auf Neuzeit hin)“ (II/42) zu lesen. Um diese Deutung zu argumentieren, differenziert Metz methodologisch zwischen dem „Materialprinzip“ und dem „Formalprinzip“ des thomanischen Denkens. Materialiter sei das Werk des Thomas zwar ganz von der Gottesfrage durchdrungen, also „theozentrisch“; seine „Denkform“, also die „alle einzelnen Aussagen durchprägende Denkungsart“ (II/32) weise jedoch bereits neuzeitlich anmutende „anthropozentrische“, auf das menschliche Selbstverständnis hin angelegte Züge auf. „Die leitende Seinsvorstellung ist die eigentümliche Seinsweise des Menschen, die Subjektivität.“ (II/45) So entspringt die thematisch dominierende Gottesfrage methodologisch betrachtet aus der Frage des Menschen nach sich selbst: „Die Frage nach dem transzendenten Sein ist bei ihm [Thomas] ausdrücklich aus der *conditio humana*, vom Menschen her gestellt, und der Mensch selbst steht jeweils mit in Frage, der Blick auf das transzendente Sein geschieht im Anblick des Menschseins, und der Mensch ist ständig mit im Blick.“ (II/65) Theoriestrategisch ist mit dieser gleichermaßen gewagten wie inspirierenden Thomas-Interpretation das Metz'sche Anliegen verbunden, seiner anthropozentrischen, in weiterer Folge auch „politisch“ ausgerichteten Theologie eine Brücke zur Tradition katholischer Theologiegeschichte zu schlagen. Der *zweite Teil* des Bandes versammelt frühe Aufsätze von Metz (1957–1965), die sein Weiterdenken der anthropologischen Wende von einer abstrakten zu einer konkreten Sicht auf den Menschen verdeutlichen, der in seinen sozialen Bezügen und his-

torischen Kontexten wahrzunehmen ist. Es geht um das „geschichtliche[] Wesen des Menschen“ (II/121), seine „Leiblichkeit“ (II/140 ff. u. ö.), die gesellschaftliche Dimension, das „Mitsein“ (II/173 ff. u. ö.) und die „personale Mitwelt“ (II/188). Originell ist der Beitrag „Der Unglaube als theologisches Problem“ von 1965, in dem Metz Rahners These der „anonymen Christen“ sozusagen nach innen kehrt und – im Stil „negative[r] Theologie“ (215) – dem Glaubenszweifel einen theologisch legitimen Platz im Innenraum des Glaubens einräumt. Denn „wir [können] uns in unserer Glaubenserfahrung nie erfolgreich und endgültig vom Abgrund des Unglaubens abheben“ (II/214). Die im *dritten Teil* zusammengetragenen Lexikonartikel sind vor allem wegen ihres *genus litterarium* von Interesse. Denn hier werden die zuvor schon aufgegriffenen Leitthemen Metz'scher Theologie (wie Leitbild/Denkform, Mitsein, Leiblichkeit, Welt) durch die systematisierende und historisierende Darstellungsform konzeptionell präzisiert, theologiegeschichtlich eingeordnet und philosophisch verortet.

In Summe lassen die beiden ersten Bände von Metz' *Gesammelten Schriften* sehr gut die Entwicklung seines Werkes, besonders seine Interpretation und kritische Fortführung der anthropologisch gewendeten Theologie seines Lehrers Rahner erkennen. In einigen Themen erscheint Metz' Politische Theologie aus heutiger Sicht veraltet. Seine Prognose, dass wir am „End- und Wendepunkt der sogenannten bürgerlichen Welt“ (I/211), die von Individualisierung und kapitalistischem Wirtschaftssystem geprägt ist, stehen, hat sich nicht als zutreffend erwiesen. In anderen Feldern zeigt sich die politische Theologie lernfähig. In späteren Schriften tritt z.B. die „ökologische Verantwortung“ (I/164) in den Blick, von der im Rahmen des – in dieser Hinsicht nicht unproblematischen – Terminus „christlicher Anthropozentrik“ noch keine Rede war. Im Vergleich der Schriften durch die Jahrzehnte wird auch deutlich, dass sich die kulturoptimistische Sicht auf den (säkularen) Kontext eintrübt. Vor den „Reizen und Einflüsterungen des sog. Zeitgeistes“ (I/255) wird zunehmend gewarnt. Insbesondere zum ausgeprägten weltanschaulichen und religiösen Pluralismus der „Postmoderne“ kann Metz kein

einheitlich positives Verhältnis entwickeln. Notwendigkeit und Horizonterweiterungen einer interkulturell angelegten Theologie nehmen keinen prominenten Platz ein. Entsprechend negativ und einseitig fällt sein Urteil über die „ostasiatische[] Mystik“ (I/278) aus, die er zumindest in die Nähe einer „antlitzlose[n] Leidensmystik“ (ebd.) bringt und damit etwas unterkomplex einer welthaltigen Mystik „mit offenen Augen“ (ebd.) gegenüberstellt.

3 Zur Aktualität

Die jeweils neue Zeitsensibilität gehört konstitutiv zur Theorieanlage Metz'scher Theologie. Es entspricht ihrem „Logos“, „sich erfahrungsorientiert und lernbereit den Problemen der geschichtlichen und gesellschaftlichen Mitwelt zu stellen“ (Reikerstorfer I/13). In der Tat vermag die Metz'sche Theologie auch heute noch wichtige Beiträge für eine theologische Zeitdiagnose zu erbringen. Dies lässt sich anhand dreier zentraler Trends der Gegenwartsgesellschaft deutlich machen:

Inspirierend ist im Kontext der anhaltenden Debatte um *Säkularisierung und/oder Desäkularisierung* moderner Gesellschaften die konsequent „säkularisierungsfreundliche“ Haltung der Metz'schen Theologie. Zentrale Säkularisierungsprozesse wie die „Verselbständigung“ und „Absetzung der Welt“ und ihrer Institutionen, vorzüglich des Staates, gegenüber der Kirche“ (I/42), die „Verselbständigung der weltlichen Wissenschaften“ (ebd.) oder die Entmythologisierung und „Entzauberung“ (I/43) der Natur kann Metz in seinem theologischen Paradigma nicht nur würdigen, sondern sogar als dem christlichen Glauben inhärent ausweisen. In umgekehrter Hinsicht zeigt er sich gerade aus theologischen Gründen manchen Formen einer „Wiederkehr des Religiösen“ gegenüber skeptisch (vgl. I/253 ff.). Auch im Hinblick auf *Globalisierung* bleibt Metz' Theologie von Bedeutung. Schon früh hat er die Schattenseiten einer dominant ökonomischen Globalisierung wahrgenommen und eine „Weltgesellschaft“ kritisiert, „in der die Weltpolitik ihren Primat immer mehr an eine Weltwirtschaft mit ihren vom Menschen selbst längst abstrahie-

renden Marktgesetzen verliert“ (I/262). Nicht umsonst rekurriert Metz in seinem Vorwort von 2015 auf Papst Franziskus, in dessen Pontifikat Motive der Metz'schen Globalisierungskritik auf die Ebene lehramtlicher Aussagen gehoben werden. Schließlich erweist sich auch Metz' Stellungnahme zur *Individualisierung* als originell. Ausgerechnet im Rahmen von „überschießender Individualisierung“ (I/256) und der Krise von Institutionen empfiehlt er – gegen den Trend – eine Institutionalisierung der Gesellschaftskritik (vgl. I/123 ff.). Die Metz'sche Profilbeschreibung von Kirche als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit“ lohnte eine eklesiologische Reformulierung und kirchliche Umsetzung unter den Bedingungen der gegenwärtigen Zivilgesellschaft.

In seinen Überlegungen zur „Kirche der Compassion“ (I/253–267) hat Metz eine Metapher geprägt, die auch zur Aktualisierung

seiner Theologie taugen könnte: Die katholische Kirche sei „dickfellig“ wie ein „Elefant“ (I/255). Metz übersetzt dieses Bild als „produktive Ungleichzeitigkeit des Katholizismus“ (ebd.). Gerade im Unzeitgemäßen, im Nichtdem-Mainstream- (und damit herrschenden Machtstrukturen) Unterworfenen liegt Potenzial für eine theologische Kultur-, Gesellschafts- und Kirchenkritik. Wer sich die Bände der *Gesammelten Schriften* von Johann Baptist Metz durchliest, dem scheint Manches an Stil und Inhalt der Neuen Politischen Theologie „old fashioned“, nicht mehr ganz zeitgemäß (wie könnte es angesichts des Alters der Texte auch anders sein?). Aber gerade diese „produktive Ungleichzeitigkeit“ sichert der Metz'schen Theologie eine bleibend wichtige Rolle bei den heutigen Debatten in Theologie, Kirche und Gesellschaft.

Linz

Ansgar Kreutzer

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Beinert, Wolfgang: Was Christen glauben. 20 Antworten für kritische Zeitgenossen. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (376) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2573-4.

Der emeritierte Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert unternimmt mit diesem Werk den ambitionierten Versuch, „in die grandiose Struktur christlich theologischen Denkens“ (16) einzuführen und dies explizit „für kritische Zeitgenossen“. Mit offensichtlicher Begeisterung legt der Autor 20 wichtige theologische Themenblöcke dar, von eher philosophisch geprägten Themen (*Wirklichkeit, Vernunft, Zeit, Welt, Leiden*) über biblisch orientierte Bereiche (*Jesus von Nazareth, Auferstehung Jesu, Wunder*) bis hin zu den Kernthemen von Fundamentalthologie und Dogmatik (*Glaube, Heilige Schrift, Bezeugungsinstanzen, Trinität, Gott, Kirche, Kirchenordnung, Jenseits, Ökumene, Religionen, Konzil*). Für einen ersten Eindruck von diesem Werk sollen im Folgenden nur schlaglichtartig einige Aspekte verschiedener Themen dargestellt werden.

Den Auftakt bildet ein ungeschöner Blick auf die Lage der Kirche. Es ist vom „Eindruck mürrischer Hinterweltlichkeit, lustloser Zeitverdrossenheit, selbstgenügsamer Unbeweglichkeit“ (14), vom Kreisen um „theologische(n) Probleme(n), die außer den Insidern keiner mehr durchschaut“ (14) und vom Papst, der Stadien füllt und Kirchen leert die Rede. Trotz dieser Gegenwartsdiagnose will der Autor hinter die depressive Fassade blicken lassen und Lust am theologischen Denken machen.

Dies gelingt ihm in den Kapiteln „Wirklichkeit“ und „Vernunft“ gut. Es wird überzeugend gezeigt, dass Wirklichkeit mehr ist als empirisch Überprüfbares in Raum und Zeit und dass *vernünftig* nicht mit *beweisbar* gleichgesetzt werden darf. In diesen und anderen philosophisch ausgerichteten Fragestellungen des

Werkes mag vielleicht für philosophisch oder theologisch vorgebildete ZeitgenossInnen manche Schlussfolgerung etwas zu schnell gezogen, manche Argumentation zu vereinfacht oder mancher Gedankengang zu früh abgebrochen sein. Für ein erstes Wachrütteln aus eingefahrenen Denkmustern sind sie jedoch hervorragend geeignet.

Auch das Kapitel „Leiden“ animiert zum theologischen Hinterfragen und Argumentieren. Es breitet in kompositorischer Brillanz die Theodizee-Problematik aus, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes: Gott sitzt auf der Anklagebank, Vertreter der leidenden Menschheit stellen ihn vor Gericht, fromme Theologen übernehmen die Verteidigung und die Vernunft auf dem Richterstuhl wird letztlich entscheiden. Ein Argument entkräftet das andere. Die Dramatik wird immer wieder durch herzzerreißende Sequenzen aus Dostojewskis „Die Brüder Karamasow“ gesteigert ...

Obwohl Beinert am Wortlaut biblischer Verse, lehramtlicher Aussagen und theologischer Fachbegriffe festhält, schafft er es dennoch, diese verständlich und plausibel zu machen. So werden z. B. die Wesenseigenschaften der *einen, heiligen, katholischen und apostolischen* Kirche durchbuchstabiert und Entwicklungen, Probleme und Chancen hinter den sperrigen Begriffen beleuchtet. Er scheut sich auch nicht davor, die heißen Eisen theologischer Diskussion – wie Inspiration der Schrift, Papstamt, Frauenordination, Hölle/Fegefeuer u.a. – zu behandeln. Mit großer historischer, kirchenrechtlicher und systematischer Expertise trägt er vieles zur Möglichkeit einer kritischen, differenzierten Meinungsbildung bei. Unübersehbar ist die Ausrichtung aller Ausführungen am Zweiten Vatikanischen Konzil, dem alleine ein gesamtes Kapitel gewidmet wird.

Auffällig ist die Dominanz des Themas „Kirche“, dem viel Raum und tiefgreifendes Nachdenken eingeräumt wird. Dabei schildert der Autor keineswegs blauäugig den *status quo*, an dem es nichts zu verändern gibt. Ganz im Gegenteil. Er spart nicht mit Institutionskritik und plädiert für ein *kommunionales* Kirchenmodell im Gefolge des Zweiten Vatikanums. Ein großes Anliegen ist ihm auch die Ökumene, worunter er keine *Rückkehrökumene* (283) verstanden wissen will, sondern eine Bewegung aller auf Christus hin. Dann wird *eine* Kirche eine historische Wirklichkeit werden, keine „rein eschatologische Aussage“ (300).

Insgesamt ist jedoch zu fragen, welcher Eindruck durch die starke Gewichtung der Ekklesiologie entstehen könnte. Ist die Kirche das Wichtigste, Tragendste, von dem, „was Christen glauben“, wie der Buchtitel sagt? Vielleicht ist die Kirche aber *das* Thema, wofür sich ChristInnen gegenüber ihren „kritischen Zeitgenossen“ am meisten rechtfertigen müssen.

In jedem Fall ist das vorliegende Werk ein vielfältiges und anspruchsvolles Kompendium für alle, die den christlich-katholischen Glauben verstehen, hinterfragen und verantworten wollen.

Linz

Gudrun Becker

♦ Scheuer, Manfred: Wider den kirchlichen Narzissmus. Ein spirituell-politisches Plädoyer. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2015. (208) Geb. mit Schutzumschlag. Euro 19,95 (D, A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-7022-3470-6.

Wie ist er, wie war er in Tirol, wie wird er es in Linz angehen? In der Diözese Linz beschäftigen diese Fragen zurzeit viele Engagierte. Manfred Scheuer selbst hat ihnen lange bevor diese Fragen durch seine Ernennung zum Linzer Bischof Mitte November akut geworden sind, ohne es zu wissen, Antwort gegeben. Sein spirituell-politisches Plädoyer „Wider den kirchlichen Narzissmus“ bietet Einblick in die Innenwelt des künftigen Linzer Diözesanbischofs und zeigt recht offen, wie er denkt und tickt.

Eines ist ganz klar: Manfred Scheuer kommt von der Universität. Das merkt man am Aufbau vieler Sätze und an der Wahl der Worte. Auch seine zehnjährige Tätigkeit als Bischof von Innsbruck hat ihm diese Fähigkeit nicht nehmen können. Vielleicht, weil er Gelehrter ist, zeigt sich Scheuer in seinem Buch aber als Liebhaber des einfachen Lebens und er verhehlt es nicht, vom gegenwärtigen Papst Franziskus und dessen Überzeugungen angetan zu sein. Nicht von ungefähr greift er in seinem Plädoyer „für eine dienende und arme Kirche“ ein Gelübde auf, das vierzig Bischöfe gegen Ende des II. Vatikanischen Konzils freiwillig abgelegt hatten und dem sich danach hunderte Amtskollegen anschließen sollten:

„Wir wollen so leben im Blick auf Wohnung, Essen und Verkehrsmittel wie die Menschen um uns herum. Wir verzichten, auch was unsere Amtskleidung angeht, als Reiche zu erscheinen. Wir wollen weder Immobilien noch

Mobiliar besitzen. Wir lehnen es ab, mit Titeln angesprochen zu werden. Wir werden jeden Eindruck vermeiden, Reiche und Mächtige zu bevorzugen. Wir wollen uns vor allem den Benachteiligten und Unterentwickelten zuwenden. Unsere sozialen Werke, die wir unterstützen, sollen sich auf Liebe und Gerechtigkeit gründen und Frauen und Männer in gleicher Weise im Blick haben. Das Gleiche wollen wir durch unseren Einsatz bei den Verantwortlichen unserer Regierungen durchsetzen.“

Die Aufnahme dieses Gelübdes in das Buch mag als Programm des neuen Bischofs gelten und wird der oberösterreichischen Bevölkerung bald unübersehbar zeigen, dass in den Bischofshof in der Herrenstraße ein neuer Stil eingezogen ist, ob Manfred Scheuer nun in dem ohnedies nicht luxuriösen Palais wohnen wird oder nicht.

Mehr als zehn Seiten widmet der aus Haibach ob der Donau stammende, jetzt 60-jährige Bäckersohn dem Brot als Synonym für Essen und Konsum. „Der Mensch ist, was er isst“, heißt ein Kapitel und Scheuer outet sich als äußerst achtsamer und bedachter Konsument: „Unsere Wahrnehmungsfähigkeit und unsere Entscheidungen hängen wesentlich von dem ab, was wir aufnehmen, wie wir es aufnehmen und verarbeiten.“

Das allererste der fünf Kapitel befasst sich aber mit der aktuellen Flüchtlingsproblematik; und wenn Manfred Scheuer darin mahnt, die Gastfreundschaft nicht zu vergessen, wird er in seiner Sprache ungewöhnlich deutlich: „Wer kein Hiesiger ist, gilt als suspekt. Es ist Ausdruck von menschlicher Schwäche und nicht von Stärke, anderen Menschen und Völkern von vornherein mit Abwertung und Verdacht zu begegnen oder alle, die sich nicht angleichen und unterwerfen, ins Lager der Feinde zu verweisen. Einseitige Pauschalverurteilungen anderer Völker und Religionen sowie ausländerfeindliche Positionen sind mit unserem Glauben unvereinbar.“

„Je religiöser, desto dümmer“. Scheuer widerspricht diesem manchmal unverhohlen verbreiteten Vorurteil und bekennt sich entschieden zum Bildungsauftrag der Kirche als „missionarischem Impetus“ gerade auch in der heutigen Welt.

Grundsätzlich zeigt sich Christsein für Scheuer „nicht durch elitäre inflationäre Aufgeblasenheit, sondern in einer Praxis der Solidarität, der Toleranz, der konfliktfähigen Nächsten-

liebe, ja Feindesliebe, in der verrückten Geduld, an das Gute in jedem Menschen zu glauben.“

Das Credo des neuen Linzer Diözesanbischofs ist just in time erschienen. Besser hätte es nicht terminisiert werden können. Wer noch immer zweifeln mag, ob Manfred Scheuer die richtige Wahl für diesen „Job“ ist, möge sein Buch genauer studieren als es diese Rezension zu bewirken vermag.

Neumarkt im Mühlkreis

Bert Brandstetter

◆ Gellner, Christoph / Langenhorst, Georg: *Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten*. Patmos Verlag, Ostfildern 2013. (375) Geb. Euro 26,00 (D) / Euro 26,80 (A) / CHF 36,50. ISBN 978-3-8436-0343-0.

Das Werk „Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten“ von Christoph Gellner und Georg Langenhorst will eine „neue Dimension interreligiösen Lernen stark machen [...] den Blick auf literarische Texte unserer Zeit“. (16) Gellner und Langenhorst gehen davon aus, dass Texte eine „eigene Lerndimension erschließen“ (17), sie versuchen aufzuweisen, dass Literatur eine „eigengeprägte, chancenreiche Form interreligiösen Lernens“ (354) sein kann. Das Buch fokussiert die „trialogischen Beziehungen von Judentum, Christentum und Islam“ (18) und möchte einen Beitrag zur Entfaltung einer trialogischen Religionspädagogik leisten. (349)

Im ersten Kapitel des Buches „Hinführung: Worum es geht“ werden einige Aspekte des Zugangs der Autoren zum interreligiösen Lernen genannt (7–20), wobei die Fremdheit der anderen Religionen und die Entwicklung der eigenen religiösen Identität in der Auseinandersetzung mit anderen hervorgehoben werden. Die beiden folgenden Kapitel „Spiegelungen jüdisch-religiösen Lebens heute“ (21–173) und „Islam-Wahrnehmungen im Orient und vor der eigenen Haustür“ (174–345) bilden den Hauptteil des Buches. Nach einem Einblick in deutsch-jüdische beziehungsweise deutsch-islamische Literatur legen Gellner und Langenhorst den Fokus auf jeweils sechs Autorinnen und Autoren und zeigen – ausgehend von ihrer Interpretation – Bilanzen, Herausforderungen und Lernperspektiven auf. In Einzelportraits werden Autorinnen und Autoren, deren literarische Werke einen „explizit religiösen Bezug

erkennen lassen“ (19), in deutschsprachigen Ländern entstanden sind und auf Deutsch publiziert wurden, dargestellt und deren Schlüsselwerke ausführlich besprochen. Gründe für die Auswahl der Autorinnen und Autoren sind die exemplarische Repräsentanz für eine Tendenz des Umgangs mit Religion, die ästhetische Qualität und die Herausforderungen und Anregungen, die vom Werk ausgehen und den Prozess der Auseinandersetzung vorantreiben. (19) Anhand der Biografien und Schlüsselwerken von Barbara Honigmann, Anna Mitgutsch, Doron Rabinovici, Vladimir Vertlib, Benjamin Stein, und Lena Gorelik erfolgt die literarische Annäherung an das Judentum (41–160). Aus der deutsch-muslimischen Literatur werden die Lebensgeschichten und Werke von Barbara Frischmuth, SAID, Zafer Şenocak, Ilija Trojanow, Christoph Peters und Navid Kermani diskutiert (200–330). Im Kapitel „Grundzüge einer literarisch sensiblen Didaktik der Weltreligionen“ (346–367) werden die Stichworte Subjektivität, Perspektivität, Alterität, Authentizität, Personalität, Reflexivität, Expressivität als Lernchancen und Gewinndimensionen der Auseinandersetzung mit Literatur benannt. Diese Lernchancen berücksichtigend stellen Gellner und Langenhorst fest, dass „literarisch vermitteltes Begegnungslernen das interreligiöse Feld auf einzigartige Weise bereichern“ kann. (367)

Das Buch zeugt von einer tiefen Kenntnis der ausgewählten Literatur der beiden Autoren und weckt das Interesse, die skizzierten literarischen Werke im Original zu lesen. In der Interpretation der Lebens-, Denk- und Werkgeschichten werden narrative und reflexive Elemente miteinander verknüpft, was der Interpretation einerseits vielseitige Facetten verleiht, andererseits aber eine Bestimmung erschwert, ob es sich um eine Narration oder eine Reflexion der Autoren handelt. Die Annahmen des Buches, dass das Judentum und der Islam fremd sind und Fremdheitserfahrungen auslösen, trifft möglicherweise nicht auf alle Lesenden zu.

Gellner und Langenhorst legen überzeugend dar, dass literarische Texte ein bedeutender Zugang sein können, interreligiöses Lernen zu eröffnen. Der Überblick über verschiedene Werke, die für interreligiöses Lernen fruchtbar gemacht werden können, ermöglicht einen guten Einblick in die vielfältigen Spiegelungen des Judentums und des Islams in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur. Überlegungen zu konkreter didaktischer Umsetzung, die in dem Werk

bewusst nicht gegeben werden, wären eine interessante Weiterführung des Buches.

Linz

Helena Stockinger

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.

Die unter der Führung namhafter jüdischer Wissenschaftler neu herausgegebene, revidierte Übersetzung der Tora und der Prophetenlesungen von Rabbiner Ludwig Philippson aus der Mitte des 19. Jahrhunderts ist eine bemerkenswerte Wiederbelebung einer mit M. Mendelssohn (1729–1786) beginnenden Bereitstellung von deutschen Übersetzungen der Bibel für jüdische Gläubige, damit „die Tora in Privathäusern, Synagogen, Schulen und auch in den Herzen, im Geist und im Handeln der Juden neue Wurzeln treibt“ – so T. Cohn Eskenazi am Ende ihres einleitenden Beitrags „Die Tora im jüdischen Leben vom 19. Jahrhundert bis heute“ (14–23, Zitat S. 23). Sehr kompakt informiert dieser Beitrag darüber, wie sich die einzelnen Richtungen des modernen Judentums aus der Haltung zur Tora entwickelten. Noch näher geht der folgende Beitrag von K. Herrmann, „Ludwig Philippsons Bibelwerk“ (24–61) auf die Auseinandersetzungen im Judentum im 19. Jahrhundert ein, welche sich im Umfeld von Philippsons Bibelübersetzung abspielten. Dem eigentlichen Interesse, die Tora im Kommentar zur Übersetzung mit Hilfe der aus allen Wissensgebieten herangezogenen Begründungen zu verteidigen und so aufzuschließen zur protestantischen Bibelinterpretation, mit ihr in den Dialog zu treten und zugleich den Einfluss der bei Juden oft verwendeten Lutherübersetzung zurückzudrängen, steht die Kritik der orthodoxen Richtung entgegen, welche eine Abkehr von den Lehren der Tradition und damit eine gefährliche Annäherung an das Christentum befürchtete. Tatsächlich nannte Philippson im Titel seiner Ausgabe Juden und Christen als Ad-

ressaten, um sie als Basis für ein gemeinsames Bibelstudium „zur Überwindung antijüdischer Stereotype“ (31) anzubieten. Diese Hoffnung fand ein positives Echo darin, dass die evangelische Kirche im Herzogtum Anhalt-Bernburg „ausdrücklich die Verteilung und Verwendung dieser Bibel in den evangelischen Gemeinden angeordnet“ hat (ebd.). Letztlich aber empfand die christliche Mehrheit diese Bibel, die zudem durch die Gründung einer ‚Israelitischen Bibelanstalt‘ – analog zu den evangelischen – für jedermann erschwinglich wurde und weite Verbreitung fand, als eine Bedrohung. Darüber hinaus förderte die fortschreitende protestantische Bibelwissenschaft durch die historisch-kritische Nachordnung der Tora hinter die Propheten (J. Wellhausen) und die Bezeichnung des so genannten ‚Spätjudentums‘ als Gesetzesreligion die Abwertung des Judentums und damit den wachsenden Antijudaismus in der Gesellschaft, gegen den Philippson heftig kämpfte. Letztlich scheiterten die hoffnungsvollen Ansätze eines Dialogs, dem die wieder aufgelegte Bibelübersetzung dienen wollte, um erst nach der Shoah – jetzt mit der Übersetzung von Buber-Rosenzweig – zaghaft zu beginnen. Christliche Leser muss also die Geschichte dieser Bibelübersetzung, ihrer Begleitumstände und die dabei versäumten Chancen eines Dialogs sehr nachdenklich machen.

Die Bücher des Pentateuch sind jeweils mit einer eigenen Einleitung versehen, die verschiedene, dem liberalen Judentum nahestehende Wissenschaftler geschrieben haben. Aus diesem Grund bleiben historisch-kritische Fragen der Bibelwissenschaft nicht ausgeklammert, aber sie werden gemäß den Zielen der Bibelausgabe den jüdischen Aspekten untergeordnet.

Für das Buch Genesis/Bereschit bietet Z. Zevit nach einigen Bemerkungen über den Sinn der verschiedenen Benennungen des Buches eine ansprechende Beschreibung von Aufbau und Inhalt, weiters viele interessante Beobachtungen zu den literarischen Themen, den Wiederholungen der Motive und den theologischen Schwerpunkten. Bezüglich der Autorschaft verweist Zevit auf die Tradition, Mose. Historisch-kritische Fragen zur Entstehung bleiben ausgeblendet.

Rabbiner D.H. Aaron möchte das Buch Exodus/Schemot eher als eine Allegorie verstehen, mit deren Hilfe exilische Verfasser unter Verwendung älterer Überlieferungen eine „Geschichte von Israel in Ägypten“ entwerfen, „um eine kulturelle und religiöse Identität für das

exilierte Volk zu entwickeln und ihm Hoffnung zu geben“ (255). Diesem Ziel dienen die Demonstrationen der Macht Gottes in den Plagen, die Pessach-Feier und andere Rituale, sowie der Bund und die Steintafeln mit den Geboten und dem Sabbat im Mittelpunkt u. a. m., zusammengehalten durch die prophetische Gestalt des Mose, „eine der literarischen und theologischen Meisterleistungen der Verfasser“ (257) – insgesamt ein bemerkenswerter Entwurf zur Bedeutung des Buches Exodus/Schemot.

A. Cooper beschreibt das Buch Levitikus/Wajjikra in seiner Funktion als Mitte der Tora. Im planvollen Aufbau des Buches spiegeln sich nach ihm die „vier Grundelemente der biblischen Religion“, die Cooper präzise wie folgt beschreibt: „das Darbringen von Opfern als grundlegendes Prinzip des Gottesdienstes, die Priesterschaft als einzig legitime Form religiöser Führung, rituelle Reinheit als eine notwendige Voraussetzung für die Teilhabe an religiösen Aktivitäten und Heiligkeit als Idealzustand sowohl des Einzelnen als auch der Gemeinschaft in ihrer Beziehung zu Gott.“ (410). Während die erste Hälfte des Buches (Kap. 1–16) sich an die Priester richtet und ihre Aufgaben hervorhebt, spricht die zweite (Kap. 17–26) zum ganzen Volk und ruft es zur Heiligkeit auf in der Nachahmung Gottes. Die anschließende Entfaltung dieser Themen und ihrer bleibenden Bedeutung im Leben der Juden eröffnet vor allem für christliche Leser einen spannenden Zugang zu diesem ihnen meist sehr fremd erscheinenden Buch.

Für J. L. Wright ist das Buch Numeri/Bemidbar das an verschiedenen Inhalten und Gattungen bunteste Buch der Tora mit einer sehr komplexen Entstehungsgeschichte. Thematisch lassen sich folgende Hauptpunkte nennen: Im ersten Teil (Kap. 1–10) wird mit den verschiedenen Listen die Einheit Israels betont, in den folgenden Auseinandersetzungen (Kap. 11–20), in denen u. a. Mose und Aaron angegriffen werden, wird die Frage von Amt und Autorität thematisiert und schließlich geht es noch um das Verhältnis zu den Fremden (Kap. 21 ff.) sowie um das verheißene Land (Kap. 27 ff.). Aus den Erfahrungen „in der Wüste/Bemidbar sollen alle späteren Generationen Israels lernen, indem sie sich „der Autorität Mosches (d. h. der Tora) unterwerfen“ (527), um schließlich in das gelobte Land zu gelangen.

Noch einmal anders ist die Einführung in das Buch Deuteronomium/Dewarim von

B. M. Levinson; hier kommen nicht nur der mögliche historische Ort für die Grundschrift in der Reform des Königs Joschija ausführlich zur Sprache, sondern auch die Bedeutung des Bundes für die Beziehung zu Gott, darüber hinaus auch die nachexilische Aktualisierung der Gebote und der Prozess, der das Buch zum Abschluss der Tora macht. Im Anschluss zeigt Levinson, wie die rabbinische Exegese die Unterschiede im Sabbatgebot der beiden Dekaloge oder die verschiedenen Bestimmungen zur Sklaverei in Ex 21,2 ff.; Lev 25,39 ff. und Dtn 15,13 ff. ausgleicht. Schließlich verweist er auch darauf, dass das dtn Ämtergesetz (Dtn 16–18) ein Vorbild für die Gewaltenteilung in den Staatsformen der Neuzeit darstellt.

Auch den Prophetenlesungen/Haftarot ist eine Einleitung vorangestellt, die der Rabbiner L. A. Hoffman geschrieben hat. In ihr beschreibt er nicht nur den möglichen Anfang dieser Lesepraxis, sondern erläutert auch deren Entwicklung und die hinter der Zusammenstellung von Tora- und Prophetentext erkennbare theologische Absicht, nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit dem liturgischen Kalender. Insgesamt kennzeichnend für alle Einleitungen – und daher vor allem für christliche Leser/innen interessant und lehrreich – ist der deutlich jüdische Blickwinkel auf die Bücher der Tora und die prophetischen Texte.

Ein Glossar nicht übersetzter Begriffe und eine Tabelle der Perikopenordnung beschließen den ansprechenden Band. Bei der Gestaltung des deutschen Textes hätte man sich allerdings gewünscht, dass die Gliederung des hebräischen Textes übernommen worden wäre, damit dessen Struktur von Sinneinheiten auch in der Übersetzung sichtbar ist.

Die Zielgruppe für dieses Buch sind eindeutig jüdische Leser/innen, die sich eingehender mit den Wochenabschnitten der Tora im Synagogen-Gottesdienst beschäftigen und für ihr Leben fruchtbar machen wollen. Für christliche Leser/innen ist das Buch vor allem dann von Nutzen, wenn sie über grundlegende Kenntnisse zum Pentateuch, der hebräischen Sprache sowie zum jüdischen Gottesdienst verfügen. Mit solchen Voraussetzungen kann man viel über den Umgang mit der Bibel in der jüdischen Liturgie und – vermittelt durch die Einführungen – über die bleibende Bedeutung der Tora für das jüdische Leben lernen.

Linz

Franz Hubmann

BIOGRAFIE

◆ Feldmann, Christian: *Träume beginnen zu leben. Große Christen des 20. Jahrhunderts* (topos premium. Verlagsgemeinschaft topos plus, Kvelaer 2015. (334) Klappbroschur. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-8367-0004-7.

In dreizehn Portraits zeichnet der Verfasser das Lebensbild von sehr unterschiedlichen Persönlichkeiten, die in seiner Sicht den christlichen Glauben des vergangenen Jahrhunderts überzeugend verkörpert haben. Beschrieben werden Oscar Romero, der Erzbischof von San Salvador, Frère Roger und die Gemeinschaft von Taizé, Mutter Teresa von Kalkutta, der Baptistenpfarrer Martin Luther King, die Journalistin Dorothy Day, der Theologe Dietrich Bonhoeffer, Angelo Giuseppe Roncalli als Papst Johannes XXIII., der Franziskaner Maksymilian Kolbe, der Erzbischof von Recife, Dom Hélder Câmara, der Trappistenmönch Thomas Merton, der Jesuit und Naturwissenschaftler Teilhard de Chardin, die Sozialarbeiterin Madeleine Delbrél und der Begründer der Welt-Leprahilfe, Raoul Follereau. Was diese so unterschiedlichen Menschen eint, wird im Vorwort beschrieben: „Sie wollen radikale Christen sein – oder gar keine. Es ist die Leidenschaft, nicht das kluge Abwägen, was ihr Handeln bestimmt.“ (10) Die Porträts sind lebendig und farbig geschrieben. Historischen Ansprüchen wollen sie nicht genügen, denn es werden weder Quellen angegeben, noch kommt es dem Verfasser auf exakte Rekonstruktionen an. Wenn z. B. gesagt wird, Papst Johannes XXIII. sei „im Gespräch mit ein paar Kardinälen plötzlich mit der Idee“ ein Konzil einzuberufen herausgeplatzt (178), so wird hier der Tatsache keine Rechnung getragen, dass er sich – nach seinem eigenen Zeugnis – seit seiner Papstwahl stetig und konsequent mit seinem Konzilsplan beschäftigt hat. Auf eine historische Sichtweise kommt es dem Verfasser aber nicht an. Er will vielmehr gelebte Glaubenszeugnisse inspirieren und leuchten lassen. Diese Absicht gelingt ihm weitgehend. Einmal mehr macht die Auswahl der bekannten Persönlichkeiten deutlich, dass es eine problematische Differenz zwischen offiziell kanonisierten Heiligen, die kaum im allgemeinen Bewusstsein des Volkes Gottes sind (zumal seit der Inflation der Heiligsprechungen unter Papst Johannes Paul II.), gibt, und Men-

schen, die als vorbildhaft angesehen werden, aber keine Chance haben, es je zur Ehre der Altäre zu bringen. Es ist schade, dass der Verfasser die Chance nicht nutzt, auch einige relativ unbekannte Glaubenszeugen/Glaubenszeuginnen in den Blick zu nehmen. Die Darstellung zeigt sich nicht immer frei von kitschig wirkenden Bildern. Beispielsweise wird die Beisetzung von Thomas Merton so beschrieben: „Als er in Getsemani unter einer einsamen Zeder begraben wurde, dämmerte der Abend herein und leichte Schneeflocken rieselten vom Himmel.“ (258) Insgesamt verdient lobend hervorgehoben zu werden, dass der Verfasser bei allen seinen Schilderungen das Ethos der Tat in den Mittelpunkt stellt: Es kommt darauf an, im Sinne der Bergpredigt etwas für den/die Menschen zu tun. Damit steht der Verfasser völlig unbestreitbar auf biblischem Boden. Formal dazu: Ein gut gemachtes und exzellent zu lesendes Buch, wie man es sich nur wünschen kann.

Linz

Hanjo Sauer

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.

Der Autor deklariert seine 500 Seiten zählende Dissertationsschrift im Vorwort als Studie, welche er als umfassende Beschäftigung mit Karl Rahners Mariologie konzipiert habe. Deklariert wird gleichfalls die *Intention*, die als *Leitfaden bei der Erstellung der Studie* maßgebend sein sollte, nämlich jene Bestimmung von Karl Rahners Theologie als einer *transzendentsymbolischen*, mit welcher Begrifflichkeit *gegenüber der herkömmlichen Auffassung der Theologie Rahners als transzendentaler der Autor der Studie das mehr ontologische ‚symbolische‘ Moment* betont haben wollte, *ohne die Tatsache der anthropologischen Wende zu leugnen* (vgl. Einleitung, 39 f.), eine ganz entscheidende Bemerkung allerdings, zumal damit bereits der Vermutung zugearbeitet wird, dass die Studie nicht jene überschießende Kreativität Karl Rahners in dessen permanenter Konfrontation mit den „Zeichen der Zeit“ zu reflektieren beabsichtigte.

Neuerscheinungen



ADAM KOZŁOWIECKI SJ

Not und Bedrängnis

Als Jesuit in Auschwitz und Dachau

Lagertagebuch

Herausgegeben von Manfred
Deselaers und Bernhard Sill

Kozłowiecki zeichnet ein beklemmendes Bild der Lagerrealität. Die Perspektive ist dabei ungewohnt: Der Autor ist Priester und Ordensmann und reflektiert seine Erfahrungen aus dezidiert christlicher Sicht. Eingesperrt, geschlagen, getreten, beschimpft und hungrig, bewahrt er in sich doch die Sensibilität für das Gute im Menschen.

688 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2730-1
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80



THOMAS PRÖPPER

Gottes Freundschaft suchen

Predigten, geistliche Gedanken und Gebete

Über zehn Jahre predigte Thomas Pröpper in der Münsteraner Dominikanerkirche. Das, was ihn bewegte, war: das Evangelium glaubhaft ins Heute der Spätmoderne zu übersetzen. Dabei feilte er so lange an seinen Predigten, bis er, der Sohn eines Musikers, auch eine »stimmige Musikalität« des Textes erreicht hatte.

400 S., Hardcover mit Lesebändchen
ISBN 978-3-7917-2733-2
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Festhalten möchte ich vorerst aber einmal die unleugbare Wahrnehmung meinerseits, dass die Studie eine präzise und aufwendige Beschäftigung mit der Literatur präsentiert, angefangen mit der *Materialübersicht* sowie mit der Zusammenstellung von Publikationen zu einem übersichtlichen Forschungsbericht. Das Inhaltsverzeichnis dokumentiert eine markant ausdifferenzierte Gliederung der Themenblöcke, beginnend mit einem geradezu neuscholastischen Sezieren der philosophie- und theologiegeschichtlichen Basisansätze zur transzendentaltheologischen Methode Karl Rahners, wobei es für den Rezensenten vorteilhaft war, die Bände „Hörer des Wortes“ und „Geist in Welt“ immer griffbereit für die Verortung des Zitat-Kontextes zur Verfügung zu haben.

Die speziellen Ausführungen zu Karl Rahners *Konkupiszenzverständnis*, zur Bestimmung des *Natur-Person-Verhältnisses*, zur Entfaltung einer *Theologie des Todes* sowie zu dessen gnadentheologischen Entwürfen steuern gezielt auf die Thematisierung im Teil II A zu, nämlich auf Karl Rahners Versuch, in den einzelnen dogmengeschichtlichen Definitionen nicht die Sieggeschichte starker Traditionen verortet zu wissen, sondern die Erweisbarkeit eines begründungslogischen Zusammenhangs wahrnehmen zu dürfen, ausformulierbar gleichsam in einem *mariologischen Fundamentalprinzip*, welches der Autor der Studie in Karl Rahners Satz: „*Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste*“ zur Versprachlichung gefunden habe. Im anschließenden Teil II B präsentiert der Autor schließlich die Argumentationen sowie Interpretationsversuche im Blick auf die spezifisch inhaltlichen Bezüge jener dogmengeschichtlich markierten und letztlich auch definierten *Marienlehre* über die „*Unbefleckte Empfängnis*“, über die „*immerwährende Jungfräulichkeit*“ sowie über den Weg zum „*Assumptio-Dogma*“, welche Definition die Rede von „*Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste*“ ergänzt und gleichsam zum Abschluss bringt mit der Erklärung, Maria sei damit auch „*die total Vollendete*“. Dass dieser Themenbereich mit einer akzentuierten Ausführlichkeit referiert und vorgestellt wurde, muss nicht überraschen aufgrund der konfliktbeladenen und intensiven Auseinandersetzung Karl Rahners mit dieser spekulativen Thematik. Andreas Mayer scheut jedenfalls keine Mühe, den theologiegeschichtlich-problemtisierenden Neugierden nachzugehen, wie sie beispielsweise bei der Frage

nach der „*Verleichenamung Marias*“ gestellt worden sind.

Dass der Autor der Studie den Themenkomplex über die „*Gnadenmittlerschaft Mariens*“ nicht nur in einem abschließenden Kapitel aufgegriffen hat, sondern im Kontext der Rahnerschen „Verschränkung von subjektiver und objektiver Erlösung“ ein gnadentheologisches Schema grundgelegt sieht, ist auch im Zusammenhang mit dem Begehren streitbarer Katholiken zu sehen, dass Maria ebenso als Miterlöserin dogmatisch zu definieren sei. Verständlich, dass Karl Rahners anthropologisch gewendetes Gnadenverständnis dem nicht entsprechen konnte. „Der Gedanke, dass nicht nur bei Maria eine solche Verschränkung von objektiver und subjektiver Erlösung vorliegt, sondern gerade das Kennzeichen von Heilsgeschichte ist, wurde von der ordensinternen Zensur angemahnt“ (320; vgl. zur Verdeutlichung [318]: „von subjektiver, d.h. passiver [„erlöst werden“ bzw. „begnadet sein“] und objektiver, d.h. aktiver [„erlösen“] [...]“), wie Andreas Mayer anzumerken weiß.

Wie schon eingangs ausgeführt, lässt die formale Durchführung der Studie nichts zu wünschen übrig; der detaillierte und ausführliche Anmerkungsapparat ermöglicht es, den Ausführungen im Text nachzugehen, die kapitelweise vorgelegten Zusammenfassungen und Ergebnis-Thesen sind eine Hilfe, den sogenannten „Faden“ nicht zu verlieren, das Literaturverzeichnis (461–495) spricht für sich. Was ich aber vermisse, ist die hermeneutisch-reflektierende Auseinandersetzung mit einem theologischen Werk, dessen innovative und situative Brisanz nicht in einer immanenten, gleichsam neuscholastischen „Abbildung“ gefasst und nicht ohne anthropologische – für Karl Rahner maßgebliche – Verortung kommunikativ werden kann.

Linz

Walter Raberger

ETHIK

◆ Koudissa, Jonas: Ethik und Migration. Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und für Afrika (Forum Sozialethik 12). Aschendorff Verlag, Münster 2014. (312) Kart. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 63,90. ISBN 978-3-402-10639-6.

Wer kennt sie nicht – die Bilder von jungen, meist männlichen Afrikanern, die ihr Heil in einer

höchststrikanten Fahrt in überfüllten Schlauchbooten über das Mittelmeer suchen? In seiner Dissertation nimmt Jonas Koudissa diese medialen Bilder zum Anlass, um aus der Perspektive der theologischen Ethik einen erhellenden Blick auf die afrikanische Migration zu werfen.

In einem ersten Teil korrigiert Koudissa aus soziologischem Blickwinkel das stark medial geprägte und eurozentrische Bild der afrikanischen Migration anhand harter Zahlen und einer eigenen quantitativ-qualitativen Studie. Auf dieser Basis und in Auseinandersetzung mit migrationstheoretischen Ansätzen entwirft er eine differenzierte Typologie der afrikanischen Migration. Als wesentliche Migrationsfaktoren ergeben sich dabei (1) das derzeitige Weltwirtschaftssystem, (2) die katastrophale politische Situation vieler afrikanischer Staaten sowie (3) deren historisch gewachsene Verbundenheit mit Europa. Migration wird von Afrikanern als Ausweichstrategie und Zukunftsinvestition gesehen, jedoch weder als kollektive noch individuelle Dauerlösung.

Im Anschluss skizziert der Autor die bisherigen Reaktionen Europas, welche durch (1) einzelstaatliche Lösungsversuche, (2) Abschottung und (3) starke Einschränkung legaler Migration geprägt sind – und das, obwohl Europa von der afrikanischen Migration ökonomisch profitiert. Die Folge dieser zu kurz greifenden und oft unethischen Maßnahmen ist, dass Europa zur Zunahme illegaler Einwanderung aus Afrika beiträgt, so Koudissas Fazit.

Seine ethischen Überlegungen lässt Koudissa von den Begriffen Menschenwürde und Gerechtigkeit leiten. Sein Ziel: „ethisch-politische(r) Kriterien zu einer gerechten, europäischen Migrationspolitik gegenüber Afrika im Kontext struktureller, globaler Ungerechtigkeit“ (216). Mit Seyla Benhabib argumentiert er für ein Menschenrecht auf Zugehörigkeit, welches „jede demokratische Gemeinschaft dazu verpflichtet, den Zugang für Migranten nicht nur offen zu halten, sondern auch fair zu gestalten.“ Migrationspolitik benötigt somit eine faire und humanitär angelegte Kriteriologie. Darauf folgen Grundzüge einer Theorie der Gerechtigkeit in einer globalen Welt, wobei Fairness (Rawls), Reparation von begangenen Unrecht (Höffe) und globale Verantwortung aus sozialer Verbundenheit (Young) als „minimalistische, aber unabweisbare Forderungen an institutionelle wie individuelle Akteure der internationalen Gemeinschaft“ (237) dargelegt werden. Seine

ethischen Überlegungen schließt Koudissa mit Ausführungen zur Frage ab, weshalb Europa in der besonderen Pflicht steht, Afrika Gerechtigkeit zu erweisen.

Als Handlungsalternativen für eine ethisch vertretbare Gestaltung der afrikanischen Migration nach Europa identifiziert er somit (1) die Änderung der asymmetrischen und ungerechten Beziehungen zwischen Europa und Afrika, (2) die Errichtung gerechter und demokratischer Strukturen in afrikanischen Staaten und (3) migrantenfreundlichere Pastoral in den europäischen Kirchen.

Zu den Stärken Koudissas Ausführungen zählt zweifellos, dass er das vielfach verzerrte Bild afrikanischer Migration zurechtrückt. Seine gut ausgearbeitete Typologie ermöglicht damit eine profunde ethische Betrachtung. Dabei können vor allem die Ausführungen zur globalen Gerechtigkeit überzeugen, die Europas Rolle als Migrationsopfer destruktuieren, sie aber auch nicht plump als Täter brandmarken, sondern unaufgeregt aber bestimmt seine Verantwortung aufzeigen. Somit ergeben sich die ersten beiden präsentierten Handlungsoptionen als für den Leser/die Leserin logische Konsequenzen.

Dennoch weist die Arbeit auch so manche Schwächen auf. Im ersten Teil irritiert, dass Koudissa seine eigenen soziologischen Ergebnisse zwar ausführlich präsentiert, diese bei der schlussendlichen Typologie jedoch nur eine marginale Rolle spielen. Im ethischen Teil erweist sich neben einem theologisch strittigen Solidaritätsbegriff vor allem das Menschenrecht auf Zugehörigkeit diskussionswürdig. Ob ein Recht, in einen beliebigen (!) Staat einwandern zu können, wirklich von allen Diskursbeteiligten Zustimmung finden kann, bleibt mehr als fraglich. Zudem verwundert, dass Koudissa zwar die derzeitige europäische Einwanderungspolitik scharf kritisiert, diese Kritik sich jedoch nicht in einer prioritären Handlungsalternative widerspiegelt. Der Verweis auf die christlichen Kirchen ist dabei zwar nicht unrichtig, erscheint dem Leser/der Leserin jedoch äußerst unvermittelt.

Allgemeines Fazit: Koudissa will mit seiner Arbeit den auf Europa fokussierten und überwiegend wirkungslosen Lösungsvorschlägen solche entgegenstellen, die das Schicksal der unmittelbar betroffenen Menschen berücksichtigen und ethisch vertretbar sind. Das gelingt ihm.

Linz

Georg Winkler

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) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,20. ISBN 978-3-429-03805-2.

Die Publikation „Lebendige Kirche in neuen Strukturen. Herausforderungen und Chancen“ ist aus den Referaten und weiterführenden Diskussionen der gleichnamigen Tagung vom 30.9. bis 2.10.2013 auf Schloss Hirschberg hervorgegangen, zu welcher die Lehrstühle für Kirchenrecht an den Universitäten Würzburg und Mainz eingeladen hatten.

Nach dem Vorwort (7–11) verweist *Simon Rapp*, der Bundespräsident des BDKJ, („In die Ecke gestellt? Orden, Verbände und Räte und ihr Ort in den neuen Seelsorgestrukturen“; 13–19) auf vielfältige Gemeindeformen, in denen sich Kirche neben der Territorialgemeinde verwirklicht und nennt Grundzüge einer Theologie der Verbände. *Sabine Schöffler* vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken schreibt „Zum Ort der Räte in den neuen Seelsorgestrukturen“ (21–30) und untersucht, wie sich die sehr vielfältigen diözesanen Strukturprozesse auf die Räte in den Pfarreien auswirken.

Ausgehend von den Lösungsansätzen, die derzeit in den deutschen Diözesen auf der Suche nach neuen Wegen diskutiert werden, benennt *Heribert Hallermann* („Mehr als Strukturen. Chancen für Vielfalt und Kooperation“; 31–79) aus kirchenrechtlicher Perspektive grundlegende Kriterien und Aspekte des Kirche-Seins. Als Handlungsmöglichkeit und -notwendigkeit fordert Hallermann – mehr als die Schaffung neuer Strukturen – eine neue Praxis des Leitungsdienstes, der nicht den amtlichen Hirten vorbehalten ist, sondern verstanden wird „als der Dienst zum Aufbau, zur Stärkung und zur Bewahrung der kirchlichen Communitas, der Kraft Taufe allen Gliedern der Kirche je zu ihrem Teil aufgetragen ist.“ (76)

Die Entwicklungslinien im Verständnis der Laien und ihres Apostolates zeichnet *Thomas Meckel* nach („Von der Katholischen Aktion zum gemeinsamen Priestertum. Der Beitrag der Laien für eine lebendige Kirche“; 81–107).

Ausgehend vom CIC/1917, über die Katholischen Aktion und die Textgeschichte der Konstitution *Lumen Gentium* wird der ekklesiologische Perspektivenwechsel deutlich, den das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommen hat. In der grundlegenden Wirklichkeit des Volkes Gottes bestehen das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das Priestertum des Dienstes, das hierarchische Priestertum, und wirken zusammen. Damit üben alle *christifideles laici* durch Taufe und Firmung befähigt ein genuin eigenes Apostolat aus, im eigenen Namen und in allen drei *munera*. Eine lebendige Kirche lebt dann von der Lebendigkeit der einzelnen Gläubigen (106).

Der Beitrag von *Markus Graulich* („Neuer Wein in neue Schläuche? Die Sendung der geistlichen Bewegungen“; 109–137) beschreibt die Zusammenschlüsse von Christgläubigen zu geistlichen Bewegungen. Ihre Anerkennung nach Kriterien der Kirchlichkeit soll die Mitarbeit an der Sendung der Kirche sicherstellen. Letztlich gehe es um die Schaffung von Orten geistlicher Erfahrung – in Form der geistlichen Bewegungen, aber auch innerhalb der bestehenden Pfarreien (134).

Trotz des deutlich erkennbaren zahlenmäßigen Rückgangs von Ordensleuten ist *Stephan Haering* zuversichtlich, dass das Leben nach den evangelischen Räten auch künftig präsent sein wird („Zwischen Tradition und Zukunft. Die Präsenz von Orden in der Kirche von heute und morgen“; 139–165), weil es ein wesentliches Element der Kirche darstelle. Von entscheidender Bedeutung werde es sein, die Situation des Rückbaus anzunehmen und gut zu gestalten sowie eine inhaltliche Konzentration entsprechend dem spezifischen Charisma vorzunehmen. Als besondere Aufgabenfelder der Orden nennt der Autor das Gespräch mit der modernen Mentalität und den interreligiösen Dialog. Die Perspektive der Pastoraltheologie bringt *Regina Polak* ein („Pastorale Lernfelder. Ekklesiogenese im Kontext kirchlicher Strukturen“; 167–203). Sie sieht die Chance, dass sich Kirche in der gegenwärtigen Situation neu bilden kann, und beschreibt drei pastorale Lernfelder im Kontext der Strukturreformen: Gott selbst neu suchen und denken lernen, Umgang mit den Anderen und dem Fremden lernen, Gemeinschaft strukturieren lernen.

Mit *Walter Wakenhut* berichtet ein Militärgeneralvikar a.D. vom Wandel, der auch in der Militärseelsorge spürbar ist („Den Wandel

gestalten. Militärseelsorge im Kontext von Bundeswehrreform und internationalen Einsätzen vor neuen Herausforderungen“; 205–218). Die Untersuchung von *Andreas E. Graßmann* („Die lateinischen Ordinariate für Gläubige orientalischer Riten. Genese, verfassungsrechtliche Verortung und Darstellung der gegenwärtigen Gestalt“; 219–265) nimmt eine weitere personal umschriebene Teilkircheneinheit in den Blick, welche die Hirtensorge an Personen ermöglicht, die außerhalb des eigenen Territoriums leben.

Die kanonistischen Grundmodelle pastoraler Strukturen stellt Matthias Pulte vor („Abbruch oder Neukonzeption? Ein kanonistischer Einblick in die Strukturierungsprozesse deutscher Diözesen“; 267–312). Ihre je unterschiedliche Umsetzung in den deutschen Bistümern wird im Überblick dargestellt und anhand ausgewählter Beispiele kommentiert. Mit einem Blick über den deutschsprachigen Raum hinaus bereichert *Monica Herghelegiu* das Bild („Zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Strukturierungsversuche in anderen Ländern“; 313–358). Sie unterzieht verschiedene Versuche zur Neubestimmung der Pfarrei der kirchenrechtlichen Kritik: die Strukturreform im Bistum Poitiers, das Cluster Pastoral Planning in den USA und das Modell der Kleinen Christlichen Gemeinschaften.

Anna Elisabeth Meiers („Das Inkardinationsrecht unter Berücksichtigung pfarrlicher Umstrukturierungsprozesse“; 359–386) erläutert das Rechtsinstitut der Inkardination und fragt nach den Konsequenzen für die pfarrliche Seelsorge durch Kleriker aus anderen Teilkirchen und Inkardinationsverbänden. Mit dem Beitrag von *Sabrina Pfannkuche* („Die *ecclesia particularis*, ihre Ausfaltung und Aufgliederung in personaler Hinsicht“; 387–428) zur Geschichte und rechtlichen Determination der personal bestimmten Teilkirchen sowie einem Verzeichnis der Autoren (429–430) schließt der Sammelband.

Die Autorinnen und Autoren des Buches analysieren und reflektieren aus praktischer, pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive die Situation des Umbruchs, mit der die Katholische Kirche nicht nur in Deutschland derzeit konfrontiert ist und auf die sie reagieren muss. Eine Veränderung der herkömmlichen Strukturen wird durchgehend als Herausforderung, aber auch als Chance begriffen, um die Lebendigkeit der Kirche unter diesen geänderten Verhältnissen sicherzustellen.

Als Grundlage und Lösungsansatz wird mehrfach das Konzept des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen genannt, welches die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils prägt. Dies scheint besonders im Blick auf die Organisation der Pastoral in den Diözesen noch nicht konsequent umgesetzt, weil hier immer noch eher kleruszentrierte Delegationsmodelle vorherrschen. Vor diesem theologischen Hintergrund finden sich für die Praxis wertvolle Anregungen, wie alle Glieder der Kirche dazu ermuntert werden können, ihren je eigenen Teil zum Aufbau des Leibes Christi und zur Sendung der Kirche in der Welt beizutragen. Wie die vorliegenden Aufsätze zeigen, kann die Kirchenrechtswissenschaft für eine angemessene Gestaltung der kirchlichen Strukturen einen wertvollen Beitrag leisten.

Graz

Matthias Rauch

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Pius-Parsch-Institut (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 4 | 2011. Echter Verlag, Würzburg 2013. (336) Pb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-429-03543-3.

Andreas Redtenbacher berichtet im Vorwort der vierten Nummer des Periodikums „Protokolle der Liturgie“ über einige wesentliche Änderungen in der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“ infolge des Ablebens des langjährigen Direktors des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes und des Pius-Parsch-Institutes, des Augustiner-Chorherren Norbert Höslinger. Seit Jänner 2012 gehört das Pius-Parsch-Institut zur „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“, deren Präsident *Andreas Redtenbacher* damit zum neuen Direktor des Pius-Parsch-Institutes wurde. Der 4. Band der „Protokolle zur Liturgie“ ist der erste Band dieses Periodikums, der vom Pius-Parsch-Institut herausgegeben ist.

Gleich zu Beginn des liturgiewissenschaftlichen Teiles ist die Abschiedsvorlesung des Palotinerpaters *Manfred Probst*, dem langjährigen Professor für Liturgiewissenschaft (1979–2008) und einstigen Rektor (1980–1984; 1986–1992) an der Hochschule Vallendar, zu finden. Sie ist ein interessantes autobiographisches Werk,

das – wie der Untertitel ankündigt – tatsächlich vieles über die Entwicklung der Ordenshochschule Vallendar berichtet. Außerdem zeigt es den Referenten als Zeitzeugen bei wichtigen Momenten der liturgischen Reformen seit der Zeit unmittelbar nach dem II. Vatikanum.

Eine breite, umfassende, mehrdimensionale Betrachtung von Gotteslob zeigt *Wolfgang Reuter*, Pastoraltheologe in Vallendar und Psychoanalytiker. Vor allem die gemeindebildende Funktion von Gotteslob zu verdeutlichen, ist ihm ein gelungenes Anliegen.

Der emeritierte Professor für Liturgiewissenschaft von Münster, *Klemens Richter*, befasst sich anlässlich des 50-jährigen Jubiläums seit der Entstehung von „Sacrosanctum Concilium“ mit der Frage, ob das Konzil von der Kirche in liturgischer Hinsicht im Wesentlichen rezipiert worden ist oder nicht. Mehrfach weist er auf den substantiellen Zusammenhang zwischen Kirche und Liturgie hin. Er hinterfragt kritisch vor allem die Wiederzulassung vorkonziliarer liturgischer Bücher unter Papst Benedikt. Mit diesem sieht er sich einer Meinung, wenn es um die Sehnsucht einer neuen „Phase geistiger und geistlicher Vertiefung“ geht, „in der die Erkenntnisse der Pioniere der liturgischen Bewegung wiederaufgenommen und weitergebildet werden“ (86).

Mit vielen historischen Hinweisen untersucht *Hans-Christian Seraphim*, Pfarrer i. R. der Evangelisch-Lutherischen Kirche, den Umgang mit der Opfertheologie im Eucharistischen Hochgebet der westkirchlichen Tradition. Er erörtert diesbezüglich diverse jüngere ökumenische und katholische Stellungnahmen. Er sieht schließlich in den postkonziliaren Eucharistischen Hochgebeten der röm.-kath. Kirche (aber auch in der Lima-Liturgie) die mittelalterliche „westliche“ Sakramententheologie im liturgischen Text eindeutig rezipiert und konstatiert damit einen Bruch mit den Überlieferungen der frühchristlichen Kirche (142 f.).

Josef Keplinger, der sich in seiner Dissertation mit dem Vorstehersitz in der Liturgie befasst hat, beschreibt die Aufwertung des Vorstehersitzes in der Zeit der liturgischen Erneuerung von Pius Parsch und unmittelbar vor dem II. Vatikanischen Konzil. Er geht dabei sowohl auf die funktionale Bedeutung als auch auf die symboltheologische Dimension des Vorstehersitzes ein.

Michael Kunzler, Professor für Liturgiewissenschaft von Paderborn, mittlerweile aber 2014 verstorben, beschreibt die derzeit vorhan-

dene unklare Situation bezüglich des seit 1972 abgeschafften Subdiakonats und der gleichzeitig eingeführten Dienste des Lektorats und Akolytats. Die unklare Situation lässt ihn sogar eine Unterscheidung von „echten“ und „unechten“ Lektoren und Akolyten treffen. Er präsentiert konstruktive Vorschläge zur Klärung der Situation um die liturgischen Dienste.

Den pastoralliturgischen Teil eröffnet ein für den Druck schriftlich verfasster Vortrag, den *Jan-Heiner Tück*, Dogmatikprofessor an der Wiener Fakultät für katholische Theologie, am 26. Jänner 2012 im Stift Klosterneuburg in einer akademischen Konfrontation mit Helmut Schüller, dem Sprecher der österreichischen „Pfarrer-Initiative“, gehalten hat. Tück hinterfragt kritisch die Rhetorik des Ungehorsams, die er im Widerspruch zum Communio-Desiderat der Kirche sieht. Er geht einzelne liturgiebezogene Anliegen der Pfarrerinitiative sachlich mit konstruktiv kritischer Haltung durch und bewertet sie im historischen, ökumenischen und universalkirchlichen Kontext unter dogmatischen und pastoralen Aspekten.

Mit *Edgar Josef Korherr* schreibt ein sehr erfahrener Religionspädagoge über wesentliche Entwicklungen zu vielen verschiedenen Facetten der Kinderliturgie und der Katechese im Laufe der letzten Jahrzehnte. Er würdigt dabei besonders den kinderliturgischen Aufbruch in Österreich zwischen 1965 und 1985 (281), geht aber auch auf heutige Problem- und Aufgabestellungen ein.

Michael Perry Kweku Okyerefo, ein Priester aus Ghana, der in Wien sein Doktorat machte und seit 2002 in Ghana lehrt, zeigt in seinem Artikel „Ausländer!“ die empfindsame Selbstwahrnehmung und Verletzbarkeit eines Afrikaners während seines Aufenthaltes in Österreich. Er lässt – als indirekten Fingerzeig an die heimischen katholischen Gemeinden – erkennen, wie Gemeinden der Pfingstbewegung viele Desiderate eines in Europa lebenden Afrikaners aus sozialer Sicht gerade bei den gottesdienstlichen Feiern erfüllen.

Josef Keplinger gelingt es in seiner Predigt am 2. Adventsonntag in der Kirche St. Gertrud/Klosterneuburg anlässlich der Verleihung des „Pius-Parsch-Preises 2011“ vom 4. Dezember 2011 schrittweise auf viele wesentliche Inhalte einzugehen, die bei diesem Feiernmoment von Bedeutung sind: auf das Wege-Bereiten in adventlicher Sehnsucht nach Christus, auf die verkündeten Schrifttexte von Jes 40 und 2 Petr

3 und Mk 1, auf das historische Datum des 4. Dezember bezüglich der Verkündigung von „Sacrosanctum Concilium“, auf die liturgische Erneuerung rund um Pius Parsch, auf die Kirche St. Gertrud und ihren Vorsteher, auf die Gegenwart Christi und abschließend wieder auf das Wege-Bereiten für Christus.

Insgesamt liest sich der 4. Band der „Protokolle zur Liturgie“ als ein Sammelwerk von verschiedenartigen Artikeln, die vor allem mit liturgischen Entwicklungen und pastoral-/liturgie-wissenschaftlichen Diskussionen der letzten Zeit, meistens mit Verweis auf das II. Vatikanische Konzil, zu tun haben.

Lilienfeld

Pius Maurer OCist

MISSIONSTHEOLOGIE

◆ Polak, Regina: *Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko* (Spiritualität und Seelsorge 4). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (127) Pb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-7022-3147-7.

Das Thema „Mission“ hat in den vergangenen Jahren eine erstaunliche Renaissance erlebt. Immer mehr setzt sich die Einsicht durch, dass „Mission“ nicht nur etwas für die „Anderen“ ist, sondern auch bei „uns“, konkret: in Europa eine Herausforderung darstellt. Damit wird Mission zum Thema für die Pastoraltheologie bzw. Praktische Theologie.

Zugleich hat „Mission“ eine biografische Seite. Diese steht im Buch der Wiener Pastoraltheologin Regina Polak am Anfang. Ein „persönlicher Einblick“ beginnt mit der Frage „Wie bin ich ‚missioniert‘ worden?“ (13).

Im ersten größeren Kapitel („Auftrag“) fragt die Verfasserin zunächst nach dem „Auftrag der Gegenwart“. Sie wendet sich gegen eine „Dominanz der Defizitorientierung“ (23), stattdessen will sie die „Gegenwart Europas“ als „Ort möglicher Gotterkenntnis“ (24) sehen. Beim „biblischen Auftrag“ werden unterschiedliche biblische Modelle von Mission skizziert. Weiter geht es mit dem „Auftrag der Geschichte“ und den „Auftrag der Kirche“. Die Verfasserin orientiert sich an der „missio Dei“, einer „evangelischen Entdeckung“ (56) und unterscheidet die Begriffe Mission, Dialog und Evangelisierung. Bei „Mission“ geht es um die „grundsätzliche Sendung der Kirche“ (59). „Mission zielt auf die Realisierung des Reiches Gottes. Von daher ge-

hören die individuelle Umkehr, die Bildung von Gemeinschaften, in denen das Evangelium konkret gelebt wird, und die Sorge für eine humane und gerechte Welt konstitutiv zur Mission“ (60).

Auf die Frage nach dem *Auftrag* (21–66) folgt die *Herausforderung Europa* (67–90). Nach „sozialwissenschaftlichen Pinselstrichen“ (68) von der Globalisierung über soziale Veränderungen bis hin zum Klimawandel kommt das Anliegen einer „Gegenwartstheologie“. Sie soll „die Zeitphänomene im Glauben erschließen“ (86 f.). Ein Ziel ist dabei die „Stärkung jener Entwicklungen, wo ‚Menschen guten Willens‘ innerhalb und außerhalb der Kirchen etwas beitragen zur Realisierung des Reiches Gottes in der Welt“ (88).

Ein weiterer Teil befasst sich mit *Optionen – Perspektiven – Orientierungen*. Hier geht es um Aspekte aus der Ökumene, um das Lernen von Anderen und um „Praktisches“. Zwei kürzere Teile (*persönlicher Ausblick* und *Risiko*) schließen den Band ab.

Die Verfasserin zeichnet eine klare Linie vom *Auftrag* zur *Herausforderung Europa*. Auf der anderen Seite versammelt sie eine derartige Fülle von Themen und Aspekten auf engem Raum, dass der Band inhaltlich mehr in die Breite als in die Tiefe geht – etwa dann, wenn auf gut sechs Seiten sieben unterschiedliche Missionsverständnisse skizziert werden (60–66).

Im Zentrum steht die gut begründete Zuordnung von Mission und „Reich Gottes“. Es wird klar, dass dieses Reich ein „anderes“ Reich ist. Mission ist verbunden mit einer klaren Absage an Gewalt und Machtansprüche. „Mission wurzelt in der Liebe“ (9), bei ihr geht es um eine „Universalisierung“ der „dienenden Liebe“ (27), die von Jesus ausgeht.

Allerdings bleiben auch Unklarheiten bei dem, was die Verfasserin unter „Reich Gottes“ versteht. Die eschatologische Spannung („schon jetzt – noch nicht“) ist ganz ausgeblendet. Weiter: Wie verhalten sich die Umkehr des Einzelnen, die Gemeinde und gesellschaftliches Engagement zueinander? Wie soll das Reich Gottes in Europa aussehen, in dem Glaubensschwäche eine Stärke ist? (89)

Trotz der Bekräftigungen, dass das 21. Jahrhundert ein „Zeitalter der Mission“ sein werde (21) und dass Mission unverzichtbar für den christlichen Glauben sei (109), hinterlassen diese Unklarheiten am Ende einen zwiespältigen Eindruck.

Greifswald/Balingen Johannes Zimmermann

MISSIONSWISSENSCHAFT

♦ Üffing, Martin (Hg.): *Mission seit dem Konzil* (Studia Instituti Missiologici SVD 98). Steyler Verlag, Sankt Augustin 2013. (224) Kart. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-8050-0606-4.

1962 war nicht nur das Jahr der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern auch der Gründung des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts durch die Veröffentlichung des ersten Bandes der Reihe „Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini“. Dieses doppelte 50-Jahr-Jubiläum war Anlass einer Studienwoche, die das Steyler Missionswissenschaftliche Institut gemeinsam mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD in Sankt Augustin bei Bonn vom 15. bis 19. Oktober 2012 durchführte. Das vorliegende Buch, das aus dieser Veranstaltung hervorging, ist allerdings kein bloßer Sammelband für Tagungsbeiträge, sondern eine Art kleines missionswissenschaftliches Kompendium, in dem sieben Autoren und eine Autorin interessante Perspektiven auf eine Entwicklung werfen, die sich gegenwärtig in einem spannenden Um- und Aufbruch befindet.

Martin Üffing SVD zeigt in der Einführung, inwiefern Europa als „neuer, bislang eher vernachlässigter Brennpunkt“ (17) der kirchlichen Mission anzusehen ist. *Michael Sievernich SJ* zeichnet Entwicklungslinien der kirchlichen Missionstheologie seit dem Zweiten Vatikanum nach, die vom „Wandel von der Westkirche zu einer überall verwurzelten Weltkirche“ (29) geprägt ist. Der Berliner Missionswissenschaftler *Andreas Feldtkeller* geht auf Veränderungen des evangelischen Missionsverständnisses innerhalb der letzten fünfzig Jahre ein und weist vor allem auf das Konzept der „*missio dei*“ hin, demzufolge menschliche Bemühungen „nur dort zu Mission im theologisch qualifizierten Sinne werden, wo Gott sich dieses Handelns bedient“ (45). *Ursula Nothelle-Wildfeuer* reflektiert den Zusammenhang von Mission und katholischer Soziallehre; Mission ist demnach nicht ein kirchliches Sonderunternehmen, sondern ein „Fundament“ (64) christlicher Grundvollzüge. *Giancarlo Collet* beleuchtet Fragen der Mission aus der Perspektive lateinamerikanischer (Befreiungs-)Theologie und resümiert: „Zahlreiche Christinnen und Christen, Laien, Ordensleute und Bischöfe haben eine Option

für die Armen getroffen und ihren Einsatz für eine gerechtere Welt in der Nachfolge Jesu mit ihrem eigenen Leben bezahlt“ (105). Der Beitrag von *Boniface Mabanza Bambu* geht aus afrikanischer Sicht auf die globale Dimension der Mission in Geschichte und Gegenwart ein und hebt die „Förderung des Lebens“ (126) als zentrales Kriterium christlicher Mission hervor. Erfahrungen aus Asien bringt *Georg Evers* ein; mit Blick auf die koloniale Vergangenheit kirchlicher Mission in vielen Ländern Asiens plädiert er für ein kritisches Überdenken des traditionellen Konzepts des Martyriums (vgl. 130), weist auf die Umstellung des missionstheologischen Schemas von „Gott – Kirche – Welt“ auf „Gott – Welt – Kirche“ (137) hin – insofern Gottes Heilswirken der *Welt* gilt und insofern der kirchlichen Vermittlung vorausgeht – und zeigt auf differenzierte Weise Zusammenhang und Differenz zwischen dialogischem Zeugnisgeben und missionarischer Verkündigung auf (vgl. 142). Nicht zuletzt macht Evers auf die zentrale Bedeutung der Kategorie „*Kenosis*“ (150) für die asiatischen Kirchen aufmerksam. *Piotr Nawrot SVD* zeigt in seinem auf Englisch verfassten Beitrag den Stellenwert der Musik für die indigenen Völker in den Jesuitenreduktionen auf; auch nach Ausweisung der Jesuiten blieb das Glaubensleben in der Chiquitomisión in Bolivien lebendig (vgl. 161), insofern die (Kirchen-)Musik als „Speicher“ indigener Kultur diene. Partituren und Bilder von handgeschriebenen Notenblättern ergänzen die Darstellung Nawrots auf eindrückliche Weise. Der letzte Beitrag des Bandes ist den Herausforderungen missionarischer Tätigkeit in Europa gewidmet; *Martin Üffing SVD* geht auf aktuelle Stellungnahmen der Steyler Missionare ein und weist auf den „prophetischen Dialog“ (vgl. 191) hin, der für den Orden eine maßgebliche Leitkategorie bildet. Bedenkenswert ist schließlich der Hinweis, dass missionarische „Enkulturation“ ohne Bezug auf die eigene Identität nicht gelingen kann (vgl. 216) – was manche traditionellen Konzepte einer völligen „Hingabe“ an fremde Kulturen durchaus in Frage stellt.

Der Band bietet einen guten Überblick über wichtige Veränderungen der (katholischen) Missionstheologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und eröffnet insbesondere „Einsteigern“ in diese Thematik differenzierte, aktuelle und erhellende Information.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

ÖKUMENE

◆ Probst, Hermann M. / Baumert, Norbert (Hg.): Den Glauben gemeinsam feiern. Liturgische Modelle und Reflexionen für eine gelingende Ökumene. Bonifatius Verlag, Paderborn 2014. (200) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-89710-471-6.

Der Sammelband von Hermann M. Probst und Norbert Baumert entstand im Zuge einer Fachtagung der katholischen und evangelischen Studierenden- und Hochschulgemeinde München in Vorbereitung auf den 2. Ökumenischen Kirchentag 2010. Die Herausgeber dieses Buches stellen sich dem Ringen um eine gemeinsame Feier des Glaubens. Ausgehend von ökumenischen Feiern sollen diese in den Blick genommen und auf ihre theologische Spannkraft hin untersucht werden. Neben der Reflexion stellt der Sammelband gelungene Feiern vor und möchte damit Mut machen, in der Praxis neue Wege der Ökumene zu beschreiten (7). Neun Beiträge und das Nachwort versuchen aus unterschiedlichen Blickwinkeln diesem Vorhaben gerecht zu werden. Damit soll das Ringen um einen Fortschritt in der Frage der Ökumene vorangetrieben werden.

Norbert Baumert (17–39) geht in seinem Beitrag der Praxis der neutestamentlichen und frühchristlichen Mahlfeier nach. Ausgehend von der Mahnung des Apostel Paulus in 1 Kor 10,14–22 (Gefahr des Götzendienstes) vergleicht er die unterschiedlichen Überlieferungen des Herrenmahls (1 Kor 11,17–22; Zwölfapostellehre/Didache) miteinander und arbeitet dabei die einzelnen theologischen Akzentuierungen heraus.

Der Aufsatz von Gunther Wenz (40–59) beleuchtet die verschiedenen lehramtlichen Aussagen der beiden Großkirchen zu einer möglichen gemeinsamen Abendmahlsfeier aus dogmatischer Sicht. In vier prägnanten Fragestellungen zeichnet der Autor in systematischer Weise die jeweiligen Positionen nach.

Mit den Überlegungen von Florian Ihlen (60–91) werden dem Leser/der Leserin die vielfältigen Formen von ökumenischen Gottesdiensten vorgestellt. Die aus der Praxis gehobenen Beispiele werden einer ökumenischen Reflexion unterzogen und die sich daraus ergebenden Chancen für einen Dialog der Kirchen skizziert.

Hanns Kerner (92–108) zeigt in seinem Beitrag die Teilnehmerperspektive auf. Mit welchen Erwartungen gehen Gottesdienstbesucher in eine ökumenische Feier? Anhand von verschiedenen Perspektiven hebt der Autor die Bedeutung der unterschiedlichen Gestaltungselemente hervor.

Unter dem Titel „Feiern mit Christen und Nichtchristen in Erfurt“ (109–119) stellt Reinhard Hauke, Weihbischof von Erfurt, jene Feierformen vor, welche im Hinblick auf eine stark vom Kommunismus säkularisierte Gesellschaft entwickelt und angeboten werden. Die Gottesdienste möchten sowohl der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der sich auftuenden spirituellen Leere wie auch dem christlichen Anspruch gerecht werden.

Der Doppelbeitrag von Brigitte Enzner-Probst (120–142 bzw. 143–155) stellt die Ganzheit des Menschen innerhalb der Liturgie in das Zentrum. Anhand der Parallelen der Nachtgottesdienste der Evangelischen und Katholischen Hochschulgemeinde der TU München und der frühchristlichen Taufgottesdienste verdeutlicht die Autorin die ursprünglichen Impulse der Liturgie für den Menschen. Sie zeigt, wie diese Dynamik im Laufe der Jahrhunderte verloren ging und wie sie heute neu gehoben werden kann. Der zweite Teil ihres Doppelbeitrages möchte praxisnahe an einer konkreten liturgischen Feier diese Dynamik nachzeichnen.

Die orthodoxe Perspektive der Ökumene vertritt Apostolos Malamoussis (156–162). Am Beispiel der orthodoxen Artoklasia präsentiert der Autor eine Form des gemeinsamen Mahlhaltens mit traditionellem Ursprung, tiefer Verankerung in der orthodoxen Liturgie und Anerkennung durch alle Kirchen. Die Lieder, welche extra für die Artoklasia im Rahmen der Fachtagung von Hans-Peter Riermeier geschrieben und komponiert wurden, finden sich im Anhang (192–200) dieses Sammelbandes wieder.

Das gemeinsame Mahlhalten als Kennzeichen der Verbindung von Gott und Mensch im Alten wie im Neuen Testaments als auch in der Kirche der Geschichte und Gegenwart bildet den Kern der Auseinandersetzung von Hermann M. Probst (163–184). Aus dieser Reflexion möchte der Autor die Spannkraft gemeinsamer Mahlfeier (Agapemahl, Artoklasia etc.) im Hinblick auf die ökumenische Frage destillieren.

Das Nachwort von Norbert Baumert (185–191) fasst die Zielsetzung der Publikation

noch einmal zusammen (185), spannt einen theologisch-spirituellen Bogen über die neun vorangegangenen Beiträge und rundet damit das Buch thematisch ab.

Der Sammelband stellt eine gelungene und zeitgemäße Bereicherung im Ringen um gelebte Ökumene dar. Hierbei handelt es sich nicht um eine „halboffizielle“ Ökumene (89), bei welcher ein Teil der Akteure außen vorbleibt, sondern um eine fundierte Auseinandersetzung, die sich aus einer guten Zusammensetzung von wissenschaftlichen Einzelbeiträgen ergibt. Einzig ein professionelles Lektorat hätte dem Buch an gewissen Stellen gutgetan.

Linz

Florian Wegscheider

PASTORAL

◆ Görtz, Philipp: *Ignatianische Schulpastoral. Anregungen für eine spirituelle Praxis an konfessionellen Schulen*. Echter Verlag, Würzburg 2014. (168) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 23,70. ISBN 978-3-429-03682-9.

Mit dem Buch legt Philipp Görtz eine Volksausgabe seiner Doktorarbeit vor, die den Titel „Nach den Sternen greifen. Ignatianische Schulpastoral und Kollegseelsorge“ trägt. Dem Format einer Volksausgabe entsprechend beschränken sich die Ausführungen von Görtz auf Wesentliches, nämlich zunächst auf Ausführungen zur Entwicklung und religiösen Bildung Heranwachsender (1. Kapitel) und auf Grundsätzliches zur Schulpastoral (2. Kapitel). Danach beleuchtet Görtz jesuitische Erziehung und ignatianische Pädagogik (3. Kapitel), um abschließend eine Konzeption ignatianischer Schulpastoral darzustellen (4. Kapitel). Mit dieser Gliederung folgt er der Einteilung seiner Doktorarbeit, wobei er deren letzten Teil nicht übernimmt.

Inhaltlich zieht sich insbesondere das magis als Leitmotiv durch die Ausführungen von Görtz. „An Jesuitenschulen sollen alle nach der größeren Liebe, dem besseren Dienst und dem *magis* in der Nachfolge Jesu Christi streben“ (76). Görtz stellt das Streben nach dem magis als innere Antriebskraft ignatianischer Bildung heraus. Das magis meint nicht ein Mehr im Sinne bloßer Leistungssteigerung. Vielmehr soll „das magis im Größeren, Besseren und Schöne-

ren“ angestrebt werden, „sofern es Gott dient und den Menschen hilft“ (104). Angesichts von vielfältigem Druck im (Schul-)Alltag kann dies auch gerade darin bestehen, „dass *weniger* oft *mehr* ist“ (131). „Mehr zu leben, das impliziert auch ein Weniger an Stress, Leistungsdruck und Konkurrenz, um befreiter, aufspielen zu können und dem Leben und dem, was es bringt, freier und offener zu begegnen“ (108f.). Insbesondere vom magis geht eine starke Inspirationskraft für Schulpastoral aus, die Visionen, „wie diese Erde und die Menschen auf ihr einmal sein könnten“, und Offenheit „für eine größere Wirklichkeit, die hinter den Dingen aufleuchtet“ (131), aufruft und dadurch Hoffnung weckt. Hier scheint die Utopiehaltigkeit christlicher Tradition durch, die sich in pastoraler und pädagogischer Hinsicht fruchtbar machen ließe.

Die Volksausgabe verdient mehrfache Würdigung. Görtz legt eine inspirierende Konzeption für Schulpastoral vor. Als Vorarbeit hierzu liefert er eine gelungene Einführung in Schulpastoral und in die Theorie jesuitischer Erziehung und ignatianischer Pädagogik. Nicht zuletzt macht das Buch von Görtz Lust darauf, die ignatianische Variante von Schulpastoral in den Schulalltag einzubringen und so einen Beitrag zur Humanisierung der Schule zu leisten. Allerdings sei abschließend noch kritisch Folgendes angemerkt: Auch wenn es sich um eine Konzeption von Schulpastoral handelt und deutlich wird bzw. werden soll, was alles in dieser Perspektive der Fall ist bzw. sein sollte, wäre es mit Blick auf die Alltagswirklichkeit wünschenswert gewesen, in diesem Kontext stärker Grenzen und mögliche Probleme der Konzeption zu bedenken. Zweitens fällt auf, dass Görtz die Chance nicht wahrnimmt, die Einsichten und Ergebnisse seiner Doktorarbeit stärker zu verarbeiten und weiterzuentwickeln, was allerdings für die Zukunft wünschenswert wäre. Die Volksausgabe bleibt sehr nahe an der Dissertation, wodurch sie hinter ihren größeren Möglichkeiten zurückbleibt. So wirkt z. B. ihr letztes Subkapitel eher zaghaft und vorsichtig. Doch gerade hier hätte die pädagogische und pastorale Perspektive der Gesellschaft Jesu – im Zuge einer Volksausgabe – insgesamt mutiger und ideenreicher eingetragen werden können. „Nach den Sternen zu greifen“ ist schließlich auch etwas, das sich vor dem weiten Sternenhimmel abhebt.

Nürnberg

Ulrich Kumher

Schriften der KU Linz

Die neue Reihe widmet sich aktuellen Auseinandersetzungen mit gesellschaftlich relevanten Themen und präsentiert die philosophisch-theologischen Forschungsaktivitäten an der Katholischen Privat-Universität Linz.



ANSGAR KREUTZER / CHRISTOPH NIEMAND (HG.)

Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept

Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie

Vielen gilt allenfalls ein „authentisch gelebter Glaube“ noch als glaubwürdig. Aus philosophischer, sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive sowie in theologischen Aufnahmen untersuchen die AutorInnen die Bedeutung des Begriffes „Authentizität“.

Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz
Band 1, 352 S., kart., ISBN 978-3-7917-2777-6
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook



SEVERIN J. LEDERHILGER (HG.)

Warum Leid?

Der Mensch zwischen Resignation und Aufbegehren

Warum Leid? Es stellt sich neben der Sinnfrage menschlicher Existenz auch die Frage nach der Existenz Gottes. Die Beiträge des Bandes suchen nach Antworten auf das Theodizee-Problem und liefern einen interdisziplinären und pastoralen Dialog zu historischen und aktuellen Leiderfahrungen.

Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz
Band 2, 200 S., kart., ISBN 978-3-7917-2797-4
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

PHILOSOPHIE

◆ **Viertbauer, Klaus / Kögerler, Reinhart:** Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis (Ratio fidei 54). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (176) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2588-8.

Vorliegender Band sammelt sieben Vorträge, die 2012 auf einem Symposium des Forums St. Stephan in Salzburg gehalten wurden. Dieses (katholisch geprägte) Forum widmet sich v.a. dem interdisziplinären Diskurs und Austausch. Die Form der Tagung schlägt sich mit ihrer Teilung in drei Sektionen – Religion, Gesellschaft, Wissenschaft – nieder.

1. *Viertbauer Klaus:* Vorwort und Problemvermessung. Viertbauer zeigt die gewaltige Wirkung des Prinzips des autonomen Subjektes auf, verweist aber darauf, dass dieses Konzept noch keineswegs von einer (wie auch immer gearteten) Analyse eingeholt worden ist. Er zeigt kurz einige Stationen der Philosophie des Subjektes auf (Descartes, Hume, Fichte) und konstatiert besonders die Kritiken der sog. Postmodernisten am autonomen Subjektbegriff, welche das Subjekt nicht länger als autonom, sondern je nach Spielart als kontextuell geprägt bis völlig determiniert betrachten. Dem stellt er einen an Kierkegaard orientierten Subjektbegriff entgegen. Ein paar Seiten mehr Platz hätten gut getan, um die breite Palette dieser Gedanken nachvollziehbarer zu gestalten.

2. *Müller Klaus:* Autonome Subjektivität und der Panentheistic Turn der Theologie. Müller beginnt mit einer biografischen Vorbemerkung, dass er in seiner Habilitation den Gedanken des autonomen Subjektes für die Katholische Religionsphilosophie fruchtbar machen wollte. Der „Tod des Subjekts“ wurde damals, 1987(!), auch (oder gerade) von der Mehrzahl kath. Theologen (mit Nietzsche im Rücken) geradezu proklamiert. Entlang des Opus von Dieter Henrich (im Anschluss an dessen Kritik an Heidegger) entfaltet Müller nun einen Subjektbegriff, dem immer auch ein existenzphilosophisches Motiv („Was heißt es, ein bewusstes Leben zu führen?“) eingeprägt ist. Die weitere Ausführung zum Panentheistic Turn in der Theologie ist ebenso steil, scheint Müller aber wichtig, weil er den Pantheismus (Alles ist in Gott) als direkten Folgedanken zum autonomen Subjekt ansieht.

3. *Striet Magnus:* Subjektivation und Freiheit. Striet hat den Mut, den Naturalismus/Determinismus-Verfechtern entgegenzutreten, welche Bewusstsein/Autonomie/Freiheit nur als hartnäckigste aller Illusionen ansehen. Dass die von Fichte als Idealismus bezeichnete Freiheitsphilosophie den größeren Erklärungswert hat, spielt er mit Fichte (und Kant) durch. Knapp und prägnant legt er dar, wie prekär Freiheit und Autonomie zu denken sind, und dass deren Nachweis nicht zu beweisen ist, da ja jeder Beweisversuch das Phänomen Freiheit verfehlt. Striet skizziert weiters ein Missverständnis: Den Freiheitsbegriff als Absolutheit zu verstehen. Dass der Mensch aber viel weniger „Herr im eigenen Haus“ ist, wusste vor Freud, Darwin und Nietzsche auch der resolute Verfechter der Freiheitsphilosophie, womit wir wieder bei Fichte wären. Oder bei Judith Butler, anhand deren Gedankengängen der Autor eindrucksvoll schildert, dass wir nicht nur von verschiedensten Einflüssen geprägt werden, sondern auch – in Freiheit – auf diese reagieren.

4. *Schmidt Thomas M.:* Autonomie und Verbindlichkeit. Schmidt schreibt über die begriffliche Grundspannung zwischen Autonomie und Heteronomie. Und das nicht schlecht. Mit Hegel bemerkt er, dass in der Autonomiekonzeption Kants eine Paradoxie lauert. Den Autor treibt zurecht die handlungsmotivierende Kraft um, die hinter der autonomen Selbstgesetzgebung stehen muss, die er in den akzeptierten Praktiken verortet. Ganz nachvollziehbar wird das Konzept dabei aber nicht dargelegt.

5. *Schockenhoff Eberhard:* Die Bewahrung der Autonomie des Menschen in medizinischen Konflikten. Schrockenhoff tritt gegen eine in unserer Zeit geradezu übermächtige Vorstellung an: die der individuellen Selbstbestimmung (auch über den Tod). Strukturiert, sachlich, gut verständlich und wohl begründet legt er anhand der Euthanasie-Problematik seine Position dar – und warum er Autonomie nicht auf die Fähigkeit und das Recht, eigene Wünsche zu äußern, reduziert. Dabei zeigt er sich gut unterrichtet in der Thematik der künstlichen Verlängerung des Lebens um jeden Preis, und stellt dem das Konzept eines humanen, palliativen Sterbebestandes entgegen. Theoretisch fundiert wird dies damit, dass er der sog. Äquivalenz-These eine Abfuhr erteilt und die Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen eben sehr wohl als moralisch relevant ansieht.

6. *Beckermann Ansgar*: Neurowissenschaft und Autonomie. Beckermann spricht über die (angebliche) Bedrohung der Autonomie durch die Ergebnisse der Neurowissenschaft, erklärt dazu das Libet-Experiment und enttarnt den zugrunde liegenden Cartesischen Dualismus und dessen Erklärung der Interaktion einer immateriellen Seele einerseits und eines materiellen Körpers andererseits, als unhaltbar. Zwar kann man seinem Problemwurf durchaus folgen, der Lösungsansatz jedoch geht nicht auf. Er hält nämlich intakte neuronale Strukturen nicht nur als notwendige, sondern auch als hinreichende Bedingung dafür, dass wir autonome Wesen sind. Die Erklärung dafür bleibt er aber schuldig.

7. *Brüntrup Godehart SJ*: Reales und ideales Selbst. Brüntrup beschäftigt sich kurz mit der Persistenz und der Emergenz, ehe er sich dann wie Schmidt den Handlungstheorien zuwendet, die er gut und übersichtlich darlegt, und die flüssig zu lesen sind. Gewichtige Begriffsdifferenzierungen werden eingeklagt und erklärt. Auch gibt der Autor wichtige Hinweise, was den Diskurs zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften betrifft. Er erläutert, dass es die Philosophie zum Beispiel nicht abstreitet, dass der von der Psychologie oder der Neurowissenschaft eingeklagte sub-kognitive Bereich relevant ist, sich aber kritisch gegen reduktionistische Theorieansätze wendet. Und nebenbei bemerkt: Brüntrup scheint ein wirklicher Kenner auch der Psychologie und der Neurobiologie zu sein.

Fazit: Ein gelungenes Buch eines Symposiums für den kundigen Leser, das die Autonomie-Thematik in einer Breite beleuchtet und anreißt, wie man sie bis jetzt noch nicht vorgefunden hat.

Linz

Albin Schwarz

RELIGIONSPHILOSOPHIE

◆ *Teresianischer Karmel Deutschland / Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland (Hg.): Edith Stein Jahrbuch 2014 (Band 20). Echter Verlag, Würzburg 2014. (278) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 27,70. ISBN 978-3-429-03689-8.*

„Europa hat angesichts der aktuellen Probleme [...] und der Entwicklung in Wissenschaft und Technik [...] einen Grundkurs des Glaubens

bitter nötig. Edith Stein könnte dabei kompetent Beistand leisten, als Patronin Europas und Lehrerin der Kirche.“ (51) So resümieren Joachim Feldes und Günther Saltin in ihrem kurzen Beitrag *Edith Stein – Patronin Europas. Die Edith-Stein-Kapelle in Schifferstadt* über die Bedeutung dieser Heiligen für unsere Zeit.

Einhundert Jahre nach Beginn des ersten Weltkriegs, dessen Auswirkungen die Geschichte Europas im 20. Jahrhundert maßgeblich beeinflussten und die auch Edith Stein selbst miterleben musste, zeigt dieser Band das Verbindende auf, das von ihr ausgeht, und worum sie sich Zeit ihres Lebens bemüht hat.

Die Darstellung Edith Steins zum Kriegsausbruch 1914 eröffnet das Jahrbuch. Sie zeigt ihr persönliches Hin- und Hergerissen-Sein zwischen Kriegseuphorie und ersten Erschütterungen.

Der Artikel von Katharina Seifert: *Edith Stein – die „Virgo sapiens“ in Beuron*, zeigt ihre große Liebe zum Kloster Beuron, vor allem aber zum damaligen Erzabt Raphael Walzer. Interessant darin zu lesen ist ihre starke Verbundenheit zum Benediktinerorden, die sie aber dennoch nicht dazu bewog in diesen einzutreten, sondern sie bewusst den Weg in den Karmel suchen ließ.

Das Thema des Dialogdenkens von Edith Stein in ihren verschiedenen Wirkungsbereichen nimmt Małgorzata Bogaczyk-Vormayr als Anlass zu ihrem Artikel: *Erinnerung und Versöhnung. Edith Stein als Dialogdenkerin*.

Jerzy Machnaczk beschäftigt sich mit der *Verbindung Steins zu Roman Ingarden*, dem großen polnischen Philosophen und damit auch mit ihrer Bedeutung für und in Polen.

Wer die Vielfalt Edith Steins für den Dialog erfahren möchte, hat mit diesem Teil des Jahrbuches bestimmt große Freude und einen entsprechenden Überblick.

Mit der Philosophin Edith Stein beschäftigen sich Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: *Deutsche Geistesgeschichte 1910–1930: der Hintergrund von Edith Stein*; René Raschke: „So reichen sich die echten Philosophen über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände.“ *Edith Steins Ort im Kontext der zeitgenössischen Philosophie des 20. Jahrhunderts* und Andreas Lukas. Dieser eröffnet uns mit *Recht und Staat bei Edith Stein* einen ganz neuen Themenkreis. Das Spannende dabei ist wahrscheinlich, dass eine „umfangreiche Interpretation der Rechts- und Staatsphilosophie von Edith“ bislang fehlt (110). Dieser

Beitrag macht allerdings Lust darauf, mehr zu diesem Thema zu arbeiten.

Rodrigo Álvarez: *Der Einfluss von Joseph Gredt auf das Denken von Edith Stein – Eine Annäherung an die Grundlagen der Philosophie und der Theologie vom Endlichen und ewigen Sein her* und Bernd Urban: „Wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin“ – *Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein (2. Teil)* versuchen zwei Themen aus der Religionsphilosophie aufzugreifen. Beide Artikel sind allerdings eher schwer und langatmig zu lesen.

Die Spiritualität von Stein versuchen einerseits Christopher Heizler im Beitrag *Dem Guten Hirten folgen – Überlegungen zum Hirtenmotiv als Moment an der geistlichen Berufung Edith Steins* und Harald Müller-Baumann: „Mit Maria wie Maria vor Gott stehen“ – *Interpretation zu Edith Steins Vorbereitungsexerzitien für die ewigen Gelübde* zu beleuchten. Dabei wird deutlich, welchen Wert sowohl das Motiv des Guten Hirten als auch Maria für die Ordensfrau in ihrem geistlichen Leben hatten.

Den Abschluss des Bandes bilden wieder die neueste Bibliographie zu Edith Stein sowie Berichte zu zahlreichen Veranstaltungen.
Kremsmünster Fabian Drack OSB

RELIGIONSTHEOLOGIE

♦ Schmid, Hansjörg / Dziri, Amir / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.): *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam 9). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (296) Pb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7917-2583-3.

Der oben genannte Sammelband ist die neunte Publikation in der o.g. Publikationsreihe. Dies spricht nicht nur für die Kontinuität und Beständigkeit dieser Reihe, sondern auch für die durchdachte Konzeption des dafür zugrundeliegenden Konzepts und die bahnbrechende Arbeit der Akademie der Diözese in Stuttgart Rottenburg, an der dieser interreligiöse Dialogansatz jährlich stattfindet.

Inhaltlich besteht das Buch aus sechs Kapiteln, in welchen jeweils die Meinungen von Experten beider Religionsgemeinschaften (Christentum und Islam) vertreten sind. Hierbei muss

betont werden, dass es sich nicht um eine vergleichende Perspektive im klassischen Sinne handelt. Der Vergleich wird durch die Gegenüberstellung der Beiträge in jedem Kapitel gezogen. Dies bietet einen tiefen Einblick in die Strukturen und Inhalte der beiden Religionen. Der Vergleich fungiert somit als Mittel für das Wissen über die jeweils andere Religion.

Thematisch ist das Buch in zwei Hauptteile gegliedert: im ersten Teil (Kapitel I–III) werden Begriffe, Definitionen sowie historische Einblicke in die Struktur und Funktion religiöser Gemeinden ermöglicht. Christoph Bochsinger (u. a.) thematisiert die Verbindung religiöser Gemeinschaften zu entsprechend sozialen Strukturen. Muhannad Khorchide befasst sich in seinem Beitrag „Von der Umma der Muslime zur Umma der Menschheit“ (128–142) mit der Frage „ob im Islam die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft (umma) heilsnotwendig ist“ (128). Dabei beruft sich seine Analyse auf die Begriffserklärung und historische Entwicklung der ersten muslimischen Gemeinschaft. In seiner Untersuchung gelangt er zu der Erkenntnis, dass eine Meinungsverschiedenheit bzgl. der Glaubensfrage religiöser Gemeinden im muslimischen Denken herrscht, insofern als der Koran keine definitive Auskunft diesbezüglich gebe. Hierbei hebt er hervor, dass die Liebe Gottes und seine Barmherzigkeit von größter Bedeutung für die Entwicklung und Zusammenhaltung der Gemeinde sind. Ihm zufolge ist diese Erkenntnis auf andere Glaubensgemeinschaften übertragbar.

Im zweiten Teil des Buches (Kapitel III–VI) werden zeitgenössische und gegenwärtige Herausforderungen der religiösen Gemeinschaften behandelt. Dieses Spektrum reicht von politischen Fragen bis hin zu Globalisierungsfragen. Assem Hefny behandelt in seinem Beitrag die Frage der Trennbarkeit von Religion und Politik im muslimischen Denken. Dabei versucht er durch die Gegenüberstellung von Konzepten und Begriffen wie u. a. wandelbar vs. unwandelbar, säkular vs. religiös, Gottesrecht vs. Menschenrecht, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie Staat und Religion zueinander stehen sollen. Als Fazit hält der Autor fest, dass es „auf Seiten muslimischer Intellektueller und Gelehrter zwar Vorbehalte gegen den Säkularismus gibt. Dabei legen sie jedoch ein verklärtes Verständnis von Trennung von Staat und Religion zugrunde.“ (201) Hefny ist der Meinung, „das Verständnis des neutralen (d. h. nicht anti-

religiösen) Säkularismus würde vielen muslimischen Rechtsgelehrten dazu verhelfen, ihm gegenüber eine positive Haltung einzunehmen, wie dies auch auf Seiten der christlichen Theologie der Fall ist.“ (201)

Zusammenfassend geben die Beiträge dieses Buches einen Überblick nicht nur über die thematische Entwicklung der christlichen und islamischen Theologien, sie zeigen vielmehr die Methodik beider Disziplinen. Während die christliche Theologie meistens auf die wissenschaftliche Tradition europäischer bzw. deutscher Philosophen und Theologen zurückgreift, berufen sich muslimische Beiträge überwiegend auf die ersten Jahrhunderte der muslimischen Geschichte (7.–10. Jh.). Dabei versuchen sie anhand neuer Ansätze eine neue Interpretation der muslimischen Geschichte, um neue Erkenntnisse zu gewinnen. Trotz dieser methodischen Unterschiede zeigen die Beiträge dieses Bandes eine Komplementarität und Ausbaufähigkeit des vergleichenden Ansatzes in der Theologie. Damit ist diese Publikation federführend in einem vielversprechenden theologischen Projekt in Deutschland, von dem zahlreiche religiöse und säkulare Institutionen profitieren können.

Tübingen

Mouez Khalfaoui

THEOLOGIE

◆ Brantl, Johannes / Gradl, Hans-Georg / Schaeidt, Mirijam / Schüßler, Werner: *Das Gebet – „die Intimität der Transzendenz“*. Echter Verlag, Würzburg 2014. (152) Pb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 18,40. ISBN 978-3-429-03699-7.

Wissenschaftliche Publikationen zum Thema des Gebets halten sich in den letzten Jahrzehnten ziemlich in Grenzen. Und dies, obwohl das Beten der „ureigene Akt der Religion“ ist (Thomas von Aquin). Insofern ist es zu begrüßen, dass sich vier Trierer TheologInnen aus unterschiedlicher Perspektive mit diesem Thema befasst haben.

Im ersten Beitrag „Das Gebet – zwischen Konkretheit und Unbedingtheit Gottes. Eine philosophische Annäherung“ (11–50) fragt Werner Schüßler, ob das Bittgebet überhaupt „hilft“. Ausgehend von der niederschmetternden Kant'schen Kritik des Gebets, an der keine wissenschaftliche Abhandlung vorbeikommt,

fragt er zunächst mit Meister Eckhart und Thomas von Aquin nach den metaphysischen Rahmenbedingungen, innerhalb deren man von der Unwandelbarkeit Gottes und der Erhöhung des Gebets zugleich sprechen kann: Gott ist unwandelbar, hat aber jedes aufrichtige Gebet bereits von Ewigkeit her erhört. In einem zweiten Schritt legt er mit Karl Jaspers und Paul Tillich die erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen sinnvollen Betens dar: „Gott spricht durch uns zu sich selbst“ (Paul Tillich, zit. S. 32). Schließlich räumt er mit der kindlichen Vorstellung auf, die Erhöhung eines Gebets ließe sich an der Erfüllung seiner Bitte messen. Beten heiße, zu sich selbst kommen, und damit sei jede Zweck-Mittel-Relation überwunden. Gebet sei zweckfrei wie die Liebe.

Den zweiten Beitrag „Modell und Maßstab. Das Vaterunser als Gebetsschule“ (51–91) steuert aus neutestamentlicher Sicht Hans-Georg Gradl bei. Er erschließt zunächst den Kontext des Herrengebets in der Bergpredigt und vergleicht die drei vorhandenen Textquellen bei Matthäus, Lukas und in der Didache. Eigene Aufmerksamkeit widmet er Poesie und Rhythmus der matthäischen Fassung, die für ein so zentrales Gebet eine enorme Hilfe darstellen. Schließlich geht er in einer sorgfältigen Interpretation die Abba-Anrede und die sieben Bitten des Vaterunsers durch und zieht daraus Schlüsse für das christliche Gebetsverständnis insgesamt.

Der dritte Beitrag „Aufmerksamkeit in ihrer reinsten Form. Systematisch-theologische Überlegungen zum Gebet“ (91–120) von Johannes Brantl ist der wohl pointierteste der vier Artikel. Wie kann man inmitten einer Unkultur der Zerstreuung, einer „Aufmerksamkeitsdefizitkultur“ (Christoph Türcke, zit. S. 96) überhaupt noch beten, wo doch Beten die Sammlung der Aufmerksamkeit schlechthin meint? Brantl findet hierzu wertvolle Anregungen im Werk von Simone Weil einerseits und im ignatianisch geprägten Gebet der liebenden Aufmerksamkeit andererseits. Mit Karl Rahner kann er so das Gebet als Ort mystischer Erfahrung qualifizieren.

Im vierten und letzten Beitrag „Dein Sehen ist dein Gebet. Gebet als Ausdruck existentieller Sehnsucht nach dem Ewigen“ (121–145) meditiert die Benediktinerin Mirijam Schaeidt die theologische Kategorie der Sehnsucht als Grundfolie für das jüdisch-christliche Gebetsverständnis. Entlang einiger Aussagen von Au-

relius Augustinus entwirft sie ein Grundraster, in das sie eine Vielzahl von Psalmstellen einordnet, in denen die Sehnsucht der Betenden nach Gott zu spüren ist. Schließlich skizziert sie exemplarisch, wie sich das Beten in der Sehnsucht in einigen klassischen Gebetsformen wiederfinden lässt.

Die vier Beiträge sind solide gearbeitet und tragen wesentliche, oft allerdings schon hinreichend bekannte Einsichten zusammen. Von der zu den gestellten Themen nicht gerade üppigen, aber doch vorhandenen Literatur aus den letzten zehn bis fünfzehn Jahren ist freilich wenig berücksichtigt worden. Zudem bleibt der vierte Beitrag etwas isoliert, da er nicht wissenschaftlich, sondern praktisch-spirituell an das Thema herangeht.

Insbesondere aber fragt sich der Rezensent nach dem roten Faden der Beiträge. Mit dem Untertitel des Buchs, einem Zitat von Viktor E. Frankl, wird eigentlich ein solcher definiert. Doch spielt er im ersten Beitrag überhaupt keine Rolle (und kann es bei dessen Fragestellung vielleicht auch gar nicht, obwohl der Frankl-Satz hier und nur hier zweimal zitiert wird), im zweiten Beitrag nur im Abschnitt über die Abba-Anrede. In den letzten beiden Artikeln gewinnt der Frankl'sche Gedanke mehr Gewicht, wird aber auch dort weder selbst analysiert noch zum Leitmotiv der Gedankenführung. Damit verschenkt das Buch vorhandenes Potenzial. Die vier Beiträge bleiben relativ unverbunden nebeneinander stehen. Für eine erste Annäherung an das Thema bleiben sie gleichwohl lesenswert.

Linz

Michael Rosenberger

♦ Gregur, Josip / Hofmann, Peter / Schreiber, Stefan (Hg.): *Kirchlichkeit und Eucharistie. Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17–34*. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2013. (267) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2490-4.

Warum ist die Eucharistie für Kirche konstitutiv? Welche Voraussetzungen muss mitbringen, wer teilnehmen will? Schafft die Feier erst die Gemeinschaft oder ist sie Ausdruck einer Einheit, die bereits vorher bestehen muss? Diese Fragen haben bereits Paulus im Umgang mit den Konflikten der Korinther beschäftigt; sie beschäftigen aktuell katholische Bischöfe und

Theologen im Umfeld der römischen Familiensynode; sie beschäftigen Ökumeniker im Hinblick auf das Reformationsjahr 2017.

Augsburger Theologinnen und Theologen bringen die paulinischen Fragen um das korinthische Herrenmahl ins Gespräch mit aktuellen Fragen ihrer theologischen Disziplinen:

Stefan Schreiber (17–33) zeigt die egalitäre Struktur des korinthischen Herrenmahls auf, der allerdings in der Praxis gerade nicht entsprochen wurde. Eine Antwort auf die Frage, ob einzelne aus moralischen Gründen vom Mahl ausgeschlossen werden sollten, kann der Argumentation Pauli in 1 Kor 11 nicht entnommen werden (33).

Josip Gregur untersucht die äußere „Gestalt“ der Gemeinde, wie sie sich in der problematischen korinthischen Herrenmahlspraxis spiegelt, und ihre Wechselwirkung mit dem Inhalt der liturgischen Feier (34–54).

Peter Hofmann bedenkt anhand der geschichtlichen Entwicklung der Eucharistiefeier die Frage der „Organizität“ (67) und lokalen Vielfalt von Tradition und verteidigt sie angesichts der Gefahr regionaler oder historischer Erstarrung (55–72).

Dominik Matthias Helms zeigt aus alttestamentlicher Sicht den Unterschied zwischen dem unbedingten Gebot der Gastfreundschaft gegenüber Fremden und einer langfristigeren, verbindlichen Mahlgemeinschaft auf (75–91). Für letztere bedarf es auch der „Klärung offener, belastender Fragen“ (91).

Thomas Schumacher untersucht die Struktur der paulinischen Argumentation in 1 Kor 11,17–34 (92–123). Die Schwächung der Gemeinde (vgl. 1 Kor 11,30) hängt genuin damit zusammen, dass aufgrund des Fehlverhaltens Einzelner nicht alle die Stärkung durch die im Herrenmahl vergegenwärtigte Hingabe Christi erfahren (121).

Thomas Marschler denkt den eucharistischen Opferbegriff bis zum neutestamentlichen Befund zurück und lotet Chancen und Grenzen für das ökumenische Gespräch aus (124–149). *Gregor Wurst* untersucht die Kriterien, nach denen in der alten Kirche Laien die Eucharistie anvertraut werden konnte (153–162), und zeigt, dass die Ermöglichung der Kommunion im Notfall wichtiger war als ein priesterlicher Spender.

Andreas Matena zeichnet anhand der Ausstattung der Palastkapelle im römischen Lateran nach, wie Papst Innozenz III. seine Auffassung

des päpstlichen Primats eucharistisch fundiert hat (163–181).

Franziska Auernhammer und *Thomas Schärfl* befragen zwei neuere Ansätze der analytischen Philosophie darauf, inwieweit sie sich eignen, das auszudrücken, was die katholische Theologie mit dem Begriff „Transsubstantiation“ meint (182–214).

Georg Langenhorst versucht einen Brückenschlag vom korinthischen Herrenmahl hin zum Umgang mit Gemeinsamkeiten und Gegensätzen innerhalb eines interreligiösen Lernens (217–235).

August Laumer fragt, was es für Pastoral und Seelsorge bedeutet, wenn nicht mehr an jedem Ort Eucharistie gefeiert werden kann und „Einheit, Zusammengehörigkeit und Nähe“ (248) nicht mehr konkret erfahren werden (236–248).

Sabine Heidl zeichnet die rechtsgeschichtliche Entwicklung des deutschen Sonderwegs zur Laienpredigt nach (249–265).

Resümee: Der Band liefert eine Vielfalt an Diskussionsbeiträgen zu den oben aufgeworfenen Fragen. In der Regel bringen sie das exegetische, das systematisch-theologische und das ökumenische Gespräch voran (*Schreiber, Hofmann, Schumacher, Marschler, Wurst, Auernhammer/Schärfl*); in anderen Fällen liefern sie wenig fachliche Anstöße (*Helms, Matena, Laumer, Heidl*). Teilweise sind sie in Anlage, Argumentation oder praktischen Schlüssen schwer nachvollziehbar (*Gregur, Langenhorst*). Die eingangs geforderte „wenigstens implizite Einheit des Diskurses“ (9) ist in den untereinander kaum verbundenen Beiträgen nicht recht erkennbar. Der Bezug zum Titel des Bandes, der eine Verhältnisbestimmung aus verschiedenen theologischen Blickwinkeln erwarten lässt, bleibt öfter vage. Insgesamt eine weithin lohnende Lektüre, die jedoch gewonnen hätte, wenn jeweils Frage und Antwort in Bezug auf das Oberthema stärker herausgestellt worden wären.

München

Gudrun Nassauer

domski und Mathias Moosbrugger (Raymund Schwager. Gesammelte Schriften 5). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. (437) Geb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-451-34225-7.

Das hier zu besprechende Buch konnte von seinem Verfasser nie veröffentlicht werden. Als Raymund Schwager SJ am 27. Februar 2004 völlig überraschend verstarb, hatte er große Teile des Manuskripts *Dogma und dramatische Geschichte* verfasst, aber das Buch insgesamt noch nicht fertiggestellt. Der Editionsbericht verschweigt die Schwierigkeiten dieses Publikationsprojekts nicht, aber zeigt gut nachvollziehbar auf, nach welchen Kriterien die Erstellung des Textes erfolgte; hier war vor allem der Vergleich unterschiedlich alter Fassungen von Textabschnitten wichtig (vgl. 38–41). Das Buch hat folgenden Aufbau: Hinführung zu Schwagers „Gesammelten Schriften“, als deren fünfter Band diese Studie erschien (*Józef Niewiadomski*, 9–13); Editionsplan (14–15); Einführung (*Józef Niewiadomski*, *Mathias Moosbrugger*, 17–37); Editionsbericht (*Mathias Moosbrugger*, 38–53); Rekonstruierter Text: Dogma und dramatische Geschichte (55–377); Editorische Anmerkungen (379–403); Anmerkungen zu fragmentarisch gebliebenen Ausführungen Schwagers (*Wilhelm Guggenberger*, 405–425); Personenregister (427–437).

Schwager weiß seine Studie sowohl „der modernen kritischen Forschung“ als auch „dem Wahrheitsanspruch der Offenbarungsreligionen und besonders dem christlichen Glaubensverständnis“ (62) verpflichtet. Die Überlegungen in *Dogma und dramatische Geschichte* sehen sich insbesondere von der Infragestellung eines möglichen Handelns Gottes in der Geschichte sowie von der Kritik der modernen Wissenschaften am Anspruch des kirchlichen Dogmas herausgefordert. Das Anliegen dieses Buches lässt sich von daher so skizzieren: Schwager zeigt am Beispiel der Entwicklung der kirchlichen Christologie, dass sich Dogmen langfristig als Diskurse der Integration und Versöhnung bewähren; er greift auf die These der Forschungsgruppe „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ an der Theologischen Fakultät Innsbruck zurück, der zufolge ein „tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen Menschen, der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung Feinde auskommt“ (65), ein Zeichen des Wirkens Gottes ist (vgl. dazu ThPQ 151 [2003],

THEOLOGISCHE AUTOREN

♦ Schwager, Raymund: *Dogma und dramatische Geschichte*. Christologie im Kontext von Judentum, Islam und moderner Marktkultur. Herausgegeben von Józef Niewia-

434–435). So sei etwa das Dogma von Chalcedon nicht einfach Ergebnis philosophischer Spekulationen oder politischer Machtverhältnisse, sondern Ausdruck eines kritischen Denkprozesses: „Das christologische Dogma, das aus einer wenn auch noch vorläufigen Versöhnung unterschiedlicher Standpunkte entstanden ist, würde so den Weg zu einer neuen Freiheit im Denken öffnen“ (188).

Kritisch setzt sich Schwager mit der These auseinander, die klassischen Dogmen seien Produkt griechischer Philosophie: „Der Weg zum trinitarischen Dogma war keine Hellenisierung, sondern eher das Gegenteil“ (145). Vor allem sei das kirchliche Dogma nicht mit dem sprichwörtlich gewordenen „Dogmatismus“ zu verwechseln: „Es war das Ergebnis einer Versöhnung zwischen zwei christlichen Lagern, die beide der apostolischen Überlieferung treu bleiben wollten, aber einen je anderen Schwerpunkt in dieser Überlieferung sahen“ (148). Die Dogmenbildung, so Schwager, sei konstituiert durch einen längeren Unterscheidungsprozess, der sich schon in den biblischen Texten finde und für die Kirche von jeher zentrale Bedeutung habe; als Glaubens- und Nachfolgegemeinschaft sei sie dazu herausgefordert, „rückblickend in ihrer Geschichte zwischen dem zu unterscheiden, was sie als ihre wahre Geschichte anerkennen will, und dem, was sie als Sünde und Versagen auszuschneiden hat“ (240).

Das, was die moderne Gesellschaft „dogmatisch“ beherrsche, seien nicht kirchliche

Glaubenssätze oder religiöse Disziplin, sondern eine „Kultur des Marktes“, die Gewalt verschleierte, Opfer produziere und alles zur Ware werden lasse (vgl. 326–333). Entscheidend sei nicht ein Konflikt der „angeblich intoleranten Religionen gegenüber der angeblich toleranten Kultur des Marktes“, sondern jener „zwischen der wesentlich polytheistischen Tendenz der Kultur des Marktes und dem Monotheismus“ (330). Mit dieser Analyse spitzt Raymund Schwager seine Auseinandersetzung mit dem Potenzial kirchlicher Dogmen zu und stellt damit eine gesellschaftliche Plausibilität in Frage, die mit einem „dogmatisch“ verfassten Christentum nichts mehr anfangen kann, ja es als Fundamentalismus ablehnt. Ohne die Schwächen und durchaus problematischen Seiten der christlichen Dogmengeschichte zu verleugnen, vertritt Schwager – im Licht der These, „das Handeln Gottes in der Geschichte zeige sich darin, dass Menschen – ohne Polarisierung auf Feinde – zu einer echten und dauernden Versöhnung geführt wurden“ (217) – die Überzeugung, dass es möglich sei, dieses versöhnende Handeln Gottes in einer dramatischen Geschichte verbindlich zu bezeugen und als inklusive Vermittlung unterschiedlicher Positionen „dogmatisch“ zu formulieren. Dieser Vorschlag, die Bedeutung kirchlicher Dogmen abseits der üblichen Apologetik und Polemik neu zu erfassen, ist es wert, ernsthaft reflektiert und diskutiert zu werden.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

Dietlein, Georg: Kirche im Aufbruch. Ein Change Management Ansatz für die katholische Kirche in Deutschland. Books on Demand Verlag, Norderstedt 2015. (124) Pb. Euro 4,99 (D) / Euro 5,20 (A) / CHF 7,50. ISBN 978-3-7347-9842-9.

Franziskus: Barmherzigkeit will ich. Herausgegeben von Stefan von Kempis. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2015. (173) Geb. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-460-32146-5.

Holtkamp, Jürgen: Flüchtlinge und Asyl. Herausforderung – Chance – Zerreißprobe (topos premium 8). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (181) Klappbrosch. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-8367-0008-5.

Knobloch, Stefan: Überschreitungen. Biblische Glaubenserfahrungen als Schlüssel heutiger Sinnsuche. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2016. (156) Kart. Euro 14,99 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 19,90. ISBN 978-3-7867-3076-7.

Kranemann, Benedikt / Štica, Petr (Hg.): Diaspora als Ort der Theologie. Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland (Erfurter Theologische Schriften 48). Echter Verlag, Würzburg 2016. (208) Klappbrosch. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 / CHF 16,79. ISBN 978-3-429-03856-4.

BIBELWISSENSCHAFT

Staubli, Thomas / Schroer, Silvia (Hg.): Menschenbilder der Bibel. Patmos Verlag, Ostfildern 2014. (689) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8436-0444-4.

ETHIK

Hoff, Gregor Maria (Hg.): Prekäre Humanität (Salzburger Hochschulwochen 2015). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (239) Brosch. Euro 21,00 (D, A) / CHF 22,04. ISBN 978-3-7022-3502-4.

Lehmann, Karl: Toleranz und Religionsfreiheit. Geschichte und Gegenwart in Europa. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015. (144) Geb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-451-33511-2.

KIRCHENGESCHICHTE

Zeil, Petra: Jeder Mensch ist uns der Liebe wert. Benedict Kreutz als zweiter Präsident des Deutschen Caritasverbandes (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 30). Echter Verlag, Würzburg 2016. (213) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 31,48. ISBN 978-3-429-03936-3.

KULTURWISSENSCHAFT

Sörries, Reiner: Ein letzter Gruß. Die neue Vielfalt der Bestattungs- und Trauerkultur. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2016. (200, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-7666-2232-7.

MORALTHEOLOGIE

Rosenberger, Michael / Schaupp, Walter (Hg.): Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der „cooperatio ad malum“ und ihre Bedeutung heute (Studien der Moralthologie. Neue Folge 5). Aschendorff Verlag, Münster 2015. (246) Kart. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 51,90. ISBN 978-3-402-11929-7.

PASTORAL

Zefßner-Spitzenberg, Franz Josef: Vergessen und Erinnern. Menschen mit Demenz feiern Gottesdienst im Pflegeheim (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 94). Echter Verlag, Würzburg 2016. (300) Pb. Euro 30,00 (D) /

Euro 30,90 (A) / CHF 31,48. ISBN 978-3-429-03839-7.

PASTORALTHEOLOGIE

Hennecke, Christian / Vicens, Gabriele: Der Kirchenkurs. Wege zu einer Kirche der Beteiligung. Ein Praxisbuch. Echter Verlag, Würzburg 2016. (165) Pb. Euro 12,90 (DE) / Euro 13,30 (A) / CHF 13,54. ISBN 978-3-429-03910-3.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015. (685, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 40,00 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 48,90. ISBN 978-3-451-32393-5.

Stiegnitz, Peter: Lebendige Religionen. Die Renaissance des Glaubens. Bibliothek der Provinz, Weitra 2015. (288) Geb. Euro 20,00 (D, A) / CHF 35,00. ISBN 978-3-99028-481-0.

SPIRITUALITÄT

Albus, Michael: Alles ist Übergang. Leben auf einer Palliativstation. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2016. (160, Schutzumschlag) Geb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-7666-2244-0.

Markl, Dominik (Hg.): Elijah & seine Raben. Wie Georg Sporschill die Bibel für das Leben liest. Amalthea Signum Verlag, Wien 2016. (236) Geb. Euro 19,95 (D/A) / CHF 24,90. ISBN 978-3-99050-029-3.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Gmainer-Pranzl, Franz / Jacobsen, Eneida (Hg.): Deslocamentos – Verschiebungen theologischer

Erkenntnis. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt (Salzburger Theologische Studien interkulturell 16). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (526) Brosch. Euro 49,00 (D, A) / CHF 51,42. ISBN 978-3-7022-3496-6.

THEOLOGIE

Ernesti, Jörg / Lintner, Martin M. / Moling, Markus (Hg.): Papst Franziskus. Herausforderung für Theologie und Kirche (Brixner Theologisches Jahrbuch 2015/6). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (225) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7022-3503-1.

Prüller-Jagenteufel, Gunter M. / Schliesser, Christine / Wüstenberg, Ralf K. (Hg.): Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis (Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie 45). Verlag Edition Ruprecht, Göttingen 2016. (242) Geb. Euro 37,90 (D) / Euro 38,96 (A) / CHF 39,77. ISBN 978-3-8469-0210-3.

Telser, Andreas S.: Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys (Innsbrucker Theologische Studien 84). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (402) Brosch. Euro 39,00 (D, A) / CHF 40,92. ISBN 978-3-7022-3118-7.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Metz, Johann Baptist: Mit dem Gesicht zur Welt (Gesammelte Schriften 1). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015. (294, Schutzumschlag) Geb. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-451-34801-3.

Metz, Johann Baptist: Frühe Schriften, Entwürfe und Begriffe (Gesammelte Schriften 2). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015. (359, Schutzumschlag) Geb. Euro 49,99 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 65,00. ISBN 978-3-451-34802-0.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Gute Klänge
Ahmad Milad Karimi:	Zur inneren Verwobenheit von Ästhetik Offenbarung im Islam
Ilse Kögler:	Pop(uläre) Klänge – Aspekte ihrer Anziehung und Rezeption
Peter Planyavsky:	Zwischen Gregorianik und Songcontest

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg,
Tel. +49 (0) 941/92022-0, Fax +49 (0) 941/92022-330, 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
Katholische Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz,
Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155, E-Mail: thpq@ku-linz.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. +43 732/784293-4142, Fax -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Theologischen Fakultät der

Katholischen Privat-Universität 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:

Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft Heft 1/2016

Unterburger, „Woher kommen die Streitigkeiten unter euch?“ (Jak 4,1) ♦ Sander, *Einzigkeit der Religion, Einheit im Glauben oder Einigkeit aus Spiritualität?* ♦ Marschütz, *Einfach Mann und Frau?* ♦ Yendell, *Bedroht durch religiöse Pluralität?* ♦ Zeilinger, *Zerreißt das Netz die Gesellschaft?* ♦ Glasl, *Überwindung extremer Gegensätze* ♦ Fünfzig Jahre nach dem Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ ♦ Walter, *Beobachtungen zur Situation der Ökumene* ♦ Lehner, *Problemanzeige mit Hoffnungspotenzial*

Beziehungsweisen Heft 4/2015

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*

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

Phänomen Franziskus Heft 1/2015

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: www.thpq.at

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

800 Jahre Dominikanerorden



JOHANNES BUNNENBERG /
AURELIA SPENDEL (HG.)

Auf der anderen Seite des Schweigens

Dominikanisches Jahreslesebuch

Dieses Lesebuch liefert geistliche Impulse aus acht Jahrhunderten. Zu Wort kommen dabei Schwestern und Brüder, Laien, Priester und Bischöfe, berühmte und kaum bekannte Gestalten des Ordens. Der Band versammelt 365 Texte verschiedener Gattungen.

384 S., 4 Farbs., Halbleinen mit
Lesebändchen, ISBN 978-3-7917-2770-7
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70

ELIAS H. FÜLLENBACH (HG.)

Mehr als Schwarz und Weiß

800 Jahre Dominikanerorden

Der Band führt durch 800 Jahre Ordensgeschichte und erzählt von seinen großen Persönlichkeiten, wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin oder den Mystikern Johannes Tauler, Heinrich Seuse und Meister Eckart.

364 S., zahlr. Abb., Hardcover
ISBN 978-3-7917-2757-8
€ (D) 25,- / € (A) 25,70



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Gute Klänge



Peter Androsch · Reinhard Kren

Auf dem Weg zu einer „Ethik der Beschallung“

Ilse Kögler · Pop(uläre) Klänge

Peter Planyavsky · Zwischen Gregorianik
und Songcontest

Peter Ebenbauer · Liturgischer Gemeindegesang
als Identitätsfrage

Ahmad Milad Karimi · Die Bedeutung
der Koranrezitation

Gerhard Tucek · Musikmedizin und Musiktherapie



Kurt Appel u. a. · Kirche und globale Kultur heute

Ansgar Kreutzer · Stil der Gastfreundschaft

Hildegard Wustmans · Straßenexerzitien in Berlin



Literatur:

Stephan Haering u. a. (Hg.): Handbuch des katholischen
Kirchenrechts (Gerlinde Katzinger)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografie, Ethik,
Kirchengeschichte, Literatur, Liturgiewissenschaft,
Pastoralsoziologie, Pastoraltheologie, Philosophie,
Religionssoziologie, Spiritualität, Theologie

3

2016

164. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Schwerpunktthema: Gute Klänge	
Ansgar Kreutzer: Editorial	225
Peter Androsch /	
Reinhard Kren: Auf dem Weg zu einer „Ethik der Beschallung“	227
Ilse Kögler: Pop(uläre) Klänge. Aspekte ihrer Anziehung und Rezeption	237
Peter Planyavsky: Zwischen Gregorianik und Songcontest	247
Peter Ebenbauer: „Wir singen dir in deinem Heer“. Liturgischer Gemeindegesang als Identitätsfrage des Volkes Gottes	256
Ahmad Milad Karimi: Die Bedeutung der Koranrezitation. Zur inneren Verwobenheit von Ästhetik und Offenbarung im Islam	265
Gerhard Tucek: Musikmedizin und Musiktherapie – Unterschiede und Gemeinsamkeiten	272
Abhandlungen:	
Kurt Appel /	
Jakob Deibl u. a.: Kirche und globale Kultur heute. Krisen – Perspektiven – Aufgaben	281
Ansgar Kreutzer: Stil der Gastfreundschaft. Der christliche Glaube im Kontext von Individualisierung und Globalisierung	294
Hildegard Wustmans: Von Orten, Menschen und Gott – Straßenexerzitien in Berlin. Einblicke in ein spirituelles und theologisches Experiment	305
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch	
Gerlinde Katzinger: Haering, Stephan / Rees, Wilhelm / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts	309
Besprechungen: Aktuelle Fragen (312), Bibelwissenschaft (314), Biografie (315), Ethik (316), Kirchengeschichte (319), Literatur (321), Liturgiewissen- schaft (321), Pastoralsoziologie (324), Pastoraltheologie (325), Philosophie (329), Religionssoziologie (329), Spiritualität (331), Theologie (332)	
Eingesandte Schriften	333
Impressum	336

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732 / 78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Anschriften der Mitarbeiter: Peter Androsch, Karlhofstraße 21, A 4040 Linz
Univ.-Prof. Dr. Kurt Appel, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Ass. MMag. Dr. Jakob Deibl, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer, Heinrichstraße 78 B, A 8010 Graz
Univ.-Ass.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Isabella Guanzini, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi, Hammer Str. 95, D 48153 Münster
MMag.^a Dr.ⁱⁿ Gerlinde Katzinger, Haunspergstraße 43, A 5020 Salzburg
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ilse Kögler, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Mag. Reinhard Kren, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Doz. Dr. Marcello Neri, Auf dem Campus 1, D 24943 Flensburg
Univ.-Prof. Planyavsky Peter, Alseile 5/2/10, A 1170 Wien
Prof. (FH) Priv. Doz. Mag. Dr. Gerhard Tucek, Piaristengasse 1, A 3500 Krems
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Hildegard Wustmans, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

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

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Der Begriff Berieselung ... stammt aus der Gartensprache und bezeichnet die sanfte, gleichmäßige Bewässerung von Pflanzen.“ Mit diesem polemisch gemeinten Satz kritisiert die Kulturjournalistin Sieglinde Geisel in ihrem facettenreichen und lesenswerten Buch „Nur im Universum ist es wirklich still. Vom Lärm und der Sehnsucht nach Stille“ die Allgegenwärtigkeit der Hintergrundmusik in unseren öffentlichen Räumen. Hinter der Dauerberieselung stehe eine doppelte Instrumentalisierung: Die in Aufzügen, Büroräumen oder Einkaufszentren eingesetzte Musikkulisse hat durchaus manipulativen Charakter; sie soll die Menschen, die sie beschallt, in Sicherheit wiegen, ihre Arbeitsleistung fördern oder sie zum Einkauf animieren. Zugleich droht die Kulturform der Musik funktionalisiert zu werden, ihren Eigenwert zu verlieren. Etwas sarkastisch bemerkt Geisel: „Herbert Grönemeyer kann den Krebstod seiner Frau besingen“, ohne dass man sich dadurch „beim Schuhkaufen stören“ lässt. Selbst wenn man diese kulturpessimistische Gestimmtheit der Kulturjournalistin nicht teilt, wird man ihr darin Recht geben, dass Geräusche, Klänge und Musik von zentraler kultureller, ja anthropologischer Bedeutung sind und sich daher ein (neues) Bewusstsein der akustischen Dimensionen des menschlichen Lebens und eine eingehendere Beschäftigung damit lohnten. Zu dieser Sensibilisierung eines aufmerksamen Hörens können die religiösen Traditionen entscheidend beitragen. Denn in ihren Riten, Spiritualitäts- und Kulturformen kultivieren sie seit jeher Geräusche, Klänge, Musik und nicht zuletzt deren Abwesenheit in der *Stille*.

Im ersten Beitrag unseres Themenschwerpunktheftes knüpfen der Musiker *Peter Androsch* und der Historiker *Reinhard Kren* (beide Linz) an die zitierte Kulturkritik Sieglinde Geisels an und präsentieren

Überlegungen zu einer „Beschallung nach menschlichem Maß“. Dabei überwiegt freilich keineswegs ein gegen die musikalische Dauerberieselung gerichteter Moralismus; vielmehr werden konstruktive Vorschläge zum selbstbestimmten Umgang mit Geräuschkulissen im öffentlichen Raum unterbreitet. Auf die soziale Bedeutung populärer Musik macht die Linzer Religionspädagogin *Ilse Kögler* aufmerksam. In ihrem instruktiven Artikel zeigt sie die Funktion des Musikgeschmacks für Selbststilisierung, kollektive und individuelle Identität, für politische Zugehörigkeit und soziale Abgrenzung sowie für das individuelle ästhetische Erleben auf. Köglers Beitrag erhellt: Musikkulturen von heute kennen heißt die „Zeichen der Zeit“ lesen zu können. Mit dem Beitrag des prominenten Wiener Domorganisten und Professors für Orgel, *Peter Planyavsky*, wird der für das Christentum zentrale Bereich der Kirchenmusik aufgerufen. Planyavsky beschreibt, welche Effekte die liturgietheologische Programmatik des II. Vatikanischen Konzils, die Einbeziehung der Lebenswelt und die *participatio actuosa* für die kirchenmusikalische Gestaltung von Gottesdiensten tatsächlich gezeitigt hat und diagnostiziert eine Ambivalenz aus Professionalisierung und Trivialisierung. Vor diesem Hintergrund diskutiert Planyavsky, welche musikalische Gestaltung dem „Geist der Liturgie“ nach dem II. Vatikanum angemessen sein und zur „inneren Attraktivierung der Gottesdienste“ beitragen könnte. Dem wichtigsten musikalischen Gestaltungselement der Gottesdienste widmet sich der Grazer Liturgiewissenschaftler *Peter Ebenbauer*: dem gottesdienstlichen Gesang. Er tut dies aber unter einer spezifischen Perspektive, indem er nach der Identitätsbestimmung der Glaubensgemeinschaft im und durch den gottesdienstlichen Gesang fragt: Wer ist beispielsweise dieses „wir“, das von sich selbst singt: „Freut euch: Wir sind Gottes Volk“? Diese

Frage ist insbesondere angesichts des Verhältnisses von jüdischem und christlichem Gottesvolk von großer interreligiöser Tragweite und Brisanz. Dem interreligiösen Kontext ist auch der nächste Beitrag verpflichtet. *Ahmad Milad Karimi*, islamischer Theologe aus Münster, stellt die herausragende Bedeutung des (Vor-)Lesens und Hörens des Korans in der islamischen Tradition heraus. Der Autor belegt damit zugleich die essenzielle Bedeutung, welche der ästhetischen Dimension für Verständnis und Vollzug der islamischen Religion generell zukommt. So gewährt der Artikel aufschlussreiche Einblicke in das theologische Selbstverständnis dieser religiösen Großtradition. Unser letzter Artikel des thematischen Schwerpunktes weitet noch einmal die Perspektive und schließt zugleich den Kreis der Thematisierungen „guter Klänge“. Der Leiter des Studiengangs Musiktherapie an der Fachhochschule Krems (Niederösterreich), *Gerhard Tucek*, weist auf die vielfältige psychosomatischen Wirkungen von Musik hin. Medizinisch betrachtet können sich akustische Signale schon rein neuronal positiv auf das Wohlbefinden auswirken; in noch umfassenderer Hinsicht sind bekannte und positiv besetzte Melodien – über die Erinnerung vermittelt – therapeutisch wirksam.

Unsere über das Schwerpunktthema hinausgehenden Artikel weisen durchwegs sehr aktuelle Bezüge auf: *Kurt Appel*, *Jakob Deibl*, *Isabella Guanzini* und *Marcello Neri* legen eine breite Diagnose gegenwärtiger Herausforderungen für die Kirche vor und stellen ihnen theologische Impulse zur Seite. Mein Beitrag zum Glauben heute arbeitet die Notwendigkeit eines gastfreundschaftlichen Stils heraus, wenn sich Kirche

konstruktiv auf die leitenden gesellschaftlichen Prozesse der Individualisierung und der Globalisierung einlassen möchte. Und *Hildegard Wustmans* berichtet aus der Teilnehmerinnenperspektive von spirituell anregenden „Straßenexerzitien“ in Berlin, die sie zugleich theologisch reflektiert.

Geschätzte Leserinnen und Leser,

in einem im Kontext des Reformati-
onsjubiläums 2017 erstellten Magazin zu
„Reformation und Musik“ hält der ehe-
malige Ratsvorsitzende der Evangelischen
Kirche in Deutschland, Nikolaus Schnei-
der, fest: „In der Kirchenmusik finden
viele Menschen einen ersten oder einen
neuen Kontakt zur Kirche. Die Musik ist
[...] eine wichtige Verbindung zu vielen
Menschen, auch zu denen, die heute nicht
mehr selbstverständlich kirchlich sozia-
lisiert sind.“ Wenn Musik und Klang die-
se Brückenfunktion zwischen Kirche und
Gesellschaft einnehmen, wenn diese stär-
ker ästhetisch als inhaltlich ausgerichteten
Kulturformen zwischen religiös praktizie-
renden und säkular gestimmten Zeitge-
nossen und Zeitgenossinnen Verbindun-
gen herstellen, dann ist die Beschäftigung
mit populärer und mit geistlicher Musik,
mit „guten Klängen“ in kirchlichen und in
profanen Kontexten von zentraler theolo-
gischer und praktischer Relevanz.

Dass sich die Lektüre unserer Theolo-
gisch-praktischen Quartalschrift mit einer
erfrischenden und erholsamen Sommer-
zeit für Sie verbinden möge, wünscht Ih-
nen im Namen der Redaktion

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

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

Redaktion:

Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Ansgar Kreutzer; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteur/-innen:* 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.

Peter Androsch / Reinhard Kren

Auf dem Weg zu einer „Ethik der Beschallung“

♦ „Welt tritt ununterbrochen akustisch an uns heran – eine *völlige* Abwesenheit von Schall gibt es nicht.“ Die Autoren geben einen aufschlussreichen Einblick in die facettenreiche Bedeutung von Schall, erörtern Motive und Verheißungen von „Beschallung“ in öffentlichen (Geschäfts-)Räumen, die akustische Hegemonie von z. B. lärmenden Kirchenglocken und die geringe Aussagekraft rein technischen Messens von Frequenz und Lautstärke. Sie zeigen schließlich, „*welche Räume nötig sind und wie eine Beschallung aussehen muss, die dem Menschen gerecht wird*“, damit – wie es das Hörstadt-Konzept von Peter Androsch ausweist – eine „Beschallung nach menschlichem Maß“ zum Tragen kommt. (Redaktion)

Worauf kommt es überall an / Daß der Mensch gesundet? / Jeder höret gern den Schall an / Der zum Ton sich rundet. In vier Zeilen gießt Goethe im Gedicht „Dreistigkeit“ den Zusammenhang von Schall, Ton, Gesundheit – und lässt in diesen Zeilen geradezu eine Theorie des ‚guten Schalls‘ aufspringen: Im Ton rundet sich der ungeregelte, chaotische Schall zur Form,¹ es vollzieht sich eine auf den Menschen bezogene Kultivierung; der hört den ‚gehegten‘ Schall gerne, dieser nämlich erzeugt Gesundheit – was wir ohne weiteres mit Wohlbefinden oder In-sich-Ruhen² umschreiben können. Dass dieser Zustand erst noch herbeizuführen ist, klingt ebenso an: Offenbar befindet sich der Mensch normalerweise in einem akustisch ungesunden Zustand, der einer Heilung bedarf.

In schöner Verdichtung begegnen uns hier Vorstellungen, die ganz bestimmten Diskursen der Moderne zugrunde liegen:

Wir seien fortwährend Lärm und Geräuschen, schrägen und schrillen Tönen ausgesetzt, ja, dieses Ausgesetzt-Sein nahm und nimmt mit Industrialisierung und Modernisierung immer weiter zu – und ganz besonders sei dies ein Phänomen der Verstädterung, ganz besonders bedeute *Stadt* eine ununterbrochene *Beschallung* des Menschen mit ‚schlechtem‘ Schall. Der kultivierte Schall dagegen – z. B. Musik – sei ‚gut‘. Ford Modell T auf Kopfsteinpflaster: *Nein*, Mondscheinsonate: *Ja*.

Es wäre lohnend, diesen Diskurs kulturhistorisch aufzurollen und herauszuarbeiten, welche kulturpessimistischen Untertöne und kulturelitären Ideen damit stets verknüpft waren, auch, was in und mit diesen Negativbildern als Gegenwelt entworfen wurde und wird. Nur so viel: Der Kampf gegen die „Lärmpest“ ist ein stetes Begleitgeräusch der Industrialisierung³ – und findet sein Gegenstück in en-

¹ Man sieht förmlich *weichgerundete* Wellen von Ton und Klang und *spitzscharfe* Frequenzbilder von Geräuschen.

² Vielleicht darf man sogar an Begriffe wie *tranquillitas* und *serenitas* denken.

³ Vgl. Peter Payer, Signum des Urbanen. Geräusch und Lärm der Großstadt um 1900, in: Gerhard Paul / Ralph Schock (Hg.), Sound des Jahrhunderts. Geräusche, Töne, Stimmen 1889 bis heute,

thusiastischen Bejahungen dieses Lärms wie etwa in Marinettis „Futuristischem Manifest“ (1909).⁴ Die beiden Pole der Reaktion auf Lärm begegnen uns bis heute (die Bejahung des Lärms eher als Interesse für Lärm⁵) und die Lärmdiskussionen waren und sind emotional. Häufig liegt das daran, dass dieser „Lärm“ Zeichen von *etwas anderem* ist, das *eigentlich* verhandelt, aber nicht recht ausgesprochen wird. Anders gesagt: Es geht dabei fast immer um mehr und anderes als bloß um „Lärm“.

Wir möchten dagegen im Folgenden zunächst herausarbeiten, welche Bedeutung Schall für den Menschen hat – und damit auch Engführungen in Lärmdiskussionen sichtbar machen, die z.B. dazu führen, dass viele *Lösungen* gar keine sind. Dann soll eine ganz bestimmte Erscheinung unserer Hörwelt behandelt werden, nämlich eine, die einer bewussten Handlung entspringt, einer Handlung, die auf den Menschen zielt, es auf diesen in einem ganz bestimmten Sinn abgesehen hat: „Beschallung“ in öffentlichen (Geschäfts-) Räumen. Ausgehend davon sollen in mehreren Anläufen Bedingungen der Möglichkeit einer „Ethik der Beschallung“ umrissen werden, an die sich – als Anwendungsbeispiel – der Entwurf einer „Beschallung nach menschlichem Maß“ schließt.

1 Akustische Anthropologie – Anthropologische Akustik

Der Mensch ist getaucht in ein Meer aus Schall, lebt im „Schallwellenmeer“ wie ein Fisch im Wasser und ist auf die fortwährende Beschallung durch seine Umwelt eingestimmt.⁶ Schon im Mutterleib, ab dem fünfzigsten Tag nach der Befruchtung, nimmt der Hörsinn ununterbrochen Informationen auf, als erstes wohl den Pulsschlag der Mutter. In der Differenz zwischen eigenem und fremdem Puls entstehen Rhythmus, Abfolge, „Zeit“, vielleicht die erste Wahrnehmung von Ich und Du. Das Innenohr, Ort der Umwandlung von Schallwellen in Nervenimpulse und Sitz des Gleichgewichtssinns, ist als einziges Organ bereits drei Monate vor der Geburt voll ausgebildet – und ‚hört‘ auf physischer Ebene sogar über den Tod hinaus.

Der Hörsinn ist ständig aktiv, dringt auch von den Sinnesdaten – selbst im Wachzustand – vergleichsweise wenig ins Bewusstsein. Anders als den Sehsinn können wir den Hörsinn nicht *richten*, können ihn als Raumsinn weder fokussieren, noch können wir akustische Sinneswahrnehmungen gänzlich unterbrechen – weil „Ohrlider uns mißgönnt sind“, heißt es bei Günter Anders, sei die „Dimension des

Bonn 2013, 36–41; Peter Payer / Ralph Schock, Antiphon und Ohropax. Die Erfindung der Stille, in: ebd., 50–53; Peter Payer, Es ist Zeit, dass wir auf Abwehr sinnen. Lärmschutz im frühen 20. Jahrhundert, in: ebd., 54–59.

⁴ Vgl. Sieglinde Geisel, Nur im Weltall ist es wirklich still. Vom Lärm und der Sehnsucht nach Stille, Berlin 2010, hier bes. Kap. „Die Entdeckung des Lärms“ (61–76) und Kap. „Die Begeisterung für den Lärm“ (77–87).

⁵ Siehe etwa „The Future of Music: Credo“ (1937/1958) von John Cage, das programmatisch beginnt: „Wherever we are, what we hear is mostly noise. When we ignore it, it disturbs us. When we listen to it, we find it fascinating.“

⁶ Vgl. zum Folgenden u. a. Peter Androsch, Schall – Raum – Macht. Klangräume des Abendlandes, in: kunst und kirche 77 (4/2014), 42–45; ders., Gegner, Person, Wesen. Gedanken zum Parlament als agonistischer Raum, in: Umbau 27 (2014), Sonderheft „Plenum. Orte der Macht“ (Biennale Venedig), 116–124; ders., Das akustische Manifest (2009), nachzulesen z.B. unter <http://www.einschaltverweigerung.de/das-akustische-manifest> [Abruf: 19.02.2016].

Akustischen die Dimension der Unfreiheit⁷.

Diese ständige Offenheit ist phylogenetisch erklärbar, denn der Hörsinn ist zugleich Warn- und Orientierungssinn, oder besser noch: in einer umfassenden Bedeutung *Beziehungssinn*. *Welt tritt* ununterbrochen akustisch an uns heran – eine *völlige* Abwesenheit von Schall gibt es nicht⁸ –, und unser Körper ist für diesen Schall zugänglich. Dabei ist die Körperlichkeit des Schalls selbst hervorzuheben, denn schwingende Luft ist ein körperliches Phänomen: Siebzehneinhalb Meter ist die Wellenlänge des tiefsten hörbaren Tons – und sein Schalldruck wirkt auf uns, ob wir den Ton selbst noch hören können oder nicht.⁹

Das Gehirn verarbeitet die eingehenden akustischen Informationen (in Abstimmung mit anderen Sinnesdaten) zu einem nach Möglichkeit kohärenten System und bestimmt so die Position des Menschen im Raum: Über Schallwellen werden Geschwindigkeiten, Entfernungen, Beschleunigungen wahrgenommen, wird der

umgebende Raum aufgenommen. Schlagen Sinnesintegration und damit die Positionsbestimmung fehl oder werden dauerhaft unmöglich, ist massive Verunsicherung die Folge.¹⁰

Neben diese Raumbeziehung tritt die akustisch vermittelte personale Beziehung: Durch Nachahmung des Gehörten lernen wir sprechen, bilden einen inneren Klangraum aus, den Raum unseres Denkens. Denken als Ausfluss des Hörens und Sprechens, als Erinnern auch an Gehörtes und Gesagtes, ist durch und durch akustisch geprägt. Das, was uns mit anderen Menschen in Beziehung bringt und worin sich menschliche Beziehungen entwickeln, ist ein akustischer Vorgang: Schall ist Voraussetzung der Sprache, Sprache bedarf der Akustik.

Der Mensch als souveräne Person findet Gehör und hört andere – er ist ein „Durchklinger“ (*per-sonare*), ein „Schallwesen“, das sich vermittels Schall orientiert, positioniert und als es selbst mitteilt.¹¹ Wir müssten zu einer „Anthropologischen Akustik“¹² finden, deren Leitfrage lauten

⁷ Günter Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution [1980], München 1995, 243 (Kap. „Die ‚akustische Leine‘“), wo es weiter heißt: „Die grundsätzliche Schwierigkeit gründet darin [...], daß, im Unterschied zur sichtbaren Welt, die hörbare ungefragt, indiskret, aufdringlich, ohne unserer ausdrücklichen intentionalen Zuwendung zu bedürfen, in uns eindringen und uns, ob wir wollen oder nicht, zur Teilnahme zwingen kann.“

⁸ Zumindest nicht, solange ein hörender Mensch zugegen ist: Selbst im sogenannten schalltoten Raum (richtiger: reflexionsarmer Raum) oder im Weltall hört der Mensch etwas, und sei es nur sich selbst.

⁹ Auch taube Menschen leben im Schall, sind ihnen auch nicht alle Aspekte des Schalls zugänglich.

¹⁰ Das kann an einem *Zuviel an Schall* liegen – das englische Wort *noise* leitet sich vom lateinischen *nausea* (Seekrankheit) her –, aber auch an der *Abwesenheit von Schall*: Die fehlende „Antwort“ eines reflexionsarmen Raumes, *Stille* und *Lärm* können einer Seekrankheit vergleichbare Symptome hervorrufen.

¹¹ Im Roman „Flughunde“ (1995) lässt Marcel Beyer den (halbfiktionalen) Charakter Hermann Karnau an einem Verzeichnis aller menschlichen Laute arbeiten, mit dem dieser zur Natur der menschlichen Stimme vordringen will. Dies freilich um den Preis, dass Karnau *Menschen* nur mehr als bloße *Schallquellen* betrachtet.

¹² Vgl. dazu Peter Androsch/Florian Sedmak/Jürgen Wiesner, Das menschengerechte Schallwellenmeer. Von der Lärmvermeidung zur Akustischen Raumplanung, in: Informationen zur

könnte: Wie muss die menschliche Lebenswelt, wie müssen öffentliche Räume, namentlich Räume der politischen und gesellschaftlichen Partizipation,¹³ gestaltet sein, damit der Mensch hören kann und gehört wird, damit den akustischen Bedürfnissen und Grundrechten des Menschen als souveränem Individuum entsprochen wird?¹⁴

2 Natürliche Beschallung – Technische Beschallung

Der Mensch also lebt im Schall und er lebt durch den Schall.¹⁵ Wenngleich es physikalisch der Fall ist, wir empfinden uns nicht von einem Gewitter beschallt, nicht vom Rauschen der Tannen, auch nicht vom unausgesetzten Wellenschlag am Strand – mag das alles auch vielfach ‚lauter‘ sein als Schallquellen, die uns stören. Natürliche Beschallung wird nicht (oder nur nebenbei) in einem akustischen Kontext gesehen.

Wer von „Beschallung“ redet, meint immer die durch technische Einrichtungen vorgenommene Beschallung, sei dies im Einkaufszentrum, im Restaurant oder bei einer Großveranstaltung, wo Beschallungsanlagen für den gehörigen Sound sor-

gen. Im „Akustischen Manifest“ von 2009 war zu lesen, dass „Schall zur Strahlung“ geworden sei, dass „das Volk mit Schall bestrahlt“ werde.¹⁶ Die damals gefühlsmäßig vorgenommene Analogiesetzung von „Strahlenbehandlung“ und „Beschallung“ lässt sich auch sprachgeschichtlich untermauern: Die Bildung „beschallen“ ist kaum einhundert Jahre alt und meinte zunächst im medizinischen Bereich die therapeutische Behandlung mit Ultraschall; erst in den 1950er-Jahren scheint die Substantivbildung „Beschallung“ aufgekommen zu sein, zuweilen noch rein technisch zur Beschreibung des Vorgangs der Pressung des Schalls auf Schallplatte, dann aber im noch heute gemeinten Sinn: Personen werden z. B. zu Werbezwecken „beschallt“, es ist von „Beschallungszeiten“ und den „Beschallten“ die Rede.¹⁷

Und genau hier erfolgt der Umschlag vom *unschuldigen* Schall (der durchaus Lärm oder Geräusch sein kann) zu einem *motivierten* Schall. „Beschallung“ jedoch ist, das sei hier schon betont, nicht per se negativ – sie *kann* auch eine *ermöglichende* „Beschallung“ sein, eine, die akustische Bedürfnisse des Menschen nicht übertönt, sondern diesen antwortet.

Raumentwicklung 2013, Heft 3, 259–267 (online unter http://www.bbsr.bund.de/BBSR/DE/Veroeffentlichungen/IzR/2013/3/Inhalt/DL_AndroschSedmakWiesner.pdf sowie unter <http://hoerstadt.at/journal/das-menschengerechte-schallwellenmeer> [Abruf: 19.02.2016]).

¹³ Etwa Versamlungs- und Besprechungsräume, Klassenzimmer, Hörsäle, Parlaments- und Gerichtsgebäude usw.

¹⁴ Dass möglichst alle Menschen „Schall-Bedürfnisse“ befriedigen können, ist Ziel einer „Inklusiven Akustik“, zurzeit das vorrangige Forschungsgebiet der von Peter Androsch als Labor für Akustik, Raum und Gesellschaft gegründeten „Hörstadt“.

¹⁵ Auch in der Geschichtswissenschaft beschäftigt man sich daher seit einigen Jahren – Stichwort *acoustic* oder *sonic turn* – mit der Sicherung bzw. Rekonstruktion historischer Schallwelten/Soundscapes. Ein Beispiel hierfür ist Gerhard Paul / Ralph Schock (Hg.), *Sound des Jahrhunderts* (s. Anm. 3).

¹⁶ Das akustische Manifest (s. Anm. 6), Abschnitt: „Der Wilde Westen des Hörens“. Auch vom „Bombardement“ der „Strahlungskanon“, von „toxischer Schallstrahlung“ war die Rede.

¹⁷ Vgl. Michael Schunke (*Leserzusendung*) / Redaktion, Beschallen, in: *Der Sprachdienst* 5 (1961), 188–189. Das Substantiv „Schall“ gibt es im Deutschen übrigens seit dem 12. Jahrhundert.

3 „Beschallung“ – Motive und Verheißungen

„Beschallung“ funktionalisiert Schall, um Wirkungen hervorzurufen. Es können negative, ja zerstörerische Effekte sein, die man erzielen will;¹⁸ im Normalfall sind es jedoch – im je eigenen Verständnis – „positive“ Wirkungen, die man im Sinn hat: Ablenkung, Zerstreuung, Leistungssteigerung. Selbst dass Beschallung als ärgerlich oder störend empfunden wird, kann einkalkuliert sein: Sie lenkt gerade darin ja immer noch ab, z. B. von der beängstigenden Situation im Expressaufzug eines Wolkenkratzers. Oder sie überlagert enervierende Schallquellen und will so katastrophale akustische Situationen entschärfen.

Die in den 1930er-Jahren gegründete Firma *Muzak* kann als Erfinderin eines Geschäftsfeldes gelten, bei dem es bald um mehr ging als nur um gefällige Klangtapes: Es wurde und wird von der Beschallungsindustrie das Versprechen gegeben, mittels bestimmter Schallprogramme Menschen steuern und leiten zu können. Das Angebot und die Verheißung, auf Kunden, auf Arbeitnehmer, auf diese oder

jene Gruppen von Menschen Zugriffsmöglichkeiten zu haben, noch dazu solche, die unbewusst und (vermeintlich) spurlos sind, denen man sich auf jeden Fall nicht verschließen kann, muss natürlich höchst bestrickend sein.

Im Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage greift Ökonomie so in die Sphäre des Akustischen, kommerzialisiert und privatisiert¹⁹ das akustische Umfeld: Man kann von einer „ökonomistischen Beschallung“ sprechen, der potenziell kein Raum mehr verschlossen bleibt. Schall wird in Form von Beschallungskonzepten zur Ware,²⁰ die dem Kunden – etwa einer Großhandelskette – verspricht, die Sphäre des Akustischen ökonomisch aufzuschließen, gewissermaßen zu aktivieren, und hier z. B. durch die richtige Musikprogrammierung ein Handlungsfeld zu eröffnen.²¹

Neu ist die Vorstellung nicht. Dass sich mit Musik bestimmte Wirkungen in Hörern hervorrufen lassen, ja dass man bei entsprechender musikalischer „Wissenschaft“ Emotionen und Affekte geradezu nach Belieben wecken könne, glaubte man schon in der Antike. Ob dies im Barock zu einer regelrechten Theorie ausgebaut

¹⁸ Erinnert sei hier an die Verwendung von Schall (Lärm, Musik) im Krieg oder als Folterinstrument. Siehe die Dokumentation „Musik als Waffe“, 3sat (22.01.2015), abrufbar unter <http://www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=48840> [Abruf: 19.02.2016].

¹⁹ Zur Kommerzialisierung/Privatisierung „öffentlicher Güter“ und des öffentlichen Raumes vgl. *Elmar Altvater*, Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik, Münster 2005 (u. ö.), sowie *ders.*, Was passiert, wenn öffentliche Güter privatisiert werden?, in: *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* 23 (2003), Nr. 90/91, 171–201. Mit etwas anderer Perspektive diagnostiziert Günter Anders eine „Verbiederung“, die zugleich das Ende der Idee des „Öffentlichen Raumes“ bedeute.

²⁰ Wie umgekehrt auch Stille zur Ware wird, deren Wert sich u. a. an Mietpreisen ablesen lässt.

²¹ Im Blick auf das Konsumverhalten mag es, als „Beschallung“ noch als Alleinstellungsmerkmal gelten konnte, in der Tat messbare Umsatzeffekte gegeben haben; in Studien der jüngeren Zeit, auch im Umkreis der *beschallungsfrei*-Initiative im Linzer Kulturhauptstadtjahr 2009, konnte ein Zusammenhang aber nicht schlüssig belegt werden. Andere Effekte lassen sich wohl leichter hervorrufen: Eine britische Firma bietet das Gerät „Mosquito“ an, das hochfrequente Schallwellen aussendet, mit denen gezielt ‚renitente‘ Jugendliche vertrieben werden können. Dass sich gegen diese Schallbehandlung – der schließlich *alle* ausgesetzt sind – Widerstand regte (und diese in Frankreich neuerdings verboten wurde), ist verständlich.

und als Geheimwissen weitergegeben wurde („Barocke Affektenlehre“), sei dahingestellt. Es mag – Orpheus lässt grüßen – die damit verbundene konkrete *Macht* ein Phantasma sein,²² der Zusammenhang von Musik und Emotion jedenfalls wird in der modernen Psychoakustik und in der Musikwirkungsforschung (auch unter Einbeziehung der Neuropsychologie) ausgiebig untersucht²³ – und wir alle fühlen und wissen, dass es diesen Zusammenhang gibt.

Die Wirkung von Musik und Tönen nutzen Sounddesign und Filmkomposition: Den satten Klang einer zufallenden Autotür haben wir ebenso gelernt ‚richtig‘ zu hören wie die Konditionierung, dass nach Einsetzen flächiger Geigen der Filmkuss nicht lange auf sich warten lassen wird. Die Voraussetzung all dieser Wirkungen, die „Zugänglichkeit“ des Menschen für Schall, gründet, wie wir gesehen haben, in den tiefsten Schichten der Phylogenese. Noch in den vielfachen kulturellen ‚Überformungen‘ dieser Schichten ist Schall ein eminenter Faktor.

4 Exkurs: Akustische Hegemonie

„Wer sich am Sonntagabend in einem Strassencafé der Zürcher Innenstadt mit einem Freund unterhält, wird um Punkt

19:00 Uhr für eine Viertelstunde unterbrochen. Man versteht sein eigenes Wort nicht mehr. Um diese Zeit läuten die grossen Glocken des Grossmünsters den Sonntag aus. Der Kirche wird gestattet, was keine andere Institution darf: Den öffentlichen Raum flächendeckend beschallen.“²⁴

Von wem Räume akustisch besetzt werden, ist auch eine Frage der Hegemonie. Wer ‚das Sagen‘ hat, wer bestimmt, was wie und wann gehört wird (und damit auch, was und wer *nicht* gehört wird), kann Räume begrenzen, abschließen oder öffnen, kann Menschen ein- oder ausschließen, hören oder überhören. Vergleichsweise harmlos, wenn eine Gruppe von Jugendlichen mittels lauter Musik den öffentlichen Raum in Beschlag nimmt, akustisch ‚zoniert‘, sich aneignet – und doch zeigen sich darin Grundelemente akustischer Herrschaft: In dieser *sprechen* sich einerseits stets historisch und kulturell bedingte gesellschaftliche Zustände *aus*, andererseits werden diese Zustände auch durch die akustische Hegemonie *determiniert*. Diese Zusammenhänge könnten Thema einer „Theorie der akustischen Hegemonie“²⁵ sein, wobei diese nicht nur *reale* – öffentliche und/oder private – Räume zu bedenken hätte, sondern auch die akustische Besetzung von *Denkräumen*.²⁶

²² Es lässt sich z. B. zeigen, dass das gezielte Hervorrufen von Affekten durch Musik nur bei rezipientenseitiger Vorschulung und keineswegs ‚vegetativ‘ funktioniert.

²³ Vgl. etwa – durchaus kritisch – *Herbert Bruhn*, Musikrezeption aus der Sicht der Musikwirkungsforschung, in: *Gerhard Gensch* u. a. (Hg.), *Musikrezeption, Musikdistribution und Musikproduktion. Der Wandel des Wertschöpfungsnetzwerks in der Musikwirtschaft*, Wiesbaden 2008, 57–82.

²⁴ *Ralph Kunz*, Praktische Theologie als Kritik und Affirmation kirchlicher Praxis oder von der Relevanz der Gretchenfrage, in: *Thomas Schlag / Thomas Klie / Ralph Kunz* (Hg.), *Ästhetik und Ethik. Die öffentliche Bedeutung der Praktischen Theologie*, Zürich 2007, 181–202, hier: 181.

²⁵ Im Anschluss etwa an Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu und Jaques Attali. Siehe u. a. *Peter Androsch*, *Gegner, Person, Wesen* (s. Anm. 6), hier: 120.

²⁶ In „Fahrenheit 451“ (1953) imaginiert *Ray Bradbury* winzige, im Ohr getragene Radios („Seashells“), aus denen ununterbrochen „an electronic ocean of sound, of music and talk and music and talk“ an die „shores of mind“ brandet.

Lehrreich sind – der aktuelle „Linzer Glockenstreit“ ist beileibe kein Novum – die Argumente und Gegenargumente im Streit um lärmende Kirchenglocken. Man kann das abtun als Rückzugsgefechte einer einst mächtigen Institution. Und dass „Glockenstreite“ auch Motive haben, die völlig jenseits der Frage nach „Lärm“ stehen – eben eine Frage der Hegemonie sind –, lässt sich bei Alain Corbin nachlesen.²⁷ Man kann aber, und das führt uns wieder zur „Beschallung“ zurück, an den Argumentationen nicht zuletzt erkennen, wie wenig bewusst die Natur des Schalls ist.

5 Technisches Messen – Menschliches Hören

Die Messbarkeit von Frequenz und Lautstärke führt zu einer Objektivierung des Schalls, die über seine tatsächliche Wirkung auf und seine Bedeutung für das Individuum nichts aussagt. Die Messung rechnet – das gerade ist der Preis der exakten Messbarkeit – *nicht* (oder nicht ausreichend) mit dem, der vom Schall getroffen wird. Die Isolation der Schallquelle bedeutet eine Messung ins Leere, und zwar insbesondere dann, wenn Beschallungskonzepte und Lärmschutzmaßnahmen, wenn Argumentationen, ob dies oder jenes als Lärm zu betrachten sei, nur auf diese vermeintlich unantastbar objektiven Zahlen rekurren: Wo vom Menschen abgesehen

wird, kann keine menschengerechte Lösung herauskommen.

Es gibt nicht *den* Klang, *die* Lautstärke, *den* Lärm²⁸ z.B. einer Kirchenglocke, mag man auch hundert Messungen durchführen. Die *Glocke*, die *wir heute* hören, ist – und sei es dieselbe – auch nicht die *Glocke*, die Menschen vor 500 Jahren gehört haben. Man kann Schall nicht aus der sich immer wieder *neu vollziehenden*, immer wieder *konkret aktualisierenden* Sinnesintegration des Individuums herauschälen und ‚an sich‘ beurteilen. Im Klang der Glocke schwingen Arbeitsverhältnisse, Lebensweisen, Erwartungen und Vorstellungen mit, der Klang der Glocke ist nur bestimmbar im Verhältnis zum konkreten akustischen Gesamtgefüge, zu Systemen, die sich überlagern und in deren Zentrum immer das Individuum steht, das hört. Der Mensch nämlich hört niemals den ‚nackten‘, den ‚absoluten‘ Schall.²⁹

6 Wie ist eine „Ethik der Beschallung“ möglich? – Negative Kasuistik

Eine Kasuistik des ‚guten‘ Tons oder der ‚richtigen‘ Musik kann uns bei der Frage nach einer „Ethik der Beschallung“ nicht weiterbringen. Es geht nicht sosehr darum, *was* man zu hören gibt, sondern *welche* Räume nötig sind und *wie* eine Beschallung aussehen muss, die dem Menschen

²⁷ Alain Corbin, Die Sprache der Glocken. Ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1995.

²⁸ Damit soll keineswegs geleugnet werden, dass es (gesundheitsschädlichen) Lärm gibt – den gibt es natürlich, und es bedarf keiner Diskussion, dass Schallwellen irreparable Schäden im Hörapparat hervorrufen können. Der direkte Zusammenhang zwischen Lärmbelastung und anderen Krankheitssymptomen ist jedoch schon weniger eindeutig belegbar. Und was man ansonsten unter „Lärm“ versteht, ist ohnedies verwickelter, als man meinen möchte.

²⁹ Historische *Schallwelten* mögen sich rekonstruieren lassen (s. Anm. 15), der Rekonstruierbarkeit menschlicher *Hörwelten* sind daher aber wohl unüberwindliche Grenzen gesetzt.

gerecht wird: eine „Beschallung“, welche die körperliche Souveränität des Menschen wahrt und sein Recht auf Teilnahme und Teilhabe ernst nimmt, indem jeder akustische Raum auch als möglicher politischer Raum, als Raum mithin von Menschenrechten begriffen wird.

Zunächst müssten menschengerechte akustische Räume vielfach überhaupt erst geschaffen werden: Räume, die vermittels ihrer akustischen Eigenschaften Orientierung, Hören und Gehört-Werden erlauben.³⁰ Die allermeisten bestehenden Räume nämlich sind – in doppeltem Sinne – *für Menschen taub*. Und daran kann die übliche „Beschallung“ nicht nur nichts ändern, sie macht es noch schlimmer:

Durch (mehr oder weniger) dezentrierte Hintergrundmusik versucht man, „Atmosphäre“³¹ zu schaffen, wobei meist ‚totalitär‘ beschallt wird: *Alle* Bereiche eines Geschäfts werden ohne Pause gleich laut bespielt, ein akustischer Nebel kriecht in alle Winkel, nivelliert und vereinheitlicht den Raum. Vor allem in Stoßzeiten bedeutet Musik (die im Übrigen *niemals* den Geschmack aller trifft!) eine zusätzliche akustische Belastung: Gespräche, Handy-

telefonate und Klingeltöne, verschiedene Maschinengeräusche (Kühlgeräte, Klimaanlage, Rolltreppen, Leuchtrohren, Lüftungsanlagen), lebhaftes Kinderlärm – das sich bekanntlich zu wahrlich beeindruckenden (akustischen) Gesamtkunstwerken steigern kann – und vieles mehr addiert sich zu einer Geräuschkulisse, die von andauernd laufender Musik noch weiter verdichtet, gleichsam amalgamiert wird.

Räume der Kommunikation verwandeln sich in Räume der Isolation, vornehmlich für hör- und sehbehinderte Menschen,³² die sich bei Hintergrundmusik nur schwer orientieren können, ja ihrer Kommunikationsfähigkeit so möglicherweise gänzlich beraubt werden.³³

7 Fragen einer „Ethik der Beschallung“ – Beschallung nach menschlichem Maß

Ist „Beschallung“ so eingerichtet, dass sie dem Menschen als „Schallwesen“ in einem umfassenden Sinn gerecht wird? Erlaubt die Form der „Beschallung“ Reden, Hören und Orientieren? Wird die Souveränität

³⁰ Zum dahinterliegenden Konzept des „agonistischen Raumes“ siehe Peter Androsch, *Gegner, Person, Wesen* (s. Anm. 6), zur Raumqualität, „Raumantwort“ und der notwendigen Bewusstwerdung, dass Architektur und Akustik nicht zu trennen sind, dass Architekten und Architektinnen auch Baumeister der Demokratie sind, siehe ebd. sowie *ders.*, *Schall – Raum – Macht* (s. Anm. 6).

³¹ Dies meint häufig schlicht das Übertönen der *Stille* in Geschäftsräumen – denn Stille kann negativ, ja höchst beängstigend wirken: „Wir hätten den Lärm nicht, wenn wir ihn nicht heimlich wollten“, schrieb C. G. Jung im September 1957 an den Gründer der „Schweizer Liga gegen den Lärm“, denn er gebe uns „Sicherheitsgefühl“, schütze vor „peinlichem Nachdenken“, zerstreue „ängstliche Träume“. Der Mensch liebe den Lärm, da dieser „die Angst nicht zu Wort kommen“ lasse. Zit. n. Ulrich Lamparter / Manfred Nelting, *Hörwelten*, in: Manfred Nelting (Hg.), *Hyperakusis*. Frühzeitig erkennen, aktiv behandeln, Stuttgart–New York 2003, 13–25, hier: 22–23.

³² Je nach Erhebungsmethode haben 20–30 % der europäischen Bevölkerung irreparable Hörschäden!

³³ Schon bei leiser Musik nimmt die Sprachverständlichkeit vor allem für Menschen mit Hörschäden bzw. Hörverlust um 40–50 % ab, was für beratungsintensive Situationen generell nachteilig ist.

und Unverletzlichkeit des Menschen wahrgenommen und akustisch unterstützt? Werden Räume, in denen Menschen leben, arbeiten, sich begegnen und austauschen, als öffentliche und damit auch politische Räume begriffen – und so die Sphäre des Akustischen wieder aus ökonomischen und hegemonialen Umklammerungen gelöst und den Menschen zurückgegeben? Und liegt der „Beschallung“ das Bewusstsein zugrunde, dass eine menschengerechte Gestaltung der akustischen Umwelt

(zu der *Räume* ebenso gehören wie das, was Räume *erfüllt*) etwas ist, worauf *jeder* Mensch ein Anrecht hat, auch und gerade in seinen je besonderen „akustischen“ Eigenschaften und Bedürfnissen?

Eine „Beschallung nach menschlichem Maß“³⁴, die dies berücksichtigt, könnte ganz ohne Musik auskommen: Sie könnte als luftige, inhaltlich wie räumlich abwechslungsreiche Beschallung an der Grenze der Wahrnehmbarkeit umgesetzt werden. Sie würde Bedacht nehmen auf räumliche Transparenz und Orientierung, auf Sprachverständlichkeit und auf Entlastung von Personal und Kundschaft (besonders in den akustisch problematischen Stoßzeiten). Genützt würde – worauf in der gängigen Beschallung bemerkenswerterweise völlig verzichtet wird – die Möglichkeit, akustische Zonierungen des Geschäfts in nicht-beschallte und beschallte Bereiche vorzunehmen (besonders auch zur akustischen Entlastung der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen).

Inhaltlicher Ausgangspunkt wären „Atmosphären“³⁵: Klänge, die mit offenen Landschaften verbunden sind, Geräusche menschlichen Handelns (z.B. Hantieren mit Obst); Wassergeräusche, Gesprächspassagen und Stimmen sowie Sounds mit überörtlichem Charakter (z.B. Klangflächen). Diese Sounds könnten getaktet sein, gleichsam durchs Geschäft wandern – langsam und unaufgeregt von einer Zone zur anderen. Am Beginn und Ende jeder Einheit stünde Ruhe.

Diese „Beschallung“ wäre wahrnehmbar, gleichwohl nicht umstandslos zu iden-

Weiterführende Literatur:

Sieglinde Geisel, Nur im Weltall ist es wirklich still. Vom Lärm und der Sehnsucht nach Stille, Berlin 2010: Anregende Einführung in das Thema mit breiter (auch historischer) Perspektive und zahlreichen weiterführenden Literaturhinweisen.

Florian Sedmak / Peter Androsch (Hg./Red.), Hörstadt. Reiseführer durch die Welt des Hörens (Beilage: Das akustische Manifest. Die Linzer Charta), Wien 2009: Bestandsaufnahme unseres Hörens und unserer Hörwelten anhand einer Reise durch eine fiktive Hörstadt. Stationen sind u.a. Zwangsbeschallung, Akustik und Gewalt sowie politische, ökonomische und ökologische Aspekte des Hörbaren und des akustischen Raums.

Peter Androsch, Schall – Raum – Macht. Klangräume des Abendlandes, in: *kunst und kirche* 77 (4/2014), 42–45: Behandelt vornehmlich demokratiepolitische Aspekte einer „akustischen Architektur“.

³⁴ Im Folgenden wird auf das unveröffentlichte *Hörstadt*-Konzept „Beschallung nach menschlichem Maß – ohne Musik“ (2011) zurückgegriffen.

³⁵ „Atmosphäre“ bezeichnet in der Gestaltung von Filmen ein nicht bewusst wahrgenommenes *akustisches Ambiente*.

tifizieren: Die Sounds³⁶ wären auch ein Hörspiel, durch entsprechende technische Einrichtung geradezu ein Hörsuchspiel, dabei aber niemals irritierend, befremdlich oder aufdringlich, sondern so selbstverständlich wie Tische mit ausgelegter Ware und befüllte Regale. Und es wäre eine intelligente dynamische Regelung der Lautstärke je nach den Schallpegeln in den Zonen der Geschäftsräume eingerichtet – die nicht selten die Beschallung gänzlich aussetzen würde. Unterbrechung, Stille, Nichts: Eine Beschallung nach menschlichem Maß würde insbesondere darauf nicht verzichten – wie Musik nicht auf Pausen.

Die Autoren: Peter Androsch, geboren 1963, ist Komponist und Musiker. Auf Studien an der Johannes Kepler Universität Linz, am Bruckner-Konservatorium Linz und an der Wiener Musikhochschule folgte seit Beginn

der 1990er-Jahre eine intensive kompositorische Tätigkeit in den Feldern Musiktheater, Multimedia, Orchester, Kammermusik, Chor, Elektroakustik sowie Bühnen- und Filmmusik (u. a. für den Film „Hasenjagd“, Regie: Andreas Gruber, 1994). Arbeits- und Studienaufenthalte und Tourneen in Europa, Afrika und den USA. Zahlreiche Veröffentlichungen und Auszeichnungen. Seit 2003 ist er Lehrbeauftragter an der Universität für künstlerische und industrielle Gestaltung Linz, von 2006 bis 2010 war er Musikalischer Leiter von „Linz09 Kulturhauptstadt Europas“. Peter Androsch ist Gründer und Leiter von „Hörstadt – Labor für Akustik, Raum und Gesellschaft“ (www.hoerstadt.at).

Reinhard Kren, geboren 1973, Studium der Geschichte und Philosophie in Wien, ist seit 2006 Mitarbeiter am Fachbereich Kunstwissenschaft der Katholischen Privat-Universität Linz, seit 2012 Lehrbeauftragter ebenda.

³⁶ Als Referenzen sind zu nennen: *Musique d'ameublement* (Erik Satie), Klanginstallation und *Ambient Music*.

Ilse Kögler

Pop(uläre) Klänge

Aspekte ihrer Anziehung und Rezeption

◆ Seit über sechs Jahrzehnten sind die unterschiedlichen Stilrichtungen der Pop- und Rockmusik durch fortwährende mediale Präsenz gleichsam zum ewigen Leben bestimmt. Es sind heute nicht mehr ausschließlich junge Menschen, die am „populären Sound“ Gefallen finden, selbst für bereits in die Jahre gekommene Personen kann dieser (immer noch) der Soundtrack des Lebens sein. Warum dies so ist, zeichnet die Autorin mit Hilfe funktioneller und ästhetischer Rezeptionserfahrungen nach, welche durch die Musik ausgelöst werden können bzw. deren Auslegungen im populärwissenschaftlichen Diskurs. (Redaktion)

London 2015, Aldwych Theatre. In der Pause des Musicals *Beautiful*, welches die frühen Berufsjahre von *Carole King* (geb. 1942), einer der erfolgreichsten Songschreiberinnen in der Geschichte der Pop- und Rockmusik, in Szene setzt,¹ unterhalte ich mich angeregt mit einem ungefähr gleichaltrigen Amerikaner asiatischen Ursprungs aus Los Angeles. Er staunt, dass ich als Österreicherin alle Songs kenne, für die *King* in den Sechzigerjahren die Melodien komponiert und Ehemann *Gerry Goffin* die Texte geschrieben hatte, unter anderem für *The Drifters* (*Up On The Roof*) oder *Aretha Franklin* (*Natural Woman*). Wie sollte ich Melodien nicht kennen, die mich durch meine Jugendjahre begleitet haben?

Klänge, die mein Vater als qualitätslos klassifizierte? Musik, die meine Mutter in Rage versetzen konnte, wenn ich dann mit den *Beatles*² und noch wirkungsvoller den *Rolling Stones* eine akustische Mauer zwischen uns aufbaute?

Wenn Eltern, Schule oder Arbeit mal wieder so richtig nerven oder Entspannung angesagt ist, drehen Jugendliche heute vielleicht nicht mehr so sehr das Radio oder die HiFi-Anlage laut auf, sondern tauchen mittels digitaler Medien, meist über Kopfhörer, in ihren präferierten populären Musikstil ein. Der Trend geht weg von einer privaten Tonträgersammlung hin zum Musikhören über Youtube und Streamingdienste wie z. B. *Spotify*³. Auf di-

¹ Die Amerikanerin Carole King, ebenfalls Pianistin und Sängerin, schrieb mit 18 Jahren ihren ersten Nummer-eins-Hit, *Will you still love me tomorrow*.

² Songs im Stil von Carole King und Gerry Goffin schreiben zu wollen war ein erstes Ziel von Paul McCartney und John Lennon. 1963 nahmen sie auch deren Song *Chains* (*Erstinterpretin: The Cookies*, 1962) in das erste Album der Beatles (*Please Please Me*) auf. *Chains* wurde auch von anderen Bands aus Liverpool gecovered.

³ Laut der Musikzeitschrift *Rolling Stone* ist *Spotify* zu einer wichtigen Schnittstelle zwischen Musikindustrie und Musikkonsumenten geworden. In der Novemberausgabe 2013 berichtet *Jan Vollmer* unter dem Titel *Big (Music) Brother*, dass allein in *Spotify* das Hörerverhalten von 25 Millionen Usern in eine Datenbank eingespeist werde. Damit verfüge der Streamingdienst über einen idealen Marktforschungspool, der abbildet, was wann wo gehört wurde. Zit. in: *Beate*

versen mobilen Endgeräten wie z. B. MP3-Playern oder iPhones sind die Klänge auch überall verfügbar.⁴ Sich mit populärer Musik, genauer Popmusik⁵, von der Welt der Erwachsenen abzugrenzen, ist heute nicht einfach. Selbst über Sechzigjährige feiern ihre einstige Jugend immer noch bei Rockkonzerten ihrer in die Jahre gekommenen Idole oder – bürgerlicher – bei Musikrevivals im Theater. Massiv von den Erwachsenen angefochten,⁶ gehörten Pop und Rock zu Beginn den Jugendlichen. Treffend der deutsche Rockstar Udo Lindenberg: „Bis jetzt hatten wir immer zu hören bekommen: ‚Dafür bist du noch zu jung.‘ Mit Elvis in den Ohren konnten wir zurückbrüllen: ‚Dafür seid ihr schon zu alt.‘“⁷

1 Der „Sound des Populären“

Bis zum Durchbruch des jugendorientierten Rock 'n' Roll in den 1950ern richtete

sich populäre weiße Musik vornehmlich an ein erwachsenes Mittelschichtpublikum. Rock-'n'-Roll-Songs beschrieben erstmals die Erfahrungswelt und die Konsumgewohnheiten westlicher Jugendlicher im Zeitalter des Wirtschaftswachstums (Teenager Consumers), entsprachen inhaltlich ihren Freizeitbedürfnissen und waren auch sprachlich – z. B. durch Nonsenswendungen wie *A wop bop a loo bob a lop bam boom* – auf das Zielpublikum abgestimmt. Seither ist der „Sound des Populären“ (Großegger) mit seinen unterschiedlichsten Stilrichtungen fester Bestandteil des jugendlichen Alltags. Eine österreichische Studie aus dem Jahr 2014 zeigt, dass nur drei Prozent der jungen ÖsterreicherInnen zwischen 14 und 19 Jahren laut eigenen Angaben kaum Musik hören. Die beliebtesten Musikstile sind Rock, Pop und „cheesy“ (konventionelle) Electronic Dance Musik (EDM). Sie markieren in den Musikkulturen heutiger Jugendlicher klar den Mainstream, stehen für

Großegger, Der Sound des Populären – Jugendkultur(en) und die Zukunft der Musik, in: Online-Musikmagazin Music Austria – Neues vom österreichischen Musikgeschehen, 1.9.2014, in: <http://www.musicaustria.at/magazin/musikleben/musikwirtschaft/der-sound-des-populaeren-jugendkulturen-und-die-zukunft-der-musik> [Abruf: 21.2.2016].

⁴ Abseits des Mainstreams formiert sich bereits eine – zahlenmäßig noch nicht stark ausgeprägte – anti-digitale Gegenbewegung, die ihren Ausdruck in der Beschäftigung mit prä-digitalen Distributionsformen (z. B. Plattenbörsen), aber auch in einer Zuwendung zur Ästhetik des Analogen findet. Vgl. Beate Großegger, Der Sound des Populären – Jugendkultur(en) und die Zukunft der Musik (s. Anm. 3).

⁵ Unter Populärer Musik bzw. Populärmusik wird ein Ensemble sehr verschiedenartiger Genres und Gattungen der Musik verstanden. Gemeinsam ist ihnen, dass sie massenhaft produziert, verbreitet und angeeignet werden und im Alltag der meisten Menschen, wenn auch im Einzelnen auf sehr verschiedene Weise, eine bedeutende Rolle spielen. Während Populäre Musik keiner zeitlichen Fixierung unterliegt, also auch für diverse Genres des bürgerlichen Zeitalters stehen kann, wird Popmusik in der Regel als höchst heterogenes Konglomerat verschiedenster musikalischer Stile nach dem Zweiten Weltkrieg gesehen. Mit Rockmusik (eine Kurzform des Begriffs Rock 'n' Roll) wiederum werden – kurzgefasst – Formen populärer Musik verstanden, die ab den 1960er-Jahren aus Jugendkulturen hervorgegangen sind. Vgl. Peter Wicke / Wieland und Kai-Erik Ziegenrucker, Handbuch der Populären Musik, Mainz 2007, 544–553 und 606–615.

⁶ Zum Beispiel bezeichneten Eltern und Lehrer in den 1950er-Jahren auch in Österreich und Deutschland den Rock 'n' Roll als „Niggermusik“ oder „Urwaldmusik“. Vgl. Ilse Kögler, Die Sehnsucht nach mehr. Jugend, Rockmusik und Religion, Graz–Wien–Köln 1994, 55–60.

⁷ Udo Lindenberg, „Nachruf auf Elvis“, in: Peter Kemper u. a. (Hg.), „but I like it“ – Jugendkultur und Popmusik, Stuttgart 1998, 343–347, hier: 344.

Allerweltsgeschmack, der nicht automatisch eine ausgefeilte Hörkultur entwickelt, sondern populäre Songs auch als Alltagskulisse nutzen kann. Für junge Menschen war Rock und Pop immer schon da, während EDM eine wesentliche Spielart des der Gegenwart entspringenden Populären ist. Im Ranking der Studie liegen HipHop und Indie/Alternative Rock auf den Plätzen vier und fünf, dann folgen bereits die Oldies – dazu zählen für Jugendliche schon die Hits aus den 1990ern.⁸

Im Zusammenhang populärer Musikformen wird von Sound und nicht von Klang gesprochen, was vor allem dem Fakt geschuldet ist, dass maßgebliche soziale, kulturelle und ökonomische Entwicklungsimpulse populärer Musikformen vom anglophonen Sprachraum ausgegangen sind. Auch Herkunftsorte bestimmter Labels wie MusikerInnen (*Motown Sound*⁹), aber auch der soziale Bezug und das kulturelle Identifikationspotenzial finden sich in regionalen Soundzuweisungen wieder (*Mersey Sound*¹⁰). Ebenso markiert Sound

als ästhetisches Wertkriterium soziale und kulturelle Positionen, die sich in Repertoiresegmentierungen der Musikwirtschaft wiederfinden, wie z. B. Heavy Metal, Punk, Techno, House oder HipHop.¹¹

Warum Pop- und Rockmusik für so viele Menschen anziehend ist, hat die unterschiedlichsten Gründe. Seit jeher dient sie der Unterhaltung und ist Bewegungsmotivation. Sie kann bloße Alltagskulisse sein oder in den Alltag integriert und mit persönlichen Erlebnissen verbunden werden. Sie kann helfen, die Realität zu verarbeiten, zu ertragen oder schlicht vor ihr zu flüchten. Rezipienten werden zu Fans, weil sie die Musik (mit deren Interpreten) anspricht, sie aus ihr auch Nutzen ziehen, wie z. B. ihre Befindlichkeit zielgerichtet beeinflussen können,¹² und/oder weil sie in der Gemeinschaft anderer Fans sozialen Anschluss finden. In der Regel hören Jugendliche heute die unterschiedlichsten Musikstile und surfen durch die Musikgenres mit ihren divergenten Lebensphilosophien. Die Jugendkulturforschung hält fest, dass Hör-

⁸ Vgl. *Institut für Jugendkulturforschung*, Jugend und Freizeit 2014 (Tabellenband zur Eigenstudie), Wien 2014, 3, zit. in: Beate Großegger, Der Sound des Populären – Jugendkultur(en) und die Zukunft der Musik (s. Anm. 3).

⁹ Berry Gordy jr. gründete 1959 in Detroit die Motown Record Company (Tamla Record Company), „The Sound of Young America“. Zu den bekanntesten SängerInnen des Plattenlabels zählten Diana Ross & The Supremes, Smokey Robinson, Marvin Gaye, Stevie Wonder und The Jackson 5. Die Komponisten-/Autoren-Teams (z. B. Holland/Dozier/Holland) prägten mit ihren Kompositionen und Produktionen den Motown-Sound ebenso wie die fast immer gleichen Studiomusiker. Vgl. George Nelson, *Where Did Our Love Go? The Rise & Fall Of The Motown Sound*, London 1985.

¹⁰ Ausgangspunkt für den *Mersey Sound*, auch *Mersey Beat* oder *Beatmusik* genannt, waren das Industriegebiet Liverpool und seine Umgebung am Mersey River in den frühen 1960er-Jahren. Aus der großen Zahl der Gruppen, die zwischen 1962 und 1964 auch etwa 200 Singles veröffentlichten, konnten sich außer den Beatles nur wenige überregional behaupten. Amtliche Stellen unterstützten damals das Beatfieber, weil die Kriminalitätsdelikte Jugendlicher zurückgingen. Vgl. Ilse Kögler, Die Sehnsucht nach mehr (s. Anm. 6), 66–69.

¹¹ Vgl. Susanne Binns-Preisendorfer, Rau, süßlich, transparent oder dumpf – Sound als eine ästhetische Kategorie populärer Musikformen. Annäherungen an einen populären Begriff, in: Kaspar Maase (Hg.), *Die Schönheiten des Populären. Ästhetische Erfahrungen der Gegenwart*. Frankfurt–New York 2008, 192–209, hier: 193 f.

¹² „Wenn es mir schlecht geht, dann hör ich zehn Minuten Metallica [= eine der weltweit erfolgreichsten Metal Bands] und schon geht es mir wieder besser“, sagte mir einmal ein sechzehnjähriger Lehrling.

kulturen, die sich intensiver mit Fragen der Klangästhetik wie mit den Künstlern und deren Hintergründe auseinandersetzen, rar geworden sind.¹³ Die passende Musik, deren Klanggeschehen auch innerhalb einer Stilrichtung sehr ausdifferenziert sein kann,¹⁴ wird je nach Situation, Stimmung und personalem Setting ausgewählt. Auch sind die Grenzen zwischen U- und E-Musik poröser geworden, und vor allem Angehörige der urbanen, bildungsnahen Mittelschichten hören „Sowohl/als auch“.¹⁵

2 Populärkulturelles Kapital

Musik und ihre Interpreten wie der dazu gehörende Lifestyle, beispielsweise Mode und Lebensphilosophie, werden auch genutzt, um sich gesellschaftlich und in jugendkulturellen Kontexten zu verorten. In der Interaktion mit Gleichaltrigen ist der „Sound des Populären“ nicht nur Hörgenuss bzw. -konsum, sondern bedeutet auch „Reden über Pop, Experimentieren mit popkulturellen Lifestyles, Auseinandersetzung mit kollektiven Vorstellungswelten und Stimmungen, Erleben des jugend- und popkulturellen Zeitgeistes.“¹⁶

Für John Fiske, einen der wichtigsten Vertreter in der Tradition der Cultural Studies, nehmen jugendliche RezipientInnen

beim Umgang mit „ihrer“ Musik eine aktive Rolle ein und sind keineswegs passive Opfer einer übermächtigen Kulturindustrie.¹⁷ Fiske entwickelte in Ergänzung zu Pierre Bourdieus Begriff des „kulturellen Kapitals“ den Begriff des „populärkulturellen Kapitals“. Während für die Zugehörigkeit zu den höheren sozialen Schichten der Erwerb eines „legitimen kulturellen Kapitals“ (= hochkulturelle Wissensbestände z. B. über Oper, instrumentale Kunstmusik und Jazz) verstanden wird, meint populärkulturelles Kapital das Wissen, die Kompetenzen und die besonderen Umgangsweisen, die sich Menschen bezüglich populärer Kultur aneignen. Dieses Wissen verschafft seinen TrägerInnen in der Regel keinen Statuswert in der bürgerlichen Gesellschaft. Die innere Logik des populärkulturellen Kapitals besteht nach Fiske in der Abgrenzung gegenüber dem hochkulturellen Kapital des Bürgertums, womit immer auch Abgrenzung gegenüber einer als verbraucht empfundenen Gesellschaft gemeint ist. Indem dieses Kapital Jugendliche dazu ermächtigt, verleiht es ihnen Selbstbewusstsein.

Die Aneignung populärkulturellen Kapitals erfolgt hauptsächlich innerhalb von Peergroups und Jugendkulturen, geschieht außerhalb der Familie und anderer pädagogischer Kontexte. Pop- und Rockmusik gilt als Leitmedium vieler Jugendkulturen, gibt

¹³ Vgl. Beate Großegger, *Der Sound des Populären – Jugendkultur(en) und die Zukunft der Musik* (s. Anm. 3).

¹⁴ Zum Beispiel ist *Heavy Metal*, dessen Wurzeln bis zur Mitte der Sechzigerjahre zurückverfolgt werden, die Zeit, in der die musikalischen Strukturen des *Hard Rock* festgelegt wurden, in unzählige Subgenres ausdifferenziert wie beispielsweise *Speed Metal*, *Thrash Metal*, *Black Metal*, *Symphonic Metal*, *Doom Metal*, *Industrial Metal*, *Progressive Metal*, *Christlicher Metal* ...

¹⁵ Vgl. Bernhard Heinzlmaier, *Jugend und Musik*, Dossier 2011, Wien 2011, 7 und 12.

¹⁶ Beate Großegger, „Musik ist Lebensgefühl und Statement zugleich“. Zur Bedeutung der Populärmusik im jugendlichen Alltag, in: Noraldine Bailer / Michael Huber (Hg.), *Youth – Music – Socialisation*. Empirische Befunde und ihre Bedeutung für die Musikerziehung, Wien 2006, 29.

¹⁷ Vgl. z. B. John Fiskes Artikel über die kommerzielle Pop-Ikone Madonna, in welchem er darlegt, wie junge KonsumentInnen den Artefakten der Kulturindustrie die Bedeutung geben, die in ihrem Interesse ist, in: *John Fiske*, *Lesarten des Populären*, Wien 2000, 113–131.

in ihnen den Rhythmus des Lebens vor, beeinflusst die Stimmung und transportiert die Szenephilosophie. Die Erziehungs- und Kultursoziologin Renate Müller beschreibt das Mitgliedwerden in Jugendkulturen als musikalische Selbstsozialisation und diese als Vorgang der Distinktion, weil Jugendliche mit ihren musikalischen Vorlieben anzeigen, wozu sie sich kulturell zugehörig fühlen bzw. wovon sie sich abgrenzen. Bei Renate Müller geht es hierbei nicht um die Unterscheidung Hochkultur/Populäre Kultur, sondern um jugendinterne Ab- und Ausgrenzungen mittels musikalischer Präferenzen.¹⁸ Mit Fiske stimmt sie darin überein, dass populärkulturelles Kapital soziale Anerkennung in Peergroups und jugendkulturellen Milieus verschafft. Es erlaubt Individuen, sich als einzigartig zu präsentieren, soziale Zugehörigkeit zu sichern sowie sich abzugrenzen.¹⁹ Dass die Demarkationslinie keinesfalls mehr nur zwischen Hochkultur und Populärer Kultur verläuft, sondern im Leben eines Pop-Liebhabers auch innerhalb der Popmusik „die feinen Unterschiede“ (Pierre Bourdieu) ausschlaggebend sind, schildert Nick Hornbys Protagonist Rob Fleming im Roman *High Fidelity* (engl. 1995):

„Anna ist Simple-Minds-Fan, gesteht Dick. [...] ‚Schau an.‘ Ich weiß nicht, was ich sagen soll. In unserem Universum ist so was eine erschütternde Information. Wir hassen die Simple Minds. Sie waren

die Nummer eins unserer Top Five Bands oder Musiker, die nach der musikalischen Revolution erschossen gehören. [...] Dass Dick an einen Simple-Minds-Fan geraten konnte, ist für mich so unvorstellbar, als wäre er mit einem Mitglied der königlichen Familie oder des Schattenkabinetts liiert: Erstaunlich ist weniger, dass sie sich voneinander angezogen fühlen, als dass sie sich überhaupt kennengelernt haben.“²⁰

3 Popmusik und Politik

Heute kann es junge Menschen verwundern, wie viel politisches Gewicht frühere Generationen der Popkultur und ihrer Musik zuerkannt haben.²¹ Musikalische Schlüsselfiguren der ausgehenden 1960er wie *Jefferson Airplane*, *Grateful Dead*, *The Doors* oder *Janis Joplin* hatten zwar wenig bis keine expliziten Protestsongs in ihrem Repertoire, wurden aber von ihren HörerInnen dennoch als progressiv, rebellisch und politisch wahrgenommen. Martin Büsser, ein bedeutender deutscher Vordenker in Sachen Popkultur, kommentiert: „Pop galt in den 1960er-Jahren in dem Maße als links, in dem auch die Jugend sich über linke Inhalte oder Ikonen definierte. Es gab ihn also, wenn auch sehr diffus, den Zusammenhang zwischen Pop als gefühltem Ausdruck eines Andersseins und der Entscheidung, gegen die Machthaben-

¹⁸ Vgl. Renate Müller, *Musikalische Sozialisation und Identität*, in: Mechthild von Schoenebeck (Hg.), *Entwicklung und Sozialisation aus musikpädagogischer Perspektive*, Essen 1998, 57–74.

¹⁹ Vgl. auch Renate Müller / Patrick Glogner / Stefanie Rhein / Jens Heim, *Zum sozialen Gebrauch von Musik und Medien durch Jugendliche. Überlegungen im Lichte kultursoziologischer Theorien*, in: dies. (Hg.), *Wozu Jugendliche Musik und Medien gebrauchen. Jugendliche Identität und musikalische und mediale Geschmacksbildung*, Weinheim–München 2002, 9–26.

²⁰ Nick Hornby, *High Fidelity*, München 1999, 162.

²¹ Vgl. im Folgenden Martin Büsser, *Zum Verhältnis von Pop und Politik*, in: Thomas Krettenauer / Michael Ahlers (Hg.), *Pop Insights. Bestandsaufnahme aktueller Pop- und Medienkultur*, Bielefeld 2007, 25–33.

den zu revoltieren.²² Punk (ab Mitte der 1970er-Jahre) und HipHop (internationale Verbreitung ab den 1980ern) sind nicht nur Musikstile, sondern auch Jugendkulturen, die als Ausdruck politischen Protests wahrgenommen worden sind. Punk trat erstmals auch als pop-interne Meuterei auf und bekämpfte saturierte Pop- und Rockmusik musikalisch, verbal und visuell. Vor allem aber wurde auch musikalisch²³ eine No-future-Gesellschaft ohne Bildungs- und Berufsperspektiven („Abitur, Abitur – Job bei der Müllabfuhr“), die moderne Wohnbaukultur („Zurück zum Beton“) oder Krieg und Militarismus zynisch kritisiert.²⁴

HipHop (Rap) diente anfangs als politisches Sprachrohr marginalisierter schwarzer Jugendlicher in den Ghettos amerikanischer Großstädte und war Ausdrucks-

form eines neu aufkommenden afroamerikanischen Selbstbewusstseins. Später wurde der skandiierte Sprechgesang zu einem weltweiten Sprachrohr für Jugendliche, unabhängig von ihrer Hautfarbe und ihrem ethnischen Hintergrund.²⁵ Im vierten Jahrzehnt seines Bestehens wird mittels HipHop immer noch das eigene Unbehagen mit gesellschaftlichen Verhältnissen zum Ausdruck gebracht und/oder das eigene Selbstbewusstsein entfaltet. Eva Kimminich, die in ihren Forschungsarbeiten soziokulturelle Phänomene und Fragestellungen aufgreift, ortet HipHop „im Kontext einer (über)lebensnotwendigen Selbstkonstruktion, Selbstdarstellung, Lebensweise und (aber nicht nur) Protestkultur einer heterogenen Jugend in unserer postkolonialen, globalen und ökonomisch ausgerichteten Weltpolitik“²⁶.

²² Ebd., 27.

²³ Punk kombinierte verschiedene, ursprünglich heterogene Jugendstile. Vom Glam Rock (*David Bowie*) entnahm er z. B. den Narzissmus, Nihilismus und die Geschlechterverwirrung, vom *amerikanischen Punk* z. B. die Minimal-Ästhetik und den Hang zur Selbstzerstörung, vom *Nort-hern Soul* die rasanten, abgehackten Rhythmen, vom *Reggae* die Coolness und vom heimischen *Rhythm & Blues* die Schmähsprache. Dem Zusammenschluss der oberflächlich unvereinbaren Musikstile entsprach auf der visuellen Ebene ein ähnlich zusammengewürfelter und von Sicherheitsnadeln buchstäblich zusammengehaltener Kleidungsstil. Vgl. *Ilse Kögler*, *It's only Rock 'n' Roll – but I like it*. Streifzug durch die Geschichte der Rockmusik, in: *Jugendkulturen* '68 – '98. Katalog zur steirischen Landesausstellung '98, 126–134, hier: 133.

²⁴ Vgl. *Heinz-Hermann Krüger*, *Vom Punk bis zum Emo – Ein Überblick über die Entwicklung und die aktuelle Kartographie jugendkultureller Stile*, in: *Birgit Richard / Heinz-Hermann Krüger* (Hg.), *Inter-Cool 3.0. Jugend Bild Medien. Ein Kompendium zur aktuellen Jugendkulturforschung*, München 2010, 13–42, hier: 23. Das in den Songtexten artikulierte Lebensgefühl sprach nicht nur im krisengeschüttelten Großbritannien Jugendliche aus unterschiedlichen sozialen Schichten an, sondern auch in Westdeutschland. Für eine engagierte Kunst- und Musikerszene wurde hier Punk ein neues avantgardistisches Ausdrucksmittel, dokumentiert in Bandnamen wie *Deutsch-Amerikanische Freundschaft*, *Einstürzende Neubauten* oder *Blitzkrieg*. Zum zentralen Lebensstil wurde Punk für eine alltagsorientierte Punkszene, zu der auch arbeitslose Jugendliche gehörten. Vgl. ebd., 22–24.

²⁵ Im Kontext der Lebenswelt von Jugendlichen mit Migrationshintergrund entstanden z. B. in Westdeutschland Bands, die versuchten, Unterhaltung und politische Aufklärung über die Fremdheit und Benachteiligung von Migranten zu verbinden. Neben der Protestkultur entwickelte sich – ähnlich wie in Amerika – auch ein eher spaßorientierter Hip-Hop (*die Fantastischen Vier*, *Fettes Brot*), der Jugendliche aus allen Bildungsschichten und sozialen Milieus anspricht: Vgl. *Heinz-Hermann Krüger*, *Vom Punk bis zu Emo* (s. Anm. 24), 28.

²⁶ *Eva Kimminich*, *HipHop, B-Boys, Tanz und Körperwissen*, in: *Birgit Richard / Heinz-Hermann Krüger* (Hg.), *Inter-Cool 3.0* (s. Anm. 24), 81–97, hier: 83.

In den 1990ern ist mit Techno²⁷ die Popmusik als Trägerin einer Kultur des Widerstands erledigt. Slogans wie „Friede, Freude, Eierkuchen“ und „Wir wollen nichts bewegen, außer uns selbst“ machen bereits deutlich, dass sich Rave²⁸-Ideologie auf Spaß haben und Parties feiern beschränkt. Die Jugendlichen sollen am Wochenende „eine gute Zeit“ haben, um am Montag erschöpft, aber wieder angepasst in den Lern- und Arbeitsalltag zurückzukehren. Resigniert schreibt der Rockjournalist Bruce Pollock in seinem Buch „Hipper than our kids“ (1993), nicht nur aufgeklärter als die Eltern, sondern auch als die eigenen Kinder zu sein, die er als „wilde Horde wie verrückt tanzender Schwachköpfe“²⁹ bezeichnet, welche das kostbare Erbe des Rock 'n' Roll nicht verdienten. Es gibt im Musikjournalismus aber auch die Meinung, dass „Techno vielleicht die erste Jugendkultur ist, deren Wesenskern nicht in einer Ablehnung der etablierten Gesellschaft besteht, sondern genau in der gegenteiligen Reaktion: in einer Übersteigerung ihrer Prinzipien“³⁰. Demnach ähnelt das Verhalten der Raver dem Konzept einer ekstatischen Subversion, wie es der französische Soziologe Jean Baudrillard entworfen habe, der meinte, Gesellschaft lasse sich nicht durch Kritik und Negation bekämpfen, sondern nur noch durch die Er-

füllung gesellschaftlicher Ziele über ihr übliches Maß hinaus. Bemerkenswert ist, dass Ecstasy, die bevorzugte Droge dieser Jugendkultur, in erster Linie eine Leistungs- und Glücksdroge ist, welche die Vorgaben der Leistungsgesellschaft synthetisch einlöst.

In den 1990ern war zudem das Nebeneinander der Stile und Bewegungen, welches die Popkultur der beiden vorangegangenen Jahrzehnte geprägt hatte, in einen Pluralismus gemündet, in dem – so Büsser – Verbindlichkeiten fehlten. Auf einmal war es möglich geworden, „sowohl Mick Jagger zu mögen wie auch die ‚Republikaner‘ zu wählen“³¹. Die Medien und hier besonders der Musiksender MTV hätten Pop als Vehikel für jugendliche Rebellion nivelliert. Es war eine ganze Generation herangewachsen, die Musik primär als medial vermitteltes und nicht mehr als soziales Ereignis wahrnahm. Ferner wurde Pop nicht mehr als Provokation gesehen, sondern war zum Ausdruck westlicher Grundwerte wie Selbstbestimmung und Freiheit geworden. Selbst Politiker strengten sich plötzlich an, wie Popstars zu wirken oder ihr Image mit deren Hilfe aufzubessern.³²

Dennoch sind die subversiven Elemente in der Musik nicht einfach im affirmativen Mainstream aufgegangen, sondern existieren weiter in den immer noch

²⁷ Techno ist eine mit digitaler Technologie gefertigte weitgehend wortlose Maschinenmusik mit hohem Tempo, die fast ohne Melodien und Harmonien auskommt. *Gabber*, eine der vielen Unterkategorien von Techno, hat Tempi bis zu 250 bpm (beats per minute), *Techno* in der Regel zwischen 130 und 140 bpm, *Hardcore Techno* 160+ bpm.

²⁸ = Tanzveranstaltungen mit elektronischer Musik.

²⁹ Bruce Pollock, *Hipper than our kids*. A Rock & Roll Journal of the Baby Boom Generation, New York 1993, 8.

³⁰ Falko Blask / Michael Fuchs-Gamböck, *Techno. Eine Generation in Ekstase*, Bergisch Gladbach 1995, 154. Vgl. auch im Folgenden ebd., 154f.

³¹ Martin Büsser, *Zum Verhältnis von Pop und Politik* (s. Anm. 21), 29.

³² 1998 betrat der frisch gewählte Bundeskanzler Gerhard Schröder gemeinsam mit der deutschen Hard-Rock-Band *Scorpions* die Bühne, um mit ihnen „*Wind of Change*“ anzustimmen. Vgl. Martin Büsser, *Zum Verhältnis von Pop und Politik* (s. Anm. 21), 30.

gehörten „alten“ Musikstilen und ihren Kulturen – neue sich über Musik definierende große Jugendkulturen, die gleichzeitig kritisch gesellschaftliche Entwicklungen kommentieren oder sich von diesen absetzen, sind gegenwärtig nicht in Sicht. Treffend hält Martin Büsser fest, dass Popmusik immer nur Spiegel der gesellschaftlichen Diskurse und in politischer Hinsicht nie Avantgarde war. Dies trifft für den als rebellisch und links empfundenen Jimi Hendrix der 1960er-Jahre genauso zu wie gegenwärtig für Bands, die vehement Heimatliebe, Nationalstolz und Regionalpatriotismus einfordern und in den Verdacht des Rechts-Rock kommen.³³

4 Ästhetisches Erleben

Um einer Verengung des Blickwinkels auf psychologische und soziologische Zweckerfüllung der populären Musik bei ihren Rezipienten entgegenzuwirken, wird in neueren musikwissenschaftlichen Arbeiten³⁴ die zentrale Bedeutung und der Eigenwert eines zweckfreien ästhetischen Erlebens für die menschliche Existenz herausgearbeitet. Dabei greifen die Autoren die vom Philosophen Martin Seel³⁵ entwickelten drei Modi ästhetischer Wahrnehmungen auf (sinnlich-kontemplative, verstehend-imaginative und atmosphärisch-korresponsive) und übertragen sie auf die

ästhetischen Praxen im Umgang mit populärer Musik. Betont wird, dass sich die drei unterschiedlichen Wahrnehmungen in der Praxis beständig abwechseln und überlagern können. Kurz zusammengefasst: In der *sinnlich-kontemplativen Wahrnehmung*³⁶ gilt die Aufmerksamkeit einzig dem Spiel der klingenden Erscheinung selbst. Ein solcher Modus dominiert beispielsweise dort, wo sich HörerInnen den Wiederholungen rhythmischer Patterns in repetitiver Musik anvertrauen oder sich im vielschichtigen Sound und in den Raumeffekten eines klangbewusst produzierten Popstücks verlieren. Bei dieser Art der Wahrnehmung werden mögliche Textinhalte, Stilzitate und ihre Herkunft völlig außen vor gelassen und die Konzentration auf das gelegt, was sich dem Ohr unmittelbar sinnlich präsentiert. Als *ein* Beispiel für diese Form der Wahrnehmung werden Techno-Raves genannt, in denen sich die Musik ganz auf das Schallereignis konzentriert, d. h. es den Produzenten in der Regel um Wirkung geht und nicht darum, etwas musikalisch zum Ausdruck zu bringen. Die Teilnehmer einer Techno-Party wiederum sind „zumeist nicht daran interessiert, eine musikalische Stimmung nachzuempfinden oder zu verstehen, wie die Musik gestaltet ist. Das, was aus den Lautsprechern kommt, lädt nicht ein zum Träumen und Assoziieren, sondern erfordert Hingabe, die volle Aufmerksamkeit, nicht mehr

³³ Vgl. Martin Büsser, Zum Verhältnis von Pop und Politik (s. Anm. 21), 33, und als aktuellstes Beispiel für patriotische Bands, die stark polarisieren: Klaus Farin, Frei.Wild. Südtirols konservative Antifaschisten, Berlin 2015.

³⁴ Vgl. z. B. Ralf von Appen, Der Wert der Musik. Zur Ästhetik des Populären, Bielefeld 2007, und Christian Rolle, Warum wir Populäre Musik mögen ..., in: Christian Bielefeldt / Udo Dahmen / Rolf Grossmann (Hg.), Popmusicology. Perspektiven der Popmusikwissenschaft, Bielefeld 2008, 38–60.

³⁵ Martin Seel, Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt a. Main 1996, und ders., Ästhetik des Erscheinens, München 2000.

³⁶ Vgl. im Folgenden Christian Rolle, Warum wir Populäre Musik mögen (s. Anm. 34), 52–57.

zu denken, nur noch zu fühlen, ganz hier und jetzt zu sein“³⁷.

Anders ist die ästhetische Praxis im Modus der *verstehend-imaginativen Wahrnehmung*. Hier richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Bedeutungen, mögliche Symbolgehalte und/oder den Ausdruck der Musik. Das Hören ist von dem Versuch gekennzeichnet, das Erklingende auch zu verstehen. Die Aufmerksamkeit wird auf das Wort-Ton-Verhältnis gerichtet und darauf geachtet, wie eine Dimension die andere interpretiert. Imaginativ hören meint, sich zu bemühen eine Fremdkomposition mit dem gewünschten Ausdruck zu interpretieren, gegebenenfalls eine eigene Coverversion zu spielen und zu singen. Historische Bezüge herstellen zu können, Anspielungen zu erkennen, stilistische Besonderheiten zu entdecken, Botschaften zu entschlüsseln und den Ausdruck mitzuempfinden geht nicht ohne verstehend-imaginative Wahrnehmung. Jugendliche werden über ihre bevorzugten Musikstile in den seltensten Fällen Interpretationen und Analysen schreiben, doch hängen sie mit Freunden nicht nur zur selben Musik

ab, sondern können auch in einen lebhaften diskursiven Austausch darüber eintreten, warum sie welche Musik mögen, andere wiederum nicht.

Wird die ästhetische Praxis von einem *atmosphärisch-korresponsiven* Modus dominiert, hängt dies eng mit dem Lebenskonzept der Wahrnehmenden zusammen. In diesem Fall wird Musik Teil der ästhetischen Gestalt des alltäglichen Lebens. Wählt jemand populäre Hintergrundmusik zur Verrichtung häuslicher Tätigkeiten, zu Essenseinladungen von Freunden, zum Entspannen nach einem anstrengenden Arbeitstag, soll diese zur gewünschten Atmosphäre beitragen. Dem Klang muss dabei keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, er wird gespürt. Die atmosphärisch-korresponsive Wahrnehmung steht auch im Vordergrund, wenn Menschen nach ihrem Musikgeschmack beurteilt werden. Der musikalische Geschmack ist eben mehr als nur Geschmack, „denn geliebt bzw. abgelehnt wird nicht nur die Musik selbst, sondern mit ihr die Lebensform, die sie zum Ausdruck bringt. So wie die Bilder an der Wand und das Design der Möbel, mit denen jemand seine Wohnung einrichtet, so verrät auch die Musik, mit der sich jemand umgibt, etwas über die Person.“³⁸ Dieses Wissen wird auch gezielt eingesetzt: Die Geschäftsleitung eines Wiener Großkaufhauses vertrieb vor Jahren erfolgreich einige campierende Punker aus ihrem Eingangsbereich, nachdem sie den Auftrag erteilt hatte, diesen mit volkstümlicher Musik zu beschallen. Die Punks zogen ab, weil sie die von der Musik erzeugte Atmosphäre korresponsiv hässlich fanden, sie für sie unangenehm spürbar nicht zu ihrem Lebenskonzept passte.

Weiterführende Literatur:

Christian Bielefeldt / Udo Dahmen / Ralf Grossmann (Hg.), *PopMusicology. Perspektiven der Popmusikwissenschaft*, Bielefeld 2008.
Robert Heyer / Sebastian Wachs / Christian Palentien (Hg.): *Handbuch Jugend – Musik – Sozialisation*, Wiesbaden 2013.
Ruprecht Mattig, *Rock und Pop als Ritual. Über das Erwachsenwerden in der Mediengesellschaft*, Bielefeld 2009.

³⁷ Ebd., 53.

³⁸ Ebd., 56.

Es scheint ein Merkmal der Rezeption populärer Musik zu sein, dass ästhetische und funktionelle Rezeptionserfahrungen miteinander einhergehen und weder die alltagsweltliche, funktionelle noch die ästhetische Bedeutung je absolute Gültigkeit bekommt. Durch das Ineinander der einzelnen Rezeptionserfahrungen bleibt offen, ob und inwiefern sie genutzt werden können.³⁹ Für nicht wenige heißt es nach wie vor schlicht: „It’s only Rock ’n’ Roll, but I like it.“ (Rolling Stones)

Die Autorin: Seit 1997 Professorin für Katechetik/Religionspädagogik und Schulpädagogik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, 2002–2006 erste Rektorin einer österreichischen Universität, seit 2008 Redaktionsmitglied der ThPQ, seit 2015 Dekanin der Theologischen Fakultät der Katholischen Privat-Universität (KU) Linz; zahlreiche Aufsätze, besonders zur Lebenswelt Jugendlicher und zu Jugend und Religion.

³⁹ Vgl. Mohoni Krishke-Ramaswamy, Ästhetische Erfahrungen mit populärer Kultur, in: Kaspar Maase (Hg.), Die Schönheiten des Populären (s. Anm. 11), 227–229.

Ein bewegendes Dokument

ADAM KOZŁOWIECKI SJ

Not und Bedrängnis

Als Jesuit in Auschwitz und Dachau

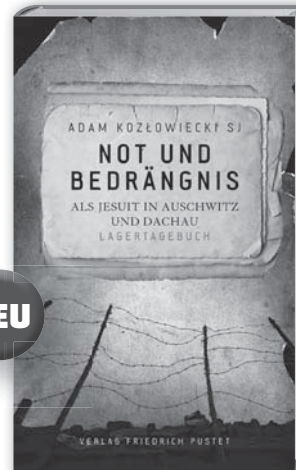
Lagertagebuch

Herausgegeben von Manfred

Deselaers und Bernhard Sill

Kozłowiecki zeichnet ein beklemmendes Bild der Lagerrealität. Eingesperrt, geschlagen, getreten, beschimpft und hungrig, bewahrt er in sich doch die Sensibilität für das Gute im Menschen. Ein bewegendes Dokument gegen Hass und Verzweiflung!

688 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2730-1
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Peter Planyavsky

Zwischen Gregorianik und Songcontest

♦ Der langjährige Wiener Domorganist und Professor für Orgel und Improvisation lädt zu einem gleichermaßen abwechslungsreichen und unterhaltsamen wie auch kundigen und reflektierten Gang durch die Epochen der Kirchenmusik – von der Gregorianik über klassische Ordinariumsvertonungen bis zum „Neuen Geistlichen Lied“ und zur „Postmoderne“ – und ihre Bedeutung für die heutige Gottesdienstgestaltung ein. (Redaktion)

„So sie's nicht singen, glauben sie's nicht“ – gilt es noch, das berühmte Wort Martin Luthers? Sind es Glaubensfragen, die für den Gottesdienstteilnehmer heute im Vordergrund stehen? Wird er tatsächlich durch Musik diesem oder jenem religiösen Thema näherkommen?

In einer großangelegten Umfrage in der Erzdiözese Wien taucht immer wieder die Musik als besonders wichtiges Element des Gottesdienstes auf. „Die Einbeziehung der eigenen Lebenswelt der Gläubigen verlangt nach einer ‚persönlichen‘ Messgestaltung. Auf die Frage, wie dies geschehen kann, werden Fürbitten, Predigt und – auffallend häufig – die Auswahl der Musik genannt.“¹ Wie sehr sich allerdings diese Lebenswelt in Laufe weniger Jahrzehnte verändern kann, müsste jedem gegenwärtig sein, der sich mit Gottesdienstgestaltung beschäftigt. „Was empfinden die Menschen von heute als bedrohend? [...] Vieles, was Angst machen müsste, wird heute kaum

gefürchtet. Warum wünschen sich auch viele Christen heute einen raschen und schmerzlosen Tod, während ihre Urgroßeltern noch ernsthaft beteten: ‚Vor einem plötzlichen Tod verschone uns, o Herr?‘“²

Die Einbeziehung der eigenen Lebenswelt – da ist der Schritt zum jeweiligen Lieblingslied und Liebingsound nicht mehr weit. Dort, wo die Gottesdienstteilnehmer am ehesten selbst die Gestaltung in die Hand nehmen können, nämlich bei den Kasualien (und da wieder vornehmlich bei Trauungen), wird die Grenze zum Wunschkonzert heutzutage schon fast grundsätzlich überschritten.

1 Das neue Lied

Die Einbeziehung der eigenen Lebenswelt – das hat man auch vor einem halben Jahrhundert auf die Fahnen geschrieben und mit einem Stil begonnen, der zuerst unter

¹ *Liturgiereferat der Erzdiözese Wien* (Hg.), Umfrage Gottesdienst. Eine exemplarische Momentaufnahme des liturgischen Lebens und der „Sonntagskultur“ in der Erzdiözese Wien. Im Auftrag des Leitungsteams des Diözesanen Entwicklungsprozesses APG 2.1, Wien 2015, 31 (https://www.erzdiocese-wien.at/dl/oltJkJlNmLlJqx4KJK/Umfrage_Gottesdienst_broschuere_2015_web.pdf [Abruf: 13.04.2016]).

² *Edgar Josef Korherr*, Von der Drohbotschaft zur Frohbotschaft. Überlegungen und Fragen zur Predigt in Eucharistie- und Wort-Gottes-Feiern, in: *Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher / Monika Scala* (Hg.), *Protokolle zur Liturgie 1*. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Würzburg 2007, 117–184.

dem semantisch zweifelhaften Begriff „Jazzmesse“ lief; heute spricht man einerseits vom Neuen Geistlichen Lied (NGL) und andererseits vom Sacropop. Eine große Anzahl von Liedern aus diesem Genre findet sich in Gesangbüchern jüngerer Datums.

Jedoch: „Die alte These, dass ein wenig moderne Musik die Leute wieder zurück in die Kirche holt, halte ich für längst widerlegt. Vor allem, wenn die Gottesdienstbesucher spüren, dass die moderne Musik aufgesetzt ist und nicht aus einer inneren Selbstverständlichkeit kommt, geht der Schuß nach hinten los.“³ Zudem kann man zwei nachgerade gegenläufige Tendenzen in dieser Spielart der „modernen“ Kirchenmusik beobachten: sich hochschraubende Professionalisierung einerseits, fortschreitende Trivialisierung andererseits. Das eine widerspricht klar einem Desiderat, dessen Erfüllung diese nicht-klassischen Stile und Formen dienen sollten, nämlich der aktiven – und das heißt: singenden – Teilnahme aller Versammelten. In der Zeit, da die *participatio actiosa* erst als Morgenröte vor dem Zweiten Vatikanum wahrnehmbar war,⁴ verhiess die „Jazzmesse“ mit ihren Refrains und mit ihrem damals neuen Rollenspiel zwischen Vorsänger und Gemeinde eine erste Verwirklichung der lang ersehnten Beteiligung aller. Aber dem läuft die fortschreitende Komplexität zuwider, die mit dem höheren Niveau im Kom-

positorischen und Interpretatorischen einhergeht. „Wenn ich aber einen ‚deutschen‘ Gospelgottesdienst erlebe, in dem die Gemeinde weniger zu singen hat als im traditionellen Sonntagsgottesdienst [...], dann empfinde ich dies als einen Rückschritt.“⁵ Ähnlich Andreas Marti: Oft verlassen diese Kompositionen „die Gattung des Kirchenliedes (auch in einem relativ weit gefassten Sinn) [... und sind] eher für den Vortrag als fürs Mitsingen konzipiert.“⁶

Dass auf der anderen Seite eine gewisse Trivialisierung – Text *und* Kompositorisches betreffend – Einzug ins neuere Liedgut gehalten hat, braucht nicht erst statistisch erhärtet zu werden. Das geht schleichend vor sich oder ganz offen im Sinn einer bewusst gewählten Reduktion. So wird auf einer Tagung von Musikern und Theologen in Erfurt (Mai 2004) festgehalten: „Ein Gesangbuch, das in der Praxis bestehen wolle, müsse also auch einen gewissen Anteil an banalen, emotionalen Liedern beherbergen. Es wurde sogar die These gewagt, banale Lieder seien notwendig.“⁷ (Bezeichnend die unbekümmerte Gleichsetzung banal = emotional!)

Ob da „das Volk“ immer gleichbleibend bereitwillig mitzieht, wenn man ihm so aufdringlich entgegenkommt, ist allerdings mehr als unsicher: „Großer Gott... Singt dem Herrn ein neues Lied... Mehr von solchen klaren Worten – und weniger

³ Albert Frey, Altes und Neues. Gedanken zu Spiritualität und neuer geistlicher Musik, in: *Musica sacra* 129/2 (2009), 81 f.

⁴ Wiewohl sie gerade im deutschen Sprachraum ansatzweise durch die verschiedenen liturgischen Bewegungen (Beuron, Klosterneuburg, Mecheln u. a.) längst erprobt wurde.

⁵ Jürgen Strodthoff, Zwischenruf, in: *Forum Kirchenmusik* 2000/1, 13–17.

⁶ Andreas Marti, Entwicklungsschwerpunkte des gottesdienstlichen Gesangs, der liturgischen Musik und der Gesangbücher in der lutherischen und in der reformierten Kirche, in: Wolfgang W. Müller (Hg.), *Musikalische und theologische Etüden. Zum Verhältnis von Musik und Theologie* (Schriften Ökumenisches Institut Luzern 9), Zürich 2012, 119.

⁷ Siri Fuhrmann, „Es ist Zeit, den Anker zu lichten...“ Das Kirchenlied seit 1960 – Eine Bestandsaufnahme, in: *Musica sacra* 124/4 (2004), 15 f.

simple Reime, die uns Gottesdienstbesucher vorwiegend an Kleinkinder-Gottesdienste erinnern –, das wäre schön. Dann könnten viele Erwachsene wieder aus vollem Herzen mitsingen.“⁸

Den Sacropop betreffend konstatiert ein Autor „sogar einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Kirche und Pop. Kirchenmusik ist ihre [der Kirche] Kultur, ihr Gefüge von Inhalt und Form, eine geläuterte, die durch viele Anwendungen hindurch Bestand bewiesen hat. [...] Pop ist hingegen eine sehr junge Kulturform. Pop ist ohne die Präsenz der Massenmedien nicht denkbar. Dessen bedurfte die Kirche und ihre Musik nie.“⁹ – Diese Argumentation lässt freilich außer Acht, dass sich auch in den letzten 1000 Jahren Präsentations- und Ausführungsmodi immer wieder verändert haben. Genauso könnte man argumentieren, dass es einen „Widerspruch“ zwischen venezianischer Mehrchörigkeit und der früher komponierten Sakralmusik gibt, denn die Messen von Dufay hätten nie einer Musizierpraxis auf mehreren Emporen „bedurft“. –

Kurz und gut: Die Frage, ob diese nicht mehr ganz neue Schiene der *musica sacra* die Kirchen füllen kann, und wenn ja, ob dies nicht um einen zu hohen Preis punkto Qualität geschieht, kann – und das war zu erwarten! – nicht eindeutig beantwortet werden.

2 Die gute alte Kirchenmusik

Dass mit den Werken aus dem thesaurus *musicae sacrae* Erbauung, Andacht, Erschütterung und Freude hervorgerufen werden kann, braucht nicht begründet zu werden. Ist es unbescheiden, wenn man dennoch fragt: Genügt das? Als der erwähnte Dufay seine Motetten schrieb und als Mozart die Messen komponierte, konnte man derlei Musik nur innerhalb der Liturgie hören. Heute gibt es Tonträger, und man kann jede Art von Musik herunterladen, wo immer man sich auch gerade aufhält. Und es gibt konzertante Darbietungen von liturgisch intendierter Musik; von so manchem wird dies übrigens nicht als zusätzliches Angebot gesehen, sondern als einzig statthafter Ort der Aufführung. „Eine Spatzenmesse von Mozart zum Beispiel funktioniert [!] dramaturgisch bei einem Gottesdienst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr; bei einer Kommunionfeier wird es noch schwieriger.“¹⁰ Ebenso finden sich allerdings immer wieder auch schlüssige Beweisführungen, dass der überwiegende Teil der klassischen Ordinariumsvertonungen sehr wohl mit der heute gültigen Liturgie – genauer gesagt: mit ihrem Gesamtduktus – in Übereinstimmung gebracht werden kann.¹¹

⁸ Barbara Jeremias, Eindrücke eines Laien unterm Schirm. Vom Hauptgottesdienst des 95. Deutschen Katholikentages, in: *Musica sacra* 124/4 (2004), 13.

⁹ Marcus Watta, Von zweierlei Formen christlicher Musik. Oder: Was hat Kirche mit Pop zu schaffen?, in: *Musica sacra* 129/2 (2009), 79 f.

¹⁰ So der Gemeindeleiter der Luzerner Pfarrei St. Johannes im Beitrag „Eine Messe, die keine sein will“, Pfarreiblatt Luzern, Nr. 9/2015, 7 (ohne Autorengabe).

¹¹ Aus der Fülle von Beiträgen zu diesem Thema, das naturgemäß vor allem im süddeutsch-österreichischen Raum diskutiert wird, seien genannt: Jakob Johannes Koch, Der Klerus unterbrach die Musik geräuschhaft. Die Problematik der Orchestermesse in der erneuerten Liturgie am Beispiel W. A. Mozarts, in: *Musica sacra* 126/2 (2006), 78–81; Franz Karl Praßl, Orchestermesse in der heutigen Liturgie. Anachronismus oder willkommene Bereicherung? – Ein widersprüchlicher Befund, in: *Singende Kirche* 48/1 (2001), 8–14.

3 Das „ganz Alte“ in der Kirchenmusik

Seit dem Zweiten Vatikanum steht zwar der gregorianische Choral schon aufgrund des Latein nicht mehr im Vordergrund bei der Gestaltung; nach einer gewissen Umkehrzeit hat das aber immerhin seine nostalgische Verklärung und seine Rückkehr in eine speziellere Kirchenmusikpraxis ermöglicht. Für jüngere Gottesdienstbesucher wirkt er nach längerer Absenz wieder als Neuheit. Da es diese Melodien ausschließlich im Zusammenhang mit liturgischen Texten gibt, strahlt der gregorianische Gesang per se eine gewisse Grund-Sakralität aus; er erzeugt zudem ein Gefühl, mit längst vergangenen Epochen verbunden zu sein. Was vor einigen Generationen propagiert und postuliert wurde, scheint heute gleichsam durch die Hintertür zur Wirkung gelangt zu sein: dass diese vorgeblich „seit Jahrhunderten unverändert bewahrte Musik“¹² dem Auf und Ab der Stile entzogen sei und eben die eigentliche, objektive *musica sacra* verkörpere. Hier ist eine gehörige Portion ästhetische Sehnsucht am Werk (die übrigens gewiss auch die Anziehungskraft des tridentinischen Ritus beflügelt). Damit ist genug gesagt, um auch in einer verstärkten

Gregorianik-Pflege kein Wundermittel für die innere Attraktivierung unserer Gottesdienste zu sehen.

Rückkehr-Ästhetik ist wohl auch im Spiel, wenn es um jenen speziellen Sektor neuer Kompositionen geht, die nicht nach 20. oder 21. Jahrhundert klingen; das prominenteste Beispiel ist Arvo Pärt. „Mit Arvo Pärt ist eine Art ‚Mittelalter-Renaissance‘ aufgekomen: eine klösterlich anmutende, formelhafte Kultsprache zwischen Meditation und Aktion. Ich habe [...] selber erfahren, dass diese Musik ein ungewöhnlich hohes Maß an spiritueller Kraft erfordert, eine auf das Jenseitige hingedachte Musikpraxis [!]. Wir empfinden das heute wieder als ‚neu‘.“¹³

Archaisieren war auch in der Vergangenheit oft ein Mittel gewesen, um Sakralität anzudeuten. „In der Zeit der Romantik, in einer Zeit stärkster harmonischer Entfaltung wird der Palestrinastil als *der* kirchliche Stil proklamiert. Brahms' geistliche A-capella-Motetten sind in ihrer Faktur bewußt archaisierend.“¹⁴ Bei der Fülle an Kirchenliedern, die in den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts komponiert worden sind, überwiegen die neu entdeckten, archaisch wirkenden Kirchentonarten, wobei vor allem das Dorische bevorzugt wird. Inzwischen hat hier wie stets die Zeit

¹² So wird es, vor allem in konservativen Kreisen, immer wieder formuliert. Aber der gregorianische Choral war im Lauf der zwölf Jahrhunderte seiner Existenz wie jeder andere Musikstil ständigen Veränderungen unterworfen, und auch seine Einbindung in die Liturgie wurde jeweils wieder neu definiert. Vgl. den Exkurs „Gregorianik-Praxis gestern und heute“ in: *Peter Planyavsky, Katholische Kirchenmusik. Praxis und liturgische Hintergründe*, Innsbruck 2010, 260–264.

¹³ *Enjott Schneider*, Kirchenmusik – Eine Kunstform stirbt aus?, in: *GEMA-Nachrichten* 172, November 2005, 16–21; wiederveröffentlicht in: *Forum Kirchenmusik*, Mai–Juni 2006.

¹⁴ *Christoph Albrecht*, Das Verhältnis von Geistlich und Weltlich in der Musik der Vergangenheit und Gegenwart, in: *Walter Blankenburg / Friedrich Hofmann / Erich Hübner* (Hg.), *Kirchenmusik im Spannungsfeld der Gegenwart*, Kassel u. a. 1968, 20–27. – Obwohl seit dem Erscheinen fast ein halbes Jahrhundert vergangen ist, liefert dieser Band viele auch für die heutige Situation aktuelle Beiträge zu unserem Thema.

als Filter gewirkt, und nur ein Teil dieser Produktion ist noch im Gebrauch.

„Latein für alle“ ist übrigens auf einem unerwarteten Weg in die Kirchenmusik zurückgekehrt, nämlich in den Gesängen aus Taizé. Musikalisch sind sie einfach gehalten und von vorneherein aufs Auswendig-Singen angelegt. Es herrschen Kehrer vor, und vieles wird als orientalisch kreisende Endlosschleife realisiert. Als *lingua franca* hat hier das Latein über das Englische die Oberhand gewonnen. Ganz offensichtlich ist auch hier Nostalgie im Spiel, gepaart mit einer Neigung zum Unkünstlichen, Natürlichen, Nicht-Technischen.

4 Die Postmoderne

Im 20. Jahrhundert waren die „profanen“ Komponisten keineswegs abgeneigt, Sakralmusik zu schreiben; noch lieber allerdings wandten sie sich geistlichen Stoffen in sicherer Distanz zur Liturgie zu. Bereits auf dem Wiener Kirchenmusikerkongress von 1954 – also erst in der Mitte des Jahrhunderts – spricht der angesehene Musikwissenschaftler Andreas Liess von einer deutlichen Zunahme von im weitesten Sinn geistlichen Werken: „Das Anzielen des allgemeinen sakralen Urgrundes menschlichen Lebens und menschlichen

Ausdrucks ist seit Jahrhunderten in der Kunst nicht mehr mit einer solchen drängenden Unmittelbarkeit und Deutlichkeit in Erscheinung getreten wie heute.“¹⁵ Liess zählt eine beeindruckende Reihe von Werken auf, die aus heutiger Perspektive noch großräumig zu ergänzen wäre. Freilich begegnen einem hier und auf einer gedachten Fortsetzung seiner Liste viele Kompositionen, die in einer gewissen Grauzone angesiedelt sind: die Gerade-Noch-Nicht-Sakralen und die Gerade-Nicht-Mehr-Geistlichen Musiken. Dabei geht es nicht um (beispielsweise) Bernsteins *Mass* oder das *Deutsche Requiem*, wo aus der liturgienahen Bezeichnung und der gleichzeitigen Distanz zum Kultischen eine zusätzliche Spannung gewonnen wird. Hierher gehören auch das *War Requiem* von Benjamin Britten oder Alfred Schnittkes *Requiem zu Don Carlos*. „Man täusche sich nicht: ‚Das ist Musik im Vorhof des Religiösen.‘“¹⁶ – Schließlich trifft man auch noch auf eine *Missa für Bläserquintett* (1971) von Heinz Martin Lonquich (1937–2014) oder auf eine *Missa für Streichquartett* (1985) von Frank Michel Beyer (1928–2008) ...¹⁷

In einem lesenswerten großen Beitrag „Mut zur neuen Musik – Offenbarung als Zumutung“¹⁸ geht Markus Eham weit über die Fragen der Neuen Musik hinaus und befasst sich mit der Polarität zwischen der (immer wieder neuen) Musik und der

¹⁵ Andreas Liess, Das Sakrale in der profanen Gegenwartsmusik, in: Bericht über den 2. Internationalen Kongress für katholische Kirchenmusik in Wien, 4. bis 10. Oktober 1954, Wien 1955, 269–271.

¹⁶ Josef Friedrich Doppelbauer, Kompositorische Aufgaben und Fragen, in: Musik und Kirche 47/2 (1977), 69–75.

¹⁷ Eine eindrucksvolle Liste mit sakralen und sakral-nahen Kompositionen aus dem 20. Jahrhundert findet sich bei Niko Firnkees, Sakrale Musik nach 1945 als musikpädagogische Aufgabe (Forum Musikpädagogik 42), Augsburg 2000 (Anhang, 339–357). In einer Fußnote merkt Firnkees zum genannten Werk Beyers originellerweise an: „Das Werk vertont den Messgedanken ohne das Credo.“

¹⁸ In: Musica sacra 130/1 (2010), 10–12; 130/2 (2010), 84–90, 130/3 (2010), 161–162.

(eher traditionellen) Liturgie. Er konstatiert für die Musikentwicklung nach 1950 einen „tiefen Einschnitt: [...] Die Komponisten wenden sich radikal ab von jeder vorausgesetzten Ordnung des musikalisch Geltenden. Es gibt kein Zurückgreifen auf schon Dagewesenes [...] D.h. der Hörer hat keine Chance für ein ‚Das kenn ich doch‘.“ Eham führt im Folgenden aus, dass der Rückbezug auf bereits Gehörtes und der ständige Vergleich mit dem aktuell Neuen die nötige Brücke ist, damit eine Art „inhärentes Einverständnis des Hörers“ wirksam werden kann. Auch Heinz Werner Zimmermann – sicher nicht von vorneherein ein Anwalt der besonders leicht verständlichen *musica sacra* – stellt diesen Zusammenhang her, freilich zu einem Zeitpunkt, als die Wiederkehr von „Dur und Moll“ noch lange nicht gesichert war: „Die Wiederkehr der Tonalität gibt dem musikalischen Klassizismus eine neue Chance. Erweisen müssen wird er sich freilich in einem neuen Melos, in der *Wiederkehr memorierbaren thematischen Materials*.“¹⁹

Hier klingt bereits an, worum es in einem sehr großen Bereich der Kirchenmusik geht:

5 Gebrauchsmusik

Sie wird immer ihren Platz haben, wo es um einen gottesdienstlichen „Normalbetrieb“ (der Ausdruck ist genauso unangemessen wie „Gebrauchsmusik“) geht. Es gibt einfach sehr viele Gelegenheiten, wo man Musik braucht, und entsprechend knapp wird der Probenaufwand insgesamt

sein müssen. Und man wird nicht immer professionelle Musiker zur Verfügung haben; auch das wirkt sich auf das technische Niveau aus. Es wird auch immer Forderungen von der Funktion und, damit zum Teil verbunden, in der zeitlichen Ausdehnung geben. Der Schweizer Kirchenmusiker Stephan Simeon klagte schon vor 40 Jahren über „Gebrauchsmusik, die – zumindest in absehbarer Zeit – kaum Gemeinsamkeiten aufweist mit den kompositorischen Tendenzen und Strömungen unserer Tage, die vor allem auf den Anspruch verzichtet, selber impulsgebend zu wirken.“²⁰

So paradox es zunächst anmutet: In unseren Überlegungen können wir Gebrauchsmusik eigentlich übergehen; ihr Einsatz ist unumgänglich, führt aber künstlerisch in aller Regel zu nichts – eine Art Nullsummenspiel. Jedoch: Der als Bremser Mozartschen Höhenflugs gebrandmarkte Erzbischof Colloredo beauftragte Michael Haydn, textlich passende Gradualien zu komponieren. Sie waren einfach zu singen und kurz; sie sollten die gängigen Epistelsonaten ersetzen, die zweifellos unterhaltender, aber liturgisch inadäquat waren. Auch das war Gebrauchsmusik – allerdings von einem Haydn komponiert.

6 Orgelmusik auf dem Rückzug?

Auf den ersten Blick scheint es keinen Grund für Pessimismus zu geben. Jedenfalls für den deutschen Sprachraum kann man konstatieren, dass die Dichte an mindestens guten, wenn nicht sehr guten Instrumenten und Organisten hoch ist. Da-

¹⁹ Heinz Werner Zimmermann, *Neue Musik im Zwiespalt – Evangelische Kirchenmusik 1979*, in: *Musik und Kirche* 49/5 (1979), 221–228. Hervorhebung von P.P.

²⁰ Stephan Simeon, *Konfrontation der heutigen Komponisten mit den Erfordernissen und Grenzen liturgischer „Gebrauchsmusik“*, in: *Musik und Gottesdienst* 28/5 (1974), 106–109.

rüber hinaus gibt es sogar eine gewisse Konnotation von Orgelklang und Mystischem, Geheimnisvollem; zahllose Filmszenen bestätigen diese Beobachtung.

Und doch könnte einiges den Optimismus dämpfen. Die Kehrseite der erwähnten hohen Orgeldichte heißt Übersättigung. Als der Verfasser studierte, reiste man manchmal mit Gleichgesinnten stundenlang oder auch einen Tag lang, um ein besonderes Konzert an einer außergewöhnlichen Orgel zu hören. Heutzutage hat sich das Niveau im Orgelbau gegenüber damals deutlich gehoben, und die nächste gute oder sogar sehr gute Orgel ist in einer halben Stunde zu erreichen. Als der Verfasser studierte, musste man noch darum kämpfen, Literaturstücke im katholischen Gottesdienst spielen zu dürfen und nicht bloß – immer auf das Geschehen im Presbyterium schielend – zu „präledieren“. Heutzutage ist Literaturspiel weitgehend eingebürgert; gerade zum Auszug werden immer öfter virtuose und/oder sehr laute Stücke dargeboten. Darin liegt allerdings auch ein Keim des Inflationären. Aber abseits davon ist die Frage zu stellen, ob das Ende des donnernden Postludiums nicht ohnehin aus einem anderen Grund in Sicht ist: Die kleiner werdenden Gottesdienstgemeinden werden immer mehr personenbezogen sein, und nach der Messe wird sich der Zelebrant persönlich von den Teilnehmern verabschieden wollen;²¹ das wird ihm leichter fallen, wenn er nicht mit lauter Stimme gegen die noch lautere Orgel ankämpfen muss. – Übrigens ist erst noch abzuwarten, wie sich die diversen Strukturmaßnahmen auf die Kirchenmusik insgesamt auswirken werden; es wird im Gottesdienst weniger Zeit zur Verfügung

stehen, wenn nicht nur der Pfarrer zum nächsten Gottesdienst reist (oder rast?), sondern auch – möglicherweise im selben Auto – der Kirchenmusiker.

Der stärkste Grund für eine im umfassenden Sinn abnehmende Attraktivität von Orgelmusik könnte aber mit einem Phänomen zu tun haben, das außerhalb aller kirchenmusikalischen Evaluierung liegt: Wir stehen vielleicht am Ende eines Jahrhunderts der Orgelmusik! Diese Vermutung bezieht sich auf großräumige Zyklen, wie es sie immer wieder gegeben hat. Das 19. Jahrhundert etwa war eine Ära der Sonate; wer immer als Komponist etwas gelten wollte, musste sich an dieser Form beweisen, und dies, obwohl nach Meinung einiger Beobachter die Gattung schon mit Beethoven ihre Erfüllung gefunden hatte. Oder: Gegen Ende des 19. Jahrhunderts gab es eine kurze Phase der Streicherserenade; zwischen 1890 und 1910 wurden zahlreiche Werke dieser Art komponiert. Aber diese Blüte hielt nur wenige Jahre an. Und ebenso scheint es ein Jahrhundert der Orgel zu geben, und vieles deutet darauf hin, dass es zu Ende geht. Ein deutliches Anzeichen dafür könnte sein, dass den Organisten selbst ihre Orgelmusik langweilig geworden ist! Seit etwa zwanzig Jahren nimmt in den Programmen der Prozentsatz an Bearbeitungen von Orchester- und Klavierwerken stetig zu, wobei Konzerte, Gottesdienste und CDs gleichermaßen betroffen sind. Was hingegen vor fünfzig Jahren noch eine Art Kern des Repertoires ausgemacht hat, nämlich die barocke Orgelmusik in ihren vielen Facetten, wird heute offenbar zunehmend als uninteressant oder überholt empfunden.

²¹ Dies vor allem dann, wenn er zur nächsten Messe in der nächsten Kirche eilen muss und daher nicht ins Pfarrcafé bzw. zur Agape mitkommen kann.

7 Musik-„Konsumation“ heute

Wir sollten unserer gewohnten Kirchenmusikpraxis einmal die Präsentationsformen gegenüberstellen, die „draußen in der Welt“ üblich sind. Wer etwa den jährlichen Eurovisions-Songcontest ansieht, wird bemerken, dass die Unterschiede nahezu hundert Prozent ausmachen. Zugrunde liegt jeweils ein „Lied“, das relativ einfach gestrickt ist. Nachdem der schlichte Gesang Monate vorher ausgewählt worden ist, wird der Sänger (die Sängerin) dann tagelang gecoacht, damit es überhaupt nach etwas klingt und etwas hermacht. In der Show sieht man dann aufwändige Video-Projektionen, Lichteffekte, Kostüme und Choreografie; die optischen Elemente dürften bis zu 75 % Anteil an der Gesamtwirkung ausmachen. Dazu passt gut, dass man die Texte kaum verstehen kann; sie werden auch nirgends hinprojiziert, sie können nirgends abgelesen werden – denn sie spielen offenbar kaum eine Rolle.

Weiterführende Literatur:

Fundiert Kritisches zu neuen Liedern:

Kristlieb Adloff, Auf ein neues Lied? Widerspruch gegen eine verfehlte Gesangsbuchplanung, in: *Musik und Kirche* 55/4 (1985), 184.

Rudolf Pacik, Kriterien für Text und Melodie des Gemeindeliedes, in: *Heiliger Dienst* 42 (1988), 62–96.

Winfried Böning (Hg.), *Musik im Raum der Kirche. Fragen und Perspektive. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik*. Stuttgart–Ostfildern 2007. Umfassendes Kompendium zu vielen Aspekten vor allem neuerer Kirchenmusik und ihrer Praxis.

Dass das alles so ist, befinden 40 000 Menschen live für gut, und 180 Millionen Menschen sind über das Fernsehen dabei. Das hat mit unserer Welt des Kirchenmusik-Machens und -hörens nichts zu tun – gar nichts, außer dass ein kleiner Teil des Gebotenen auf fünf Linien notiert und auf schwarzen und weißen Tasten gespielt werden kann. Was wir sind und was wir machen, das ist ein winziger Ausschnitt aus einem schmalen Sektor in einem kleinen Teil dessen, was auf diesem Planeten unter Musik läuft.

Was bietet demgegenüber die *musica sacra*? Einen Organisten, den man in vielen Fällen nicht sieht ..., einen Chor, der diszipliniert dasteht ..., bestenfalls eine Kindergruppe, die nett anzusehen ist; sie mögen tanzen und springen und auch zur Musik passende Tanzschritte machen ...

Inzwischen ist es ja bei Orgelkonzerten Mode, das Spiel des Organisten auf einer Videowand in Altarnähe sichtbar zu machen; auf diese Weise erspart man dem Publikum die Zumutung, Musik bloß hören zu müssen. Es gibt eine ganze Reihe von Argumenten, die dagegenspricht oder die zumindest die Behauptung entkräftet, dies sei heutzutage unverzichtbar.²² Jedenfalls korrespondiert diese Video-Mode mit einem Grundzug heutiger Kommunikation, nämlich der Sorge, der Rezipient könnte unterfordert oder gelangweilt sein, sobald er es nur mit einem einzigen Sinnesreiz zu tun hätte. Beispiele finden sich zuhauf: In nicht wenigen Fällen werden Interviews oder sogar Hauptnachrichten im TV mit bewegten Ornamenten im Hintergrund garniert, als ob die Inhalte selbst zu langweilig wären; in Ausstellungen läuft leise Hintergrundmusik; sogar in einem als „Raum der Stille“ bezeichneten Teil eines

²² Vgl. *Peter Planyavsky*, Video für unten! (warum eigentlich?), in: *Musica sacra* 132/5 (2012), 334.

Thermalbades ist ganz schwach Musik zu hören (hier werden paradoxerweise zwei Hör-Reize gleichzeitig angeboten, nämlich „Stille“ und „Musik“). Die schon beschriebene multisensorische Präsentation von Songs liegt genau auf dieser Linie, und das optische Element ist noch nicht alles: Es hat schon Pop-Keller gegeben, in die von Zeit zu Zeit heißer Wasserdampf eingeblasen wurde; dort hat man also eine weitere (olfaktorische? taktile?) Dimension dazugeholt. Vereinzelt ist derlei auch schon in der Liturgie angekommen, wie man aus einem Bericht über einen der „Find-Fight-Follow“-Gottesdienste in Wien erfährt: „[...] 375 Liter Nebelflüssigkeit unterstützten die mystische Stimmung.“²³

Die heutige Liturgie und mit ihr die Kirchenmusik tritt mit diesen überall anzutreffenden mehrschichtigen Sinnesreizen in Konkurrenz, ob sie nun will oder nicht. Das heißt jedoch keineswegs, dass wir unsere Kirchen mit Scheinwerfern, Konfettikanonen und Dampfdüsen ausrüsten müssen. Es bedeutet nur, dass das Gewöhnliche, das stets Wiederholte und das routiniert Lustlose keine Chance hat –, aber auch, wie man gesehen hat, das vordergründig Originelle nicht. Das Gewöhnliche und das Wiederholte wird es jedoch geben müssen; ein Sonntagsgottesdienst ist kein Sonderevent und kann auch nicht durch allerlei Kniffe zu einem solchen gemacht werden.²⁴ Wer genug herumkommt, wird es wahrscheinlich immer wieder erlebt haben: Es hängt von den Personen ab, ob man sich als Gemeindemitglied mit-

genommen fühlt – nicht vom Musikstil und nicht vom materiellen Aufwand. Es ist schon vielfach beschrieben worden, sei aber auch hier noch einmal angemerkt: In vielen Gottesdiensten wird zu viel erklärt und geredet, und es gibt zu wenig Stille. Beides tritt, mehr als man auf den ersten Blick bemerkt, in Wechselwirkung mit der Musik in einer solcherart zerredeten oder unruhigen Liturgie.

Düster-verheißungsvolle Prognose: Vielleicht wird der „normale“ Sonntagsgottesdienst bald von selbst zu einem jeweils singulären Sonderevent –, dann nämlich, wenn es nur mehr diese eine Messe pro Woche gibt ...

Der Autor: *Peter Planyavsky, Studium der Orgel und Kirchenmusik in Wien; 1969 bis 2004 am Wiener Stephansdom tätig (1983 bis 1990 als gesamtverantwortlicher Dommusikdirektor, sonst als Domorganist). 1980 bis 2012 Professor für Orgel und Improvisation an der Wiener Musikhochschule, 1996–2003 Leiter der Abteilung für Kirchenmusik. Konzerte und Aufnahmen in zahlreichen Ländern Europas, Nordamerikas, Fernost, Australien und Südafrika; Basisarbeit in der Kirchenmusik, Aufgaben als Orgelberater und Juror, Artikel in Fachzeitschriften und CD-Einspielungen. Als Dirigent ist er mit den großen Werken der Kirchenmusik hervorgetreten. Aus seiner essayistischen Tätigkeit sind vor allem die Monographie „Anton Heiller – Alle Register eines Lebens“ (Wien 2009) sowie das umfassende Buch „Katholische Kirchenmusik (Innsbruck 2010) hervorzuheben.*

²³ Gregor Jansen / Nina Sevelde-Platzl / Florian Unterberger, *lauter feiern – voll gott. 100 Ideen für Jugendgottesdienste*, Wien 2011, 41. – Die Gottesdienste der Prägung „Find-Fight-Follow“ fanden 2003 bis 2011 in Wien statt und hatten regen Zulauf.

²⁴ Einmal bekamen sogar die Gottesdienste des Triduum sacrum in einer Wiener Kirche – insgesamt mit ansprechendem und hochwertigem „Angebot“ – noch griffige Untertitel verpasst, als ob „Karfreitag“ erst noch mit ein wenig Tünche vom gewöhnlichen zum besonderen Gottesdienst „upgegraded“ werden müsste ...

Peter Ebenbauer

„Wir singen dir in deinem Heer“

Liturgischer Gemeindegesang als Identitätsfrage des Volkes Gottes

♦ Gottesdienstliches Singen ist nicht nur ein besonderer Ausdruck des Glaubens, sondern bestärkt auch die Gemeinschaft der Glaubenden oft mehr als das gesprochene Wort. Darüber hinaus gilt, dass das Liedgut vielfach die Grenzen der Konfessionen überschreitet und daher auch ökumenisches Bewusstsein fördert. Problematisch wird der Sachverhalt jedoch, wenn – wie der Autor, ao. Prof. für Liturgiewissenschaft in Graz, an einigen Texten zeigt – eine Gemeinschaft das ursprüngliche „wir“ eines Textes okkupiert und (z. B. gegenüber dem Judentum) sich als das alleinige Volk Gottes stilisiert. (Redaktion)

The musical score is for the hymn "Wir singen dir in deinem Heer" by Paul Gerhardt. It is written for Soprano, Alto, Tenor, and Bass voices, with instrumental accompaniment for Flutes (Fl. I, II), Oboes (Ob. d'am. I, II, Ob. da c. I, II), Violins (Viol. I, II), Violas (Va.), and Continuo. The tempo is 12/8. The lyrics are in German and English. The score is divided into four systems, each corresponding to a vocal part and the instrumental accompaniment. The lyrics are: "Wir singen dir in deinem Heer / aus aller Kraft Lob, Preis und Ehr, / dass du, o lang gewünschter Gast, / dich nunmehr eingestellet hast." The English translation is: "We sing to thee in thy army / Thee we raise / Thee we raise / Thee we raise".

Wir singen dir in deinem Heer / aus aller Kraft Lob, Preis und Ehr, / dass du, o lang gewünschter Gast, / dich nunmehr eingestellet hast.¹

Mit dieser Kirchenliedstrophe von Paul Gerhardt (1607–1676) bringt Johann Sebastian Bach im zweiten Teil seines Weihnachtsoratoriums das „Wir“ der

¹ Zweite Strophe des Kirchenliedes „Wir singen dir, Immanuel“ von Paul Gerhardt, gedichtet im Jahr 1656, meist auf die Melodie „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ gesungen und bis heute in etlichen Regionalteilen des Evangelischen Gesangbuchs präsent.

Glaubenden mit starken Registern zum Klingen. Da Gott sich bei Mensch und Welt „eingestellt“ hat, gilt es, ihn gemeinsam aus voller Kehle zu loben und zu preisen. Ganz im Sinn Luthers zeigt sich hier in realer kollektiv-musikalischer Geste: Was „wir“ als Glaubende sind, was „ich“ in diesem Kollektiv der Glaubenden bin, offenbart sich im Lob-Gesang der zum Chor verschmolzenen Stimmen, welche die Musik des Evangeliums zum Klingen bringen.

Was wäre das Evangelium, was wäre der Gottesdienst der Christinnen und Christen ohne Gesang und Musik? Er wäre arm an Ausdruck, an Emotion und Glaubenskraft, auch arm an Festlichkeit. Sowohl im jüdischen als auch im christlichen Gottesdienst gehört Gesang von Anfang an zu den zentralen Ausdrucksformen des Glaubens. Vom Rettungslied nach der Befreiung Israels aus der Sklaverei (Ex 15,1–21) über das Buch der Psalmen bis hin zu den Gesängen in der Liturgie des Himmlischen Jerusalem (Offb 5,9–14; 19,1–8): die Bibel ist von starken musikalischen Spuren durchzogen. Es sind zugleich Spuren der Identität und des Selbstverständnisses jener Menschen, die diese Lieder, Gebete und Gesänge einzeln oder gemeinsam singen; über Jahrhunderte, sogar Jahrtausende hinweg, bis heute.

Einer der großen jüdischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts, Abraham Joshua Heschel, hat die immense Bedeutung des Singens im Kontext jüdischen und christlichen Glaubens folgendermaßen zusammengefasst: „Es ist Aufgabe des Menschen, zu enthüllen, was verborgen ist, Stimme der Herrlichkeit zu sein, ihr Schweigen zu singen, gleichsam auszusprechen, was im Herzen der Dinge ruht. [...] Es ist der

Mensch, der Kantor des Universums ist und in dessen Leben das Geheimnis des kosmischen Geistes enthüllt wird. Singen heißt: fühlen und bestätigen, dass der Geist eine Realität und die Herrlichkeit gegenwärtig ist.“²

1 Kollektive religiöse Klangskulpturen

Es muss als eines der schönsten und wirksamsten ökumenischen Signale anerkannt werden, wenn Glaubensgemeinschaften miteinander singen oder Schätze ihrer musikalischen Traditionen miteinander teilen. Ob in konfessioneller Eigenständigkeit oder in ökumenischer Gemeinschaft: Gottesdienstliches Singen eröffnet eine besondere Weise symbolischer Erfahrung, die den Eintritt in die Welt des Glaubens auf akustische Weise ermöglicht. Der Glaube kommt vom Hören (Röm 10,17) – Gesang bzw. Musik erlauben ein tieferes und umfassenderes Hören und Horchen als alle anderen Formen der Kommunikation.

Durch ihren Gesang erzeugt die Gemeinde im Gottesdienst kollektiv getragene religiöse Klangskulpturen. Die darin freiwerdenden Herzensregungen sind keine bedeutungslosen Nebenwirkungen, sondern gehören zur Substanz liturgischer Kommunikation. Es ist alles andere als selbstverständlich, dass die Mitglieder einer Gemeinde sich aus freien Stücken und in existenzieller Angelegenheit zu gemeinsamem Gesang zusammenschließen. Wo dies geschieht, ereignet sich fühlbar ein kleines Wunder des Glaubens.

Franz Rosenzweig hat in seinem epochalen Werk *Der Stern der Erlösung* die

² Abraham Joshua Heschel, *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*, Neukirchen-Vluyn 1985, 196.

Erfahrung des gemeinsamen liturgischen Singens als ein wesentliches Moment auf dem Weg zur Erlösung beschrieben: „Im Choral ist die Sprache, die sonst aus jedes Einzelnen Mund ihr eigenes und besonderes Wort zu reden hat, zum Schweigen gebracht. Nicht zu jenem Schweigen, das einfach stumm dem verlesenen Wort zuhört, sondern zum Schweigen seiner Eigenheit in der Einmütigkeit des Chors.“³ Das in der Liturgie so oft ausgesprochene „wir“ der Glaubensgemeinschaft wird im gemeinsamen Singen zumindest zu einer ästhetisch erfahrbaren Realität.

Gottesdienstliches Singen und Musizieren transformiert die alltägliche Wirklichkeit: Wenn eine Gemeinde ihr Vertrauen auf Gott und ihre Hoffnung auf seine Nähe singend bekräftigt; wenn sie sich durch Musik getröstet, geborgen, lebensmutig und solidarisch erfährt; wenn durch ihren Gesang eine Erfahrung der letzten Sinnbestimmung der Wirklichkeit ausgelöst wird; oder wenn sie in existenziell unmittelbar berührender Weise die Licht- und Schattenseiten des Lebens besingt. In solcher Entfaltung liturgischer Klang-Wort-Kunst kann sich die Sinngestalt des Glaubens jeweils neu und wirksam offenbaren. Persönlich und gemeinschaftlich trägt das gottesdienstliche Singen als geistig-leibliche Interaktionsform maßgeblich zur synästhetischen Wahrnehmung der eigenen wie der kollektiven Identität innerhalb der Glaubensgemeinschaft und *coram Deo* bei. Schon der Akt des gemeinsamen Singens ist identitäts-relevant. Der Inhalt der gesungenen Worte und die affektiven

Momente der jeweiligen Musik können dieses Identitäts-Moment noch einmal gravierend verstärken.

2 Religiöse Identitätserfahrung und Weltdeutung in zwei neueren Psalmliedern

Liturgien sind Orte religiöser „Poetisierung der Welt“ (Rudolf Bohren⁴) mittels der Inspiration göttlicher Weisheit. Durch die singende Teilnahme an der liturgischen Glaubens- und Gottesdichtung kann und soll nicht zuletzt vernehmbar werden, welch ungeahnte Möglichkeiten an Leben und Zukunft unter der lärmenden und rauschenden Oberfläche des sogenannten Weltgeschehens schlummern. Woher sollte sonst der hilfreiche Funke kommen, um in den dunklen Seiten des Lebens Neues zu entdecken?

Wie die wirklich bedeutsamen Worte aus dem Schweigen geboren werden, so erhebt sich der gottesdienstliche Gesang einerseits aus dem Hören und Schweigen des Menschen, der nach Gott Ausschau hält, und andererseits aus dem Rufen und Schreien angesichts von Realitäten, in denen Gott und seine Gerechtigkeit schmerzlich abgehen.

Wer bin „ich“, wer sind „wir“ in dieser Welt zwischen den Schatten des Todes und den leuchtenden Versprechen des Lebens? Darauf geben in den biblischen Überlieferungen vor allem die alttestamentlichen Psalmen und nicht wenige weitere Lieder/Cantica aus dem Ersten wie dem Neuen

³ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gerschom Scholem, Frankfurt am Main ³1990 [Erstausgabe 1921], 402. „Choral“ meint in diesem Zitat den von Rosenzweig als Ideal vorgestellten Bach'schen Choral in der Form des von Chor und Gemeinde gemeinsam gesungenen Kirchenliedes.

⁴ Vgl. Rudolf Bohren, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975, 229–232.

Testament klingende Antworten. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf zwei neuere Kirchenlieder, die von Psalmen inspiriert sind und Eingang in das neue katholische Gebet- und Gesangbuch *Gotteslob* (2013) gefunden haben; zunächst auf das Lied „Tief im Schoß meiner Mutter gewoben“ (GL 419)⁵ nach Psalm 139. Die deutsche Textfassung stammt von Jürgen Henkys (1929–2015):

1 Tief im Schoß mei-ner Mut-ter ge-
 2 Eh ein Wort ich von dir wis-sen-
 3 Längst be- vor ich ins Hel-le ge-
 1 wo-ben, als ein Wun-der voll-
 2 konn-te, eh der Tag mir be-
 3 drun-gen, war ich dir schon ver-
 1 bracht und dem Licht zu-ge-dacht: Dei-ne
 2 gann und das Dun-kel ver-rann, warst du
 3 traut, hat dein Wort mich ge-baut, und mein
 1 Lie-be durch-form-te mein Le-ben.
 2 Licht, das mein Le-ben be-sonn-te.
 3 Na-me lag dir auf der Zun-ge.

4 In den Mund, der kaum wusste zu sprechen, / ist der Ton schon gesenkt, / ist das Lied mir geschenkt, / das auf immer das Schweigen kann brechen.

5 Der du wirkst, dass die Kleinen dir singen: / Gib mir, Gott, lebenslang / deines Namens Gesang, / um die drohende Nacht zu bezwingen.

T: Jürgen Henkys [1997] 1999 nach Sytze de Vriès: In de schoot van mijn moeder geweven 1995 nach Ps 139, M: Willem Vogel (1920–2010)

*Tief im Schoß meiner Mutter gewoben,
 als ein Wunder vollbracht und dem
 Licht zuggedacht:
 Deine Liebe durchformte mein Leben.*

*Eh ein Wort ich von dir wissen konnte,
 eh der Tag mir begann und das Dunkel
 verrann,
 warst du Licht, das mein Leben
 besonnte.*

*Längst bevor ich ins Helle gedrungen,
 war ich dir schon vertraut, hat dein
 Wort mich gebaut,
 und mein Name lag dir auf der Zunge.*

*In den Mund, der kaum wusste zu
 sprechen,
 ist der Ton schon gesenkt, ist das Lied
 mir geschenkt,
 das auf immer das Schweigen kann
 brechen.*

*Der du wirkst, dass die Kleinen dir
 singen:
 Gib mir, Gott, lebenslang deines
 Namens Gesang,
 um die drohende Nacht zu bezwingen.*

Gott und der Mensch – in allen Phasen des Lebens miteinander in Beziehung; geheimnisvoll ins Leben gerufen, im Leben gehalten: der Mensch; geheimnisvoll im Endlichen des Leibes, des Tages, des Mundes: Gott als Quelle und Licht, als Name und Wort gegenwärtig – im Gesang erlauscht und zum Sprechen, zum Klingen gebracht. Dieses Lied reflektiert kein bestimmtes „wir“, wiewohl hinter den Bezügen zu Mutter und Kind, zu den Kleinen und zum „ich“ des Textes ein jedes Menschenkind und damit das größte denkbare „wir“ menschlicher Gemeinschaft erkennbar wird.

Ein ganz konkretes „wir“ begegnet allerdings in zahlreichen biblischen Psalmen und Liedern, die von der kollektiven Identität des „Volkes Gottes“ oder einer klar definierten Glaubens- und Schicksalsgemeinschaft getragen sind. Ich nenne exemplarisch den Psalm 137. Er gehört zu den bekanntesten und am öftesten übersetzten

⁵ Originaltext: „In de schoot van mijn moeder geweven“ von Sytze de Vriès (1995); Melodie: Willem Vogel.

und vertonten Exilsliedern Israels aus der Fremde Babylons:

*An den Strömen von Babel, /
da saßen wir und weinten, /
wenn wir an Zion dachten ...*

Aus den klagenden Zionsliedern des Psalmenbuches entwickelte sich zuerst im Lauf der jüdischen Geschichte eine reiche Literatur an Zionsliedern, die etwa mit Jehuda ha Levi (11./12.Jh. in Spanien) eine Hochblüte erlebten. Im christlichen Kulturraum deutscher Sprache ist vor allem die Luther-version des Psalms prominent geworden: „An den Wassern zu Babel saßen wir / und weineten / wenn wir an Zion gedachten ...“.

Das Lied „Wir an Babels fremden Ufern“ (GL 438) gehört wie das zuerst besprochene zu den neueren Psalmliedern im *Gotteslob*. Es stammt ursprünglich aus Lettland, die Übertragung in die deutsche Sprache stammt von Diethard Zils (geb. 1935 in Bottrop, Dominikanerpater in St. Bonifaz in Mainz).

1 Wir, an Ba-bels frem-den U-fern, weit ent-
2 las-sen uns-rer gro-ßen Sehnsucht, un-tern
3 Die uns hier ge-fan-gen hal-ten, for-dern

1 fernt vom Hei-mat-land, le-gen un-sre In-stru-
2 Trä-nen frei-en Lauf, und wir hän-gen uns-re
3 frech von uns ein Lied: „Singt ein Lied von Zi-ons

1 men-te still und trau-rig aus der Hand,
2 Har-fen in den Wei-den bü-schen auf.
3 Lie-dern, wenn ihr hin zum Tem-pel zieht!“

4 Doch wir können hier nicht singen, / fern von Zion,
ohne Land. / Wenn ich, Zion, dein vergäße, / soll verdor-
ren meine Hand.

5 Jesu Kreuz sei meine Hoffnung / gegen jede Tyrannei, /
und durch seine Auferstehung / ziehn wir aus der Sklaverei.

T: aus Lettland nach Ps 137, U: Diethard Zils, M: aus Lettland

Die Strophen eins bis vier folgen in freier Nachdichtung den ersten fünf Versen des Psalms. In der fünften und letzten Strophe wird dann klar, dass dieses Psalmlied im „wir“ der christlichen Glaubensgemeinschaft verankert ist; zwar nicht etwa durch eine trinitarische Schluss-Strophe, sondern durch eine Strophe, welche die Sehnsucht der Singenden nach Freiheit an das Kreuz Jesu Christi knüpft:

*Jesu Kreuz sei meine Hoffnung /
gegen jede Tyrannei, /
und durch seine Auferstehung /
ziehn wir aus der Sklaverei.*

Die christliche Hoffnungsfigur gesellt sich zwar deutlich profiliert, aber ohne Relativierung der im Psalm ausgedrückten Klage und Sehnsucht, zur Hoffnung Israels auf Rückkehr aus dem Exil.⁶

Hier gelangen wir – wie so oft in christlichen Texten, Gebeten und Gesängen – an jenen kritischen Punkt christlicher, kirchlicher Identität, an dem offenkundig wird, dass das leicht hingesagte und gesungene „wir“ an theologisch zentraler Stelle zu einer ernststen Anfrage an kirchliche Identitäts- und Gemeinschaftskonzepte wird.

3 Das klingende „Wir“ der zweieinen Bibel: Israel und die Kirche

Wann immer im Raum der christlichen Kirche(n) „wir“ gesagt oder gesungen wird, steht ein Fragezeichen am Horizont der Selbstgewissheit: Wer sind „wir“ im Angesicht Gottes, wer sind „wir“ im Angesicht des biblischen Gottesvolkes Israel und des Judentums bis heute? Und hier gilt

⁶ Dass der letzte Teil des Psalms, seine blutigen Vergeltungswünsche gegen Babel (Ps 137,7–9) wie so oft völlig ausgeklammert bleiben, sei hier nur angemerkt.

es zu sehen: „Wir“ sind nicht allein Gottes Volk, „wir“, die Christinnen und Christen aus den Völkern, sind hinzuberufen, aufgepfropft auf den heiligen Stamm Israel, aus dessen Wurzeln die Kirche Jesu Christi ihre Lebenskraft bezieht, wie Paulus es ins Bild bringt (vgl. Röm 11,16–18). Die Konzils-erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanums erkennt darin den neuen Maßstab und den Interpretationsschlüssel für das Verhältnis der christlichen Kirche(n) zur jüdischen Religion sowie für jede christliche Israeltheologie (vgl. *Nostra aetate* 4).

Der musikalisch feierlich schreitende Kehrsvers mit seinem stark betonten „Wir“:



T: nach Ps 100,3, M: Heinrich Rohre (1907–1997)

„Freut euch: Wir sind Gottes Volk, erwählt durch seine Gnade.“⁷ wird in diesem Zusammenhang zu einer Gratwanderung: Wird er im Bewusstsein einer exklusiven christlichen „Wir“-Identität gesungen, die in der Taufe das entscheidende Kriterium der Zugehörigkeit zum Volk Gottes erkennt, dann mag er zwar ökumenisch korrekt sein (konsequent steht auch das „ö“-

Markenzeichen im *Gotteslob*). Im Blick auf das Gottesvolk des Ersten Testaments und das Judentum bis heute wäre er dann allerdings problematisch.

Selbstverständlich dürfen sich die christlichen Kirchen an ihrer Gnaden-erwählung durch Gott erfreuen und sich *coram Deo* als Sein Volk begreifen. Sie dürfen dies allerdings nicht um den Preis des Vergessens und Verdrängens des Bundesvolkes Israel und der jüdischen Glaubens-traditionen bis heute. Dieses Volk ist das erstberufene, und: der Bund mit dem erstberufenen Gottesvolk gilt unwiderruflich.

„Der Bund Gottes mit Israel ist ungekündigt. Exponent dieses breiten zwischenkirchlichen Konsenses war Papst Johannes Paul II., der in seinem langen Pontifikat Martin Bubers Wort vielfach sachlich aufgenommen und sich dabei vor allem auf den Römerbrief gestützt hat. Papst Benedikt XVI. folgt[e] seinem Vorgänger darin, dass der ungekündigte Bund eine unwiderrufliche Berufung bedeutet. Die von Johannes Paul II. formulierte Lehre der Kirche heute sieht die Kirche wie auch das jüdische Volk im Bund; die Bundeswirklichkeit umgreift beide; das macht ihre Gemeinschaft aus und besagt eine Nähe, die nicht ohne Differenz und Fremdheit ist.“⁸

⁷ Der Kehrsvers findet sich zweimal im neuen *Gotteslob*: GL 56,1 zu Psalm 100: „Lobgesang des Volkes beim Einzug ins Heiligtum“ und GL 651,5 zu Psalm 34,12–23: „Unter Gottes Schutz“.

⁸ Hans Hermann Henrix, *Der nie gekündigte Bund: Basis des christlich-jüdischen Verhältnisses*, in: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/theologie-des-dialogs/der-nie-gekuendigte-bund-basis-des-christlich-juedischen-verhaeltnisses/pdf-der-nie-gekuendigte-bund-basis-des-christlich-juedischen-verhaeltnisses> [Abruf: 22.02.2016], 7. Papst Franziskus hat bei seinem Besuch am 17. Jänner 2016 (Tag des Judentums) in der Großen Synagoge von Rom diese Position bekräftigt. Das jüngste römische Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (Vatikan, Dezember 2015), verfasst anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Konzils-erklärung *Nostra aetate*, trägt den Titel „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29) und hält in Art. 36 fest: „Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis

Zusätzlich gilt es zu bedenken, dass der Israel-Titel als Bezeichnung des Volkes Gottes im Lauf der Geschichte von der Kirche selbst beansprucht worden ist und bis heute beansprucht wird; zwar nicht mehr in der antijüdisch-polemischen und substitutionstheologischen Zuspitzung des Selbstverständnisses der Kirche als „wahres Israel“, aber immerhin noch als Identifikation mit dem alttestamentlichen Bundesvolk (schlicht „Israel“) oder als dessen erneuerte Gestalt („neues Israel“), wie es vor allem in poetisch-liturgischen Texten bzw. Gesängen und Kirchenliedern zutage tritt.

Diese Nennungen sind im Kontext traditioneller christlicher Poesie und Hymnologie durchgängig als Bezeichnung für die Kirche zu verstehen. Dazu hat Friedrich Wilhelm Marquardt kurz, bündig und kritisch gesagt: „Das ‚Israel‘ unserer Gesängsbücher sind wir, die christliche Kirche, nicht das jüdische Volk – in naiv scheinender Aneignung der Geschichte, Gottesbeziehung und Gottesidentität, die im ‚Israel‘-Namen enthalten ist.“⁹

An einem hymnografischen Beispiel sei die heute dringend zu reflektierende Differenz zwischen „Israel“ und „Kirche“ an dieser Stelle demonstriert: Es handelt sich um die gängige Fassung und um eine nur minimal veränderte Variante einer ur-

sprünglich evangelisch-lutherischen Kirchenliedstrophe. Das Lied heißt „Nun preiset alle Gottes Barmherzigkeit“ und wurde vom Barockkomponisten und -dichter Matthäus Appelles von Löwenstern (1594–1648) verfasst. Es findet sich in der traditionellen Version etwa im Stammteil des Evangelischen Gesangbuchs (EG 502).¹⁰ Die textlich kleine, aber israeltheologisch weitreichende Modifikation findet sich im aktuellen Gesangbuch der Evangelisch-Methodistischen Kirche (MG 79).¹¹

Im Evangelischen Gesangbuch (1993) lautet die erste Strophe:

*Nun preiset alle Gottes Barmherzigkeit!
Lob ihn mit Schalle, werteste Christen-
heit!
Er läßt dich freundlich zu sich laden.
Freue dich, Israel [= Kirche], seiner
Gnaden!*

Im Evangelisch-Methodistischen Gesangbuch (2002) wurde sie folgendermaßen adaptiert:

*Nun preiset alle Gottes Barmherzigkeit!
Lob ihn mit Schalle, werteste Christen-
heit!
Er läßt dich freundlich zu sich laden.
Freu dich mit Israel seiner Gnaden!*

möglich sein kann, ist und bleibt ein abgründiges Geheimnis Gottes.“ Siehe auch: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_ge.html [Abruf: 14.04.2016].

⁹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, Kleine Selbst-Täuschungen beim Loben Gottes, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 40 (2001), 116–135; hier: 129.

¹⁰ Evangelisches Gesangbuch, Berlin–Leipzig 1993, Nr. 502. Vgl. dazu den Liedkommentar von Helmut Lauterwasser, in: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Heft 20, Göttingen 2015, 83–90.

¹¹ Gesangbuch der Evangelisch-Methodistischen Kirche, Stuttgart–Zürich–Wien 2002. Den Anstoß zur Modifikation gab meines Wissens Friedrich-Wilhelm Marquardt im Rahmen der Tagung „Lob ihn mit Abrahams Samen“. Das Alte Testament und die Gesänge der Kirche“ im Jahr 2000 in Sulz am Neckar. Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Kleine Selbst-Täuschungen beim Loben Gottes (s. Anm. 9), 135.

4 Wir und die Anderen – bei Gott und um Gottes willen einander zugetan

Die Identitätsfrage des Gottesvolkes in Judentum und Christentum ist den Kirchen heute mehr denn je zu einer substanziellen Aufgabe geworden; nicht nur praktisch-säkular, im Sinne der Einsicht in ihre antijüdischen und antisemitischen Verstrickungen, sondern auch streng theologisch: im Sinn der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes, der die Universalität seiner Liebe und Gnade nicht auf dem Weg der Nötigung zu einer uniformen Kultur oder Religion, sondern auf dem Weg eines durch Liebe geschenkten Sinn- und Lebensüberschusses erweist; gewonnen durch Verbundenheit in Unterschiedlichkeit und durch Unterschiedlichkeit hindurch.¹²

Ein unkonventionelles Marienlied, das seinen Weg in den Österreichteil des neuen *Gotteslob* gefunden hat, bringt diese im 20. Jahrhundert neu entdeckte Facette biblischer Theologie und Heilsgeschichte ohne Pathos und mit bescheidener Geste zum Klingen. „Mädchen du in Israel“ (GL Ö 965):

1 Mäd-chen du in Is-ra-el, klei-ne
2 Du ver-trau-test auf das Wort, das Gott

1 Toch-ter Got-tes, durch dich wur-de
2 einst ge-spro-chen, das Pro-phe-ten

1 Na-za-ret Hoff-nung al-ler Men-schen.
2 sa-gen ließ: Neu wird die-se Er-de.

3 Was nie zu erwarten war, / hast du uns gegeben, / der dein Ein und Alles war, / wurde aller Bruder.

4 Richte nun auch unsern Blick / auf das Heil der Erde, / dass wir leben so wie er, / offen füreinander.

T: P. Diethard Zils OP (*1935), M: Albe Vidaković (1914–1964)

Der Text stammt von dem bereits genannten Diethard Zils, die Melodie von Albe Vidaković (1914–1964). Entscheidend an diesem Lied ist, dass Maria „in Israel“ verortet wird, dass sie als „Tochter Gottes“ (und nicht als „Mutter Gottes“) angesprochen wird (1. Strophe), und dass ihr Vertrauen auf die Propheten Israels besungen wird (2. Strophe). Die Melodie tut ein Übriges, um Konnotationen zu jüdischer Frömmigkeit und Kultur wachzurufen. Ähnlich deutliche Bezüge zur Verschränkung jüdischer und christlicher Identität bei bleibender Differenz findet man in der doch beträchtlichen Zahl der Marienlieder im *Gotteslob*-Stammteil nicht.

Weder wird hier die jüdische Herkunft Mariens und damit auch die jüdische Herkunft Jesu verschleiert, noch wird die universale „Hoffnung aller Menschen“, die selbst wiederum jüdisch und christlich in je eigenen Denk- und Lebensspuren kultiviert wird, verschwiegen. Die beiden letzten Worte des Liedes benennen den praktischen Hoffnungsschlüssel für die Antwort des Menschen auf den göttlichen Ruf: „offen füreinander“.

Am Ende steht säkular wie theologisch die Gabe und Aufgabe der Identitätsfrage zwischen Judentum und Christentum als Symbol für die Differenz und Verbundenheit aller Menschen, Kulturen und Religionen im Raum. Wie und wenn es bei Gott und um

¹² Vgl. dazu Erwin Dirscherl, Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: Günter Rißle/Heino Sonnemans/Burkhard Theß (Hg.), Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 495–511; ders., Juden und Christen beten denselben Gott an. Die Einzigkeit Gottes und die Anderheit von Judentum und Christentum, in: Dialog DuSach. Jüdisch-christliche Informationen 64 (August 2006), 10–26.

Gottes willen gelingt, die Nicht-Identität zwischen Israel/Judentum und Kirche/Christentum aus der je eigen kultivierten Gnadenerfahrung der Liebe Gottes heraus durch offene Begegnung und Dialog fruchtbar zu machen und in Verbundenheit zu transformieren, so wird genau diese Erfahrung und dieses Geschenk zu einem wirksamen Zeichen, zu einem heiligen Symbol – zu einem „Sakrament“ – für die „innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Konzilskonstitution des Zweiten Vatikanums, Lumen Gentium, Art. 1).

In dieser auf den und die Anderen verwiesenen Berufung kommt es nicht zuerst auf die eigenen Strategien des Planens und Machens an, sondern auf das Vertrauen in jenen göttlichen Grund, aus dem alles her-

vorgeht, in dem alles sich bewegt, und zu dem alles zurückkehren wird. Höchster Ausdruck dieses Vertrauens ist im Judentum wie im Christentum das Gebet, und allem Gebet eingeschrieben der Segen, die Benediktion. Daher setze ich den Refrain eines neuen Segensliedes aus dem *Gotteslob* an das Ende dieses Beitrags: „Der Herr wird dich mit seiner Güte segnen“ (GL 452)¹³. Der Refrain paraphrasiert den alttestamentlichen Aaronssegen (Num 6,22–27):

*Der Herr wird dich mit seiner Güte
segnen,
er zeige freundlich dir sein Angesicht,
der Herr wird mit Erbarmen dir
begegnen,
und leuchten soll dir seines Friedens
Licht.*

Weiterführende Literatur:

Irene Mildenerberger / Wolfgang Ratzmann (Hg.), *Klage – Lob – Verkündigung. Gottesdienstliche Musik in einer pluralen Kultur* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 11), Leipzig 2004.

Edith Petschnigg / Irma Fischer (Hg.), *Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht*, Wien–Köln–Weimar 2016.

Albert Gerhards / Andrea Doeker / Peter Ebenbauer (Hg.) unter Mitarbeit v. *Stephan Wahle*, *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003.

Peter Ebenbauer, *Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2010.

Der Autor: Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer, geb. 1966, Studium der Katholischen Theologie in Graz und München; Promotion 1997 im Fach Fundamentaltheologie; 2009 Habilitation im Fach Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn; Dozent am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität Graz sowie am Institut für Kirchenmusik und Orgel an der Kunstuniversität in Graz; Publikationen: *Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung – Diskussion – Kritik* (Innsbrucker theologische Studien 52), Innsbruck 1998; *Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2010; zusammen mit Rainer Bucher und Bernhard Körner (Hg.), *Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum* (Theologie im kulturellen Dialog 28), Innsbruck–Wien 2014.

¹³ Text: Helmut Schlegel, geb. 1943; Melodie: Thomas Gabriel, 1998.

Ahmad Milad Karimi

Die Bedeutung der Koranrezitation

Zur inneren Verwobenheit von Ästhetik und Offenbarung im Islam

♦ Schönheit ist ein Prädikat, das im Islam Gott und dem Koran zukommt. Unser Autor, islamischer Theologe an der Universität Münster, zeichnet das Naheverhältnis von islamischer Religion und Ästhetik nach. Eine besondere Bedeutung in der muslimischen Religionspraxis besitzen Vorlesen und Hören, das Rezitieren des Koran, bei dem sich – wie unser Autor formuliert – der Koran *ereignet*. Der Beitrag ist zugleich eine einfühlsame Einführung in Kulturformen des Islam. (Redaktion)

Der Islam handelt von einem absoluten einen Gott, der sich mit dem Koran durch einen Menschen, den Er als Gesandten erwählt, mitteilt. Diese Mitteilung Gottes als Koran wird durch diesen Gesandten (Muḥammad) unverfälscht und unverändert in arabischer Sprache an die Menschen vermittelt. Neben dem Koran gelten aber auch die Aussagen und Taten dieses Gesandten als kanonisch für einen adäquaten Vollzug des mitgeteilten Willen Gottes. Doch wie vollzieht sich diese Mitteilung, diese Offenbarung? Nach dem Urteil von Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) ist der Mensch ein Wesen, welches „mit der geistigen Welt, ja mit der Welt der Erhabenheit verbunden ist“¹. Diese Welt der Erhabenheit ist die Welt der Schönheit. Mithin gilt die Ästhetik als Ausdruck, ja als Resonanz der verborgenen Welt, der Welt der Schönheit; denn sie hat das Vermögen, Sehnsucht und Regung im Herzen hervorzubringen, ja ihn zuweilen zu überwältigen, obgleich der Mensch sie nicht bestimmen kann, was sie

sei, denn Schönheit ist keine feste Größe. Die Schönheit erinnert an die Anwesenheit des Abwesenden, dessen Flamme im Herzen bereits als Funke glimmt. Damit gilt Ästhetik im Islam nicht nur als Argument, sondern sie beschreibt auch den Weg der Erkenntnis Gottes. Dabei sind die islamische Geisteswelt und mithin die islamische Kultur sowie insbesondere die islamische Kunst von dem Streben getragen, nach dem Schönen zu trachten. So wird jede Begegnung mit dem Schönen zu einem Gebet und zugleich wird jedes Gebet zu einer Erfahrung des Schönen. Ist das Schöne Gegenstand der Ästhetik, so hat eine jede kulturelle Errungenschaft des Islam eine ästhetische Grundlegung. Der Koran gilt für die Muslime als Inbegriff eines offenen Kunstwerkes, als die Offenbarung Gottes. Von dem Propheten des Islam ist überliefert, dass er einst gesagt hat: „Gott ist schön und liebt die Schönheit.“ Gott ist insofern schön, als er in seiner Wahrheit erscheint,² offenbar wird, ja in die Sinnlich-

¹ Muḥammad al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Kapitel VIII, Teheran 1380, 473. (Aus dem Persischen übersetzt vom Verfasser.)

² Vgl. hierzu Ahmad Milad Karimi, *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie* (Reihe: Rombach Wissenschaften), Freiburg i. Br. 2015, 197–200.

keit eindringt, diese Sinnlichkeit selbst ist. Dieser Akt ist das Ereignis des Koran. In allem Schönen ist das Antlitz Gottes zu erblicken. Das Schöne ist jedoch nicht anbetungswürdig; vielmehr verweist es auf den unübertrefflich Schönen, den „Gestalter“, den „Bildner“, wie der Koran den einen Gott charakterisiert.

1 Der Koran als ästhetische Offenbarung

Islamisches Leben ist mit der koranischen Stimme verwoben, es beginnt mit ihr, wird von ihr getragen und endet bestenfalls mit der Besinnung auf dieselbe. Die Religion des Islam ist ein äußerst ästhetisches Unterfangen. Nicht bloß die sinnliche Vermittlung der religiösen Riten führt diesen Umstand vor Augen; vielmehr ist die Weise, wie sich Gott im Islam mitteilt, reine Ästhetik. In diesem Zusammenhang lässt sich der Islam insofern als eine Offenbarungsreligion begreifen, als der Akt der Offenbarung derart ästhetisiert ist, dass dabei

die äußerliche Unterscheidung zwischen Form und Inhalt nicht adäquat zur Geltung finden kann; vielmehr greifen Inhalt und Form ineinander. Im Gegenteil: Im Akt der Offenbarung zeigt sich der Inhalt gerade durch die Form. Anders gewendet: Die Mitteilung ist mehr als eine bloße Information; sie ist Erlebnis. In diesem Sinn ist die Ästhetik – theologisch betrachtet – keine allein additive Größe, sondern sie bildet das konstitutive Moment der Offenbarung *qua* Koran. Der Koran ist, wenn man sich seine Genese³ vergegenwärtigt, keine Schrift⁴, sondern Ereignis.⁵ Der Vortrag desselben galt und gilt als die ursprüngliche Quelle der Offenbarung. Als der intendierte Adressat der Offenbarung gilt bekanntlich der Gesandte Muḥammad. Er ist insofern eine Schlüsselfigur für die Offenbarung, als sich die Offenbarung an ihm realisiert. Dabei ist die Offenbarung intentional, da sie nicht unabhängig von ihrem Adressaten als Muḥammad gedacht werden kann. Er ist der Mittelpunkt der Offenbarung. Hier zeichnet sich die existenzielle Wendung der Offenbarung im

³ Die Genese des Koran ist für das Verständnis desselben unabdingbar. Die mekkanischen Suren etwa unterscheiden sich in ihrem Duktus und zuweilen auch in ihrem Inhalt gravierend von den medinensischen Suren. Vgl. hierzu *Angelika Neuwirth*, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität? (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients N.F. 10), Berlin–New York 1981; und: *Theodor Nöldeke*, Geschichte des Qorâns, Göttingen 1860; *Gustav Weil*, Historisch-kritische Einleitung in den Koran, Bielefeld 1844; *Tilman Nagel*, Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren, Göttingen 1995.

⁴ So heißt es im Koran: „Und Wir haben dir herab gesandt die Schrift mit der Wahrheit, um zu bestätigen, was vor ihm war von der Schrift, und darüber Gewissheit zu geben.“ (Koran 5,48); vgl. u. a. auch den Anfang der Sure 2, der *expressis verbis* den Koran als Schrift bezeichnet.

⁵ Der Koran ist nicht chronologisch aufgebaut; aufgebaut ist der Koran derart, dass die einzelnen Kapitel der Länge nach in absteigender Ordnung zusammengestellt sind. Dieser Ordnung ist aber gleichsam als Prolog ein kurzes Gebet, „Die Eröffnende“, vorangestellt, welches dem christlichen Vaterunser ähnelt. Die so eingeteilten Kapitel werden als Sure bezeichnet. Jede der 114 Suren trägt eine kurze Überschrift, die selbst aber nicht Gegenstand der Offenbarung ist. Darüber hinaus ist – außer einer Ausnahme – jeder Sure die Basmala-Formel vorangestellt: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers“. Zudem wird jede Sure hinsichtlich des Offenbarungsortes unterschieden und benannt, also entweder hat Muḥammad eine Sure in Mekka oder in Medina empfangen.

Islam ab. Diese notwendige Intentionalität der Offenbarung begründet den Ereignischarakter derselben.⁶ Muḥammad, wenn man der Überlieferung Glauben schenkt, ist ein Suchender, ein Sinnender, der sich immer wieder für eine gewisse Zeit in die Einsamkeit einer Berghöhle zurückzieht – eine Handlung, die auch als Sprachbild Symbolcharakter besitzt. Gott in seiner Inkommensurabilität jede Sinnlichkeit überschreitender Erhabenheit lässt Muḥammad in dieser Berghöhle durch den Engel Gabriel erschüttern.

2 Der Prophet Muḥammad als Stätte der Offenbarung

Rainer Maria Rilke schreibt einmal in einem Brief an Karl und Elisabeth von der Heydt: „Es lohnt sich immerhin, Gott von Mohammed her gefühlt zu haben.“ Rilke hat auch in einem im Sommer 1907 in Paris mit dem Titel *Mohameds Berufung* verfassten Gedicht die Dramatik des ersten Offenbarungsereignisses im Islam mit den Worten beschrieben:

Da aber als in sein Versteck der Hohe,
 sofort Erkennbare: der Engel, trat,
 aufrecht, der lautere und lichterlohe:
 da tat er allen Anspruch ab und bat
 bleiben zu dürfen der von seinen
 Reisen
 innen verwirrte Kaufmann, der er war;
 er hatte nie gelesen – und nun gar

ein solches Wort, zu viel für einen
 Weisen.

Der Engel aber, herrisch, wies und wies
 ihm, was geschrieben stand auf seinem
 Blatte,
 und gab nicht nach und wollte wieder:
 Lies.

Da las er: so, dass sich der Engel bog.
 Und war schon einer, der gelesen hatte
 und konnte und gehorchte und vollzog.

Die Dramatik dieser Szene ist von großer Bedeutung. Muḥammad verfügt nicht über die Situation, er verfügt nicht über die Offenbarung und nicht über sich selbst. Er ist diesem Geschehen, welches an ihm stattfindet, überantwortet. Ihm wird aber auch die Mitteilung Gottes nicht einfach überreicht. Der Koran ist keine Begebenheit, sondern ein ästhetisches Ereignis. Insofern ist die Frage, was der Koran exakt sei, keine leicht zu beantwortende Frage. Der Koran scheint nicht einfach mit einer starren Bestimmung einholbar zu sein. Das Offenbarungsereignis erlebt der Gesandte immer wieder und immer erneut als ein existenzielles Erzittern. Die Bewandnis dieses existenziellen Erlebens ist für das Verständnis der Offenbarung unabdingbar. Der Prophet Muḥammad ist derart bewegt, dass ihn die Gegenwart der Offenbarung existenziell gänzlich einfängt: „Ohne einen Schritt vorwärts oder rückwärts zu tun blieb ich stehen und blickte zu ihm [sc. Gabriel]. Dann begann ich, mein Gesicht von ihm abzuwenden und über den

⁶ Muḥammad soll die erste Offenbarung erst im Alter von 40 Jahren empfangen haben. Geboren wurde er um 570 in Mekka als Angehöriger einer Seitengruppe (Hāšim) der Sippe Quraiš. Er verlor sehr früh seine Eltern und wurde bei seinem Großvater und bei seinem Onkel aufgezogen. Wie es auf der arabischen Halbinsel üblich war, widmete er sich dem Handel. Er heiratete eine um einiges ältere Geschäftsfrau, die ihm mehrere Kinder gebar. Schenkt man den Biografen Glauben, so war Muḥammad des Schreibens und Lesens unkundig. Seine Flucht aus Mekka nach Medina bestimmt die islamische Zeitrechnung. Muḥammad starb im Alter von 63 Jahren in Medina, wo sich auch seine Grabstätte befindet.

Horizont schweifen zu lassen, doch in welche Richtung ich auch blickte, immer sah ich ihn in der gleichen Weise. Den Blick auf ihn gerichtet, verharrte ich, ohne mich von der Stelle zu rühren.“⁷ Der Engel lässt Muḥammad zurück in seiner Ergriffenheit. Der Koran wird also nicht in einem Zug offenbart; vielmehr sollte er fortan für dreiundzwanzig Jahre in unregelmäßigen Abständen den Koran hören und das Gehörte zu Gehör bringen.⁸ Er hat aber weder eine Tafel erhalten noch ein Bildnis. Ihm ist allein die Erinnerung gegenwärtig, als wären die Worte, die er vernahm, ins Herz geschrieben.⁹ Diese erste Offenbarung ist am Anfang der Sure 96 (Der Blutklumpen) des Koran aufgenommen:

„Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers
Trag vor

im Namen deines Herrn, der erschuf,
erschuf den Menschen
aus einem Blutklumpen!
Trag vor,
denn dein Herr ist im Guten
unübertrefflich,
der durch das Schreibrohr nahe
brachte,
den Menschen lehrte,
was er nicht wusste!“¹⁰

Mathnawi, das Hauptwerk des Dichters und Mystikers Maulānā Rūmī (gest. 1273), gilt als der persische Koran. Der Form nach vom persischen Dichter Sanāʾī inspiriert, legt Rūmī mit seinem *Mathnawi* ein Werk vor, in dem die islamische Geistes-tradition, ob systematische Theologie oder Rechtswissenschaft, eine grundlegend ästhetische Darstellung gewinnt. Der Koran ist in seinem Werk omnipräsent.¹¹ Dieses

⁷ *Ibn Ishāq*, Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet v. G. Rotter, Katern 1999, 46.

⁸ Bereits zu Lebzeiten Muḥammads gab es Personen, die den koranischen Vortrag im Gedächtnis bewahrten und darüber hinaus zahlreiche Verse auf direkte Anweisung des Propheten niederschrieben. Aufgezeichnet wurden die Teile des Koran vor allem auf Papyruszetteln, Palmstängeln und Knochen. Das Niedergeschriebene diente ausschließlich als Gedächtnisstütze, denn die mündliche Überlieferung besaß insofern den absoluten Vorrang, als die Mündlichkeit den wesentlichen Charakter des Koran selbst repräsentiert. So ist es auch zu erklären, dass nach dem Tod Muḥammads der Koran in der gegenwärtigen Form noch nicht existierte. Erst unter dem dritten Kalifen ʿUṭmān (reg. 644–656) wurde der Versuch vollendet, eine Koran Ausgabe hervorzubringen, die mit dem Schriftbild des heute vorhandenen Koran fast identisch ist. Der bedeutende Unterschied besteht darin, dass in der frühen arabischen Schrift ausschließlich Konsonanten, Diphthonge und zum Teil auch die langen Vokale niedergeschrieben, aber die kurzen Vokale nicht notiert wurden. Mithin bildete das ʿuṭmānische Textgerüst ein offenes Feld für unterschiedliche Vortragsarten und Deutungen. Aber nicht der ʿuṭmānische Text, sondern die Kenntnis der Rezitation war für die entscheidende Deutung des Koran grundlegend. Somit entwickelten sich mit der Zeit auf der Grundlage des ʿuṭmānischen Konsonantentextes (*rasm*) sieben kanonische Vortragstraditionen.

⁹ „Es war mir, als wären mir die Worte ins Herz geschrieben.“ *Ibn Ishāq*, Das Leben des Propheten (s. Anm. 7), 46.

¹⁰ Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von *Milad Karimi*. Mit einer Einführung hg. v. *Bernhard Uhde*, Freiburg i. Br. 2013, 96.

¹¹ Aber auch die prophetischen Überlieferungen, biblische Geschichten und ihre Propheten, griechische Philosophie (Antike und Spätantike) und die genuin islamischen Denkschulen und die Lehren der großen spirituellen Gelehrten sind nur wenige Beispiele, die den Reichtum seines Werkes hervorheben.

monumentale Werk, welches aus 26.000 Versen besteht, ist nicht nur durch seine poetische, rhythmische Eindringlichkeit herausragend, sondern es versammelt in sich gleichsam die gesamte Weisheit, die der spirituelle Weg des Islam aufbereitet hat; mehr als das: mit jedem Atemzug spricht Rūmī mit dem Koran. Jede Erzählung, jedes Bild, jedes Lehrgedicht ist zugleich eine subtile Zwiesprache mit dem Wort Gottes. Rūmī lässt sein Epos *Mathnawi* mit den Worten beginnen:

*Hör auf die Bambusflöte, wie sie erzählt
und von den Trennungen klagt!
Vom Bambusfelde wurde ich
geschnitten,
Männer und Frauen beweinten mich.
Ich verlange nach einer von Trennung
zerschlagenen Brust,
ihr zu schildern die Schmerzen meiner
Sehnsucht.
Jeder, der fern bleibt von seinem
Ursprung
Sucht die Gelegenheit der Vereinigung
[...]“
(Mathnawi I, 1–8)*

Bereits mit dem ersten Wort lässt Rūmī den Propheten Muḥammad gegenwärtig werden. Das erste Wort der Offenbarung heißt programmatisch: „Trag vor!“ Rūmī eröffnet seine Zwiesprache mit dem Koran, indem er gleichsam darauf antwortet mit dem Wort: „Hör!“ Das Zusammenspiel des Vortragens und Hörens, inmitten dieses

Ineinandergreifens öffnet sich Göttliches, zärtlich und zerbrechlich zugleich, ohne verfügbar zu sein. Der Koran überschreitet somit auch den Charakter, die Natur der Gegenständlichkeit. Darin ist er ganz und gar ästhetisiert, dynamisiert.

3 Die Rezitation als Akt der Vergegenwärtigung

Der Koran als das Vorzutragende will gehört werden. Dies zeigt, dass sich der Koran im Akt der Rezitation ereignet. Mit der Rezitation gewinnt der Koran an Realität. Der Koran ereignet sich, wenn er rezitiert und gehört wird. Allein in diesem Akt wird die Gegenwart Gottes gleichsam sinnlich wahrnehmbar. Die Rezitation generiert eine sinnliche Atmosphäre, worin sich die Offenbarung Gottes ereignet. Diese Rezitation erfolgt in arabischer Sprache,¹² in der Sprache des Propheten, denn der Koran insistiert selbst nicht nur auf seinem arabischen Charakter,¹³ sondern auch auf der anmutigen Weise seiner Vermittlung im Vortragsstil (Koran 25,33). Offenbarung handelt also von einem ästhetischen Erleben der Schönheit Gottes. Der Koran öffnet die Brust des Menschen für Gott im Akt der Rezitation. Die Beziehung des Menschen zu Gott, ja zu seinem Gott wird mit dem Koran derart generiert, dass der Mensch von seinem Gott sinnlich überwältigt ist. Nicht der Verstand oder gar die Moralität binden Muslime zunächst

¹² Im ausgehenden 8. Jahrhundert, vor allem in Basra und Kufa gehörte die Lehre der Rezitationsarten des Koran (qirāʾāt) zu einem der wichtigsten Bereiche der Koranexegese. Der Koranglehrte Ibn Muḡāhid (gest. 936) brachte sieben Rezitationsarten zusammen, die auf Rezitationsvarianten der damaligen Zentren islamischer Gelehrsamkeit des 8. Jahrhunderts zurückgingen: Basra, Damaskus, Medina, Mekka und drei Lesearten aus Kufa. Vgl. *Fuat Sezgin*, Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. I, Leiden 1967, 8–14; vgl. auch *Hartmut Bobzin*, Der Koran. Eine Einführung, München 1999, 104.

¹³ Vgl. Koran 26,195; 39,28; 41,3.

an ihren Gott, obgleich diese und andere Kategorien sehr wohl von höchster Bedeutsamkeit für die Religiosität derselben sind; vielmehr erobert der Herr aller Welten das Herz des Menschen. In der Rezitation wird der Akt jener an Muḥammad ergangenen Offenbarung wiederholt sowie der durch Muḥammad mitgeteilte Vortrag. Die Rezitation wiederholt also immerfort und je erneut die Offenbarung Muḥammads. Das rezitative Element des ästhetisch vermittelten Koran lässt sich als Akt der Vergegenwärtigung Gottes und seines Gesandten begreifen. So heißt es im Koran selbst: „Die, die glauben und deren Herzen im Gedenken Gottes ruhen – ja, im Gedenken Gottes ruhen die Herzen“ (Koran 13,28). Jedoch gewinnt diese – um es mit

Hans Urs von Balthasar zu sagen – „Theodramatik“ ihren Höhepunkt erst dadurch, dass sich der dem Koran Hingebende seiner eigenen Gegenwart gewahr wird; denn es sind eben Muslime selbst, die mit der Rezitation des Korans die Schönheit Gottes zum Erklängen bringen und dieselbe vernehmen. Der Koran, wird er im Modus seines ästhetischen Offenbarungscharakters erfahren, lässt Gott, Muḥammad und die Menschen im Schönen sich vereinen. „Familienähnlichkeit hat der Koran nämlich mit der Oper; auch eine Oper ist nicht primär verständlich, wenn man sich allein dem Studium des Libretto hingibt. Allein, der Inszenierung eines Opernstücks beizuwohnen, lebendig, heißt einen primären hermeneutischen Zugang zu demselben zu haben. Der Koran als ein ästhetisches Ereignis gleicht der Oper, bedenkt man, dass die Oper die erhabenste und vielleicht die vollkommene Kunstform darstellt, die die Kultur des Abendlandes hervorgebracht hat, wo Text, Stimme, Melodie, Spiel, Rhythmus, Klang, Gesang, Poesie, Theatralik, Farben und Gerüche in einem Schlag auf der Bühne in Szene gesetzt werden, so dass der Zuschauer von Emotionen, von zarten Berührungen, von der Tragik, von der Gewalt und der Vernunft, von Liebe und Hass, aber auch von Unverständlichkeit, Vertrautheit und Fremdheit ergriffen wird. Gelungen ist die Inszenierung, wenn der Zuschauer seine je eigene Historizität, seine eigene Zeitlichkeit, seine eigene Gegenwart vergisst, ja dass er sich selbst vergessen bleibt. So ist auch der Koran kein Sammelsurium toter Buchstaben auf einem Papier; vielmehr ist der Koran ein dynamisches Ereignis.“¹⁴ Dabei ist we-

Weiterführende Literatur:

Navid Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 2000. In diesem Werk macht der Autor deutlich, welche Bedeutung und welchen Stellenwert das ästhetische Erleben des Korans im islamischen Bewusstsein hat. Die facettenreiche Religionsästhetik im Islam steht hierbei im Vordergrund.

Ahmad Milad Karimi (Hg.), Die Blumen des Koran oder: Gottes Poesie. Ein Lesebuch, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015.

In diesem Buch führt der Autor ästhetisch in den Koran ein. Thematisch angeordnet sind die Koranstellen zusammengetragen, die vor allem in ihrem ästhetischen Gehalt gewürdigt werden. Das Buch lädt ein zu einer Reise in eine unbekannte Welt voller Rätsel und Schönheit.

¹⁴ *Ahmad Milad Karimi*, Glaube und Musik im Islam: eine Verhältnisbestimmung aus dem Geist der ästhetischen Theologie, in: *Michael Gassmann* (Hg.), Der eine Gott und die Vielfalt der Klänge. Sakrale Musik der drei monotheistischen Religionen, Kassel–Basel 2013, 163.

sentlich, dass sich der Sinn der Mitteilung in der Sinnlichkeit zeigt.

In seiner ästhetisch-existenziellen Verfasstheit avanciert der Koran als Offenbarung Gottes zu einem kommunikativ-intersubjektiven Geschehen. Die ‚anthropologische Wende‘, die sich in diesem Akt vollzieht, besitzt eine derartige Intensität und Unmittelbarkeit, sodass sich die intendierte Offenbarung nicht einfach aneignen lässt, sondern sie wird internalisiert und individualisiert. Der Koran ist in Reimprosa verfasst, er hat Klang, Melodie, Rhythmus, jede Atempause ist gestimmt, selbst die Anordnung der Worte steht im Einklang mit dem Inhalt. Dabei ist der Inhalt der Botschaft mit der Ausdrucksform verwoben. Es gibt keine reine Information, aber auch keine reine Botschaft. Jede Botschaft ist atmosphärisch bestimmt. So scheint der Koran in der Rezitation ganz auf. Der Koran ist aber nicht einfach gedichtet. Er ist, wie es Friedrich Schlegel im Athenäums-Fragment Nr. 116 zum Ausdruck brachte, eine *progressive Universalpoesie*¹⁵, weil sie alle Dinge umfasst und sie selbst dem Werden und der Veränderung verschrieben ist. So sagte einmal Maulānā Rūmī:

„Ich bin keine Stimme,
ich bin das singende Feuer.
Was du hörst,
ist das Knistern in dir.“

Der Autor: Ahmad Milad Karimi, geb. 1979 in Kabul; 2000–2006: Studium der Philosophie und Islamwissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. und an der Delhi University in Indien; 2001–2011: Zunächst Grund-, dann Promotionsstipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes; Promotion im Fach Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.; seit WS 2012/2013 Vertretungsprofessor für Kalām, islamische Philosophie und Mystik. Für sein Werk *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie* erhielt er den Rumi-Preis für Islamische Studien 2015. Publikationen: *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie* (Reihe: Rombach Wissenschaften), Freiburg i. Br. 2015; *Osama bin Laden schläft bei den Fischen. Warum ich gerne Muslim bin und wieso Marlon Brando viel damit zu tun hat*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016; *Identität – Differenz – Widerspruch. Hegel und Heidegger* (Reihe: Rombach Wissenschaften), Freiburg i. Br. 2012.

¹⁵ „Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen. Sie will und soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald mischen, bald verschmelzen, die Poesie lebendig und gesellig und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen, den Witz poetisieren und die Formen der Kunst mit gediegenem Bildungsstoff jeder Art anfüllen und sättigen und durch die Schwingungen des Humors beseelen. Sie umfaßt alles, was nur poetisch ist, vom größten wieder mehrere Systeme in sich enthaltenden System der Kunst bis zu dem Seufzer, dem Kuß, den das dichtende Kind aushaucht in kunstlosem Gesang.“ Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe seiner Werke. Bd. 2, hg. v. E. Behler u. a., Paderborn 1967, 182 f.

Gerhard Tucek

Musikmedizin und Musiktherapie – Unterschiede und Gemeinsamkeiten

♦ Musik wurde in früheren Epochen im Licht von Begrifflichkeiten wie „Schönheit“ und „Wahrheit“ rezipiert. Heute hingegen liegt der Schwerpunkt auf der subjektiven menschlichen Wahrnehmung in unterschiedlichen Rezeptions- und Handlungskontexten. Es geht schlicht darum, was gefällt. Und Musik gefällt vielfach, weil sie (gute) Gefühle hervorrufen kann. Aus diesem Grund wird Musik im Rahmen von Therapien eingesetzt. Davon handelt dieser Beitrag, der den musiktherapeutischen Zugang erläutert und dabei auch auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von *Musikmedizin* und *Musiktherapie* für die Lesenden eingeht. (Redaktion)

1 Weltsprache Musik!?

„Musik – die Sprache, die jeder Mensch sofort versteht ... In nur drei Minuten beweist Musiker und Vokalkünstler Bobby McFerrin, dass alle Menschen – egal welcher Kultur oder Nation sie sind – die universale Sprache der Musik verstehen.“ (Radiosender Lounge FM 2012)

Das Motiv von „Musik als Weltsprache“ ist in unserer Kultur seit etwa 250 Jahren in Gebrauch.¹ Berthold Auerbachs „Musik allein ist die Weltsprache und braucht nicht übersetzt werden“² wurde aus dem Kontext seines Romans „Auf der Höhe“ gelöst und vielfach zitiert. Offenbar drückte er damit einen in dieser Zeit populären Gedanken aus.

Dass diese Art der Musikrezeption jedoch keineswegs uneingeschränkte Geltung hatte, zeigt ein Brief des Komponisten Hector Berlioz aus dem Jahr 1851, in welchem er die Musik des Orients als „Katzenmusik“³ bezeichnet.

Nichtsdestotrotz beherrscht der Topos der Musik als eine „allgemeinverständliche Sprache“ bis in die Gegenwart den öffentlichen Diskurs. Damit einher geht die Annahme einer *verallgemeinerbaren Wirkung*. Das wohl bekannteste Beispiel hierfür ist der sogenannte „Mozart-Effekt“. Die amerikanische Psychologin Francis Rauscher⁴ publizierte 1993 eine Studie, wonach die Musik des Komponisten einen intelligenzsteigernden Effekt haben soll. Obwohl dieses Ergebnis u. a. bereits 1998 von Chris-

¹ Hans Georg Nicklaus, *Weltsprache Musik*. Rousseau und der Triumph der Melodie über die Harmonie, Paderborn 2015.

² Berthold Auerbach, „Auf der Höhe“. Roman in 8 Bänden, Stuttgart 1865, 116; zit. nach Hans Georg Nicklaus, *Weltsprache Musik* (s. Anm. 1).

³ Peter Gradenwitz, *Musik zwischen Orient und Okzident. Eine Kulturgeschichte der Wechselbeziehungen*, Wilhelmshaven–Hamburg 1977, 10 f.

⁴ Frances H. Rauscher / Gordon L. Shaw / Catherine N. Ky, Music and spatial task performance, in: *Nature* 365 (1993), 611; DOI: 10.1038/365611a0.

topher Chabris⁵ und 2010 von Jakob Pietschnig⁶ widerlegt wurde, hält sich bis heute hartnäckig der Mythos eines allgemein intelligenzfördernden „Mozart-Effekts“.

Worin mag dieser unerschütterliche Glaube an eine derartige *musikalische „Allwirkung“* gründen? Womöglich hat dies mit der menschlichen Seelen- und Kulturgeschichte zu tun, die Musik *als Substanz* große Wirkmächtigkeit zuschreiben. Viele Menschheitsmythen stellen etwa Klang und Musik an den Beginn der Schöpfung.

„Die alten Kosmologien setzen den Klang oder das Wort nicht nur an den Anfang aller Dinge, sondern betrachten dieses zugleich psychische und physikalische Geschehen auch als die Substanz der Dinge und als den in allen konkreten Erscheinungen der erschaffenen Welt ständig wirkenden Hintergrund.“⁷

Musik wird schon früh zu Heilzwecken herangezogen. Für Schamanen Zentralasiens war sie ein Kommunikationsmedium zur Welt der Ahnen und Geister.⁸ Für arabische Ärzte bildete die antike *Lehre vom Ethos in der Musik*⁹ die Grundlage für die Entwicklung früher musiktherapeutischer Konzepte.¹⁰ Al Farabi (870–950 n. Chr.) prägte den für das damalige Verständnis

von Musiktherapie grundlegenden Anspruch:

„Der Körper ist krank, wenn die Seele geschwächt ist und er ist beeinträchtigt, wenn sie beeinträchtigt ist. Daher geschieht die Heilung des Körpers durch die Heilung der Seele, indem ihre Kräfte wieder hergestellt und ihre Substanz in die rechte Ordnung gebracht wird mit Hilfe von Klängen, die dies bewirken können und dafür geeignet sind.“¹¹

Musiktherapie war *allopathisch* konzeptioniert und folgte einem regulationsmedizinischen Verständnis des (physiologischen und seelischen) Ausgleichs von Defiziten oder Überschüssen durch *Harmonisierung und Stärkung*.¹²

Neben diesem „medizinischen“ Verständnis wurde Musik gleichzeitig auch mit der *geistigen Welt* in Verbindung gebracht. Wulf Becker-Glauch¹³ interpretiert Musik und Tanz im Kontext religiöser Riten als Versuch, erwünschte bzw. erhoffte Ereignisse durch rituelle „*Vorwegnahme*“ bzw. „*Nachahmung*“ herbeizuführen. Der Mystiker Dschalāl ad-Dīn ar-Rūmī sah die Überwindung des menschlichen Unglücks nicht durch Wissenschaft gewährleistet, sondern „[...] *durch die Schönheit*

⁵ Chabris Christopher F., Prelude or requiem for the ‚Mozart effect‘?, in: *Nature* 400 (1999), 826–827; DOI: 10.1038/23608.

⁶ Jakob Pietschnig / Martin Voracek / Anton K. Formann, Mozart effect – Shmozart effect: A meta-analysis, in: *Intelligence* 38/3 (2010), 314–323, hier: 414; DOI: 10.1016/j.intell.2010.03.001.

⁷ Marius Schneider, Das Morgenrot in der vedischen Kosmogonie, in: *Julius Schwabe* (Hg.), *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung* 5, Basel–Stuttgart 1966, 61.

⁸ Wladimir N. Basilow, *Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans*, Berlin 1995.

⁹ Werner F. Kümmel, *Musik und Medizin. Ihre Wechselbeziehung in Theorie und Praxis von 800 bis 1800*, Freiburg i. Br. 1977, 137 ff.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 126.

¹² Im zweiten Teil dieses Beitrags wird auf eine moderne Sicht von Regulation eingegangen werden.

¹³ Wulf Becker-Glauch, *Das Reich Gottes als Leitbild in der künstlerischen Therapie*, Münster 1997.

der musikalischen Melodie und den Zauber der Dichtung“¹⁴. „Schönheit“ wurde hier an die Idee der „Wahrheit“ gekoppelt.

Heute sucht man mittels Mustern und Strukturen nach dem „Schönen“, was nach Umberto Eco zu tausend Spielarten des Schönen und Unschönen führt.¹⁵ Bislang scheiterte jedoch der Versuch, universelle Regeln der Schönheit zu definieren und über Zeiten und Räume hinweg festzuschreiben.

Eine erste Erkenntnis: Schönheit lässt sich offenbar auf keine Formel bringen. Unterschiedliche Kontexte werden andersartige „Schönheit“ hervorbringen. So wird etwa Musik als *kommunikativer Akt* in der Therapie Anderes für „schön“ erklären, als Musik im Konzertsaal im Sinne eines *ästhetischen* Genusses oder Musik im Familienverband im Sinne eines *sozialen* Miteinanders. Ähnlich vielfältig fallen Versuche aus, Musik zu definieren. Jede Zeit bringt ihre Definition hervor.

2 Der „beziehungsmedizinische“ Zugang zu Musiktherapie

Nachdem sich weder „Schönheit“ noch „Musik“ definitorisch eindeutig fassen lassen, scheint das Dictum von „Musik als *universeller Sprache*“ lediglich eine Metapher denn Factum zu sein. Aus Sicht des Autors liegt ein wesentlicher Unterschei-

dungspunkt zwischen *Sprache* und *Musik* in der *Referenzialität*. Durch Sprache lassen sich Dinge (im Raum) eindeutig benennen. Musik hingegen ruft in uns Gefühle hervor, deren *konkrete* Inhalte sich begrifflich *nicht eindeutig* festlegen lassen.

Dennoch gibt es offensichtlich eine enge Verwandtschaft. Neurobiologisch lässt sich die menschliche Musikaffinität mittels der Theorie einer phylogenetisch *parallelen Entwicklung* von Sprache und Musikalität begründen. Im Gehirn werden durch Sprache und Musik ähnliche Hirnregionen aktiviert.

Obgleich die *sprachliche Vermittlung* von Gefühlen an Grenzen stößt, vermögen wir den *emotionalen Gehalt* des Gesagten anhand von Stimmlage und Gestik adäquat zu entschlüsseln. Hierbei spielen Spiegelneurone und Konzepte wie die „*Theory of mind*“¹⁶ sowie „*Embodied Communication*“¹⁷ eine Rolle.¹⁸

Im Kontext von Musik- bzw. Kunstrezeption ist das *emotionale Zusammenspiel* zwischen RezipientInnen und KünstlerInnen bedeutsam. Alois Riegl erkannte diesen Zusammenhang bereits in der Zeit des „fin de siècle“. Seine Bemerkung „*Ohne die wahrnehmende und emotionale Beteiligung der Betrachter ist Kunst unvollkommen*“¹⁹ spricht das Phänomen der „*Resonanz*“ als wesentlichen Wirkfaktor an.

Nunmehr tritt das *musizierende* bzw. *rezipierende Individuum* in seiner *kommuni-*

¹⁴ Yasar Nuri Öztürk, Rumi und die islamische Mystik. Über das Menschenbild im Islam, Düsseldorf 2002, 136.

¹⁵ Umberto Eco, Die Geschichte der Schönheit. Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann und Martin Pfeiffer, München–Wien 2004.

¹⁶ Jason P. Mitchell, Inferences about mental states, in: Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences 364 (2009), 1309–1316; DOI: 10.1098/rstb.2008.0318.

¹⁷ Maja Storch / Wolfgang Tschacher, Embodied Communication. Kommunikation beginnt im Körper, nicht im Kopf, Bern u. a. 2014.

¹⁸ Weitere Erklärungen hierzu folgen im zweiten Teil dieses Beitrags.

¹⁹ Eric Kandel, Das Zeitalter der Erkenntnis. Die Erforschung des Unbewussten in Kunst, Geist und Gehirn von der Wiener Moderne bis heute, München 2012.

nikativen Kompetenz in den Vordergrund und relativiert die bis dahin dominierende „objektive Eigenschaft“ von Musik.

Über lange Zeit wird ein ideologisch aufgeladener Konflikt zwischen diesen beiden unterschiedlichen Zugängen zu heilsamer Musikwirkung bestehen. Erst durch Erkenntnisse der Neurowissenschaften ließ sich der Streit inhaltlich weitgehend entschärfen, da sich beide Positionen wissenschaftlich rechtfertigen lassen:

Musikmedizin interpretiert die Musikwirkung im Sinne eines Pharmakons²⁰ mit verallgemeinerbarer und vorhersagbarer Wirkung,²¹ die auf musikalischen Elementen wie Rhythmus, Tempo, Dynamik, Verlauf und Tonfolgedichte gründet, die auf die jeweiligen körpereigenen Rhythmen einwirken.²²

Musiktherapie hingegen orientiert sich an einem „beziehungsmedizinischen“ Therapieverständnis.

Vereinfacht gesagt wirkt Musik „direkt“ über die Hörbahn auf das limbische System und den Hirnstamm und beeinflusst auf diesem Weg Atmung, Wachheit und Kreislauf. Hierauf beziehen sich musikmedizinische Ansätze.²³ Dieses Modell stützt eher die Argumentationslinie der Musikmedizin.

Musik wirkt aber auch auf jene Hirnareale, in denen individuelle Erinnerungen abgelegt werden. Menschen verknüpfen mit ein und demselben Musikstück situations- und kontextgebundene Erinnerungen

und Emotionen. Auf diese Weise generieren Personen ihre „*musikalische Biografie*“. Dieses Erklärungsmodell ist eher der Musiktherapie nahe.

3 Die Rolle der „musikalischen Biografie“

Die gegenüber der Musiktherapie vielfach geäußerte Erwartung, dass eine bestimmte Art von Musik (bzw. ein konkretes Musikstück) auf alle Patienten (und deren Krankheitsbilder) gleichermaßen heilsam wirkt, zerbricht an der Realität am Krankenbett.

Im therapeutischen Rahmen nehmen MusiktherapeutInnen gleichermaßen auf die *kulturelle* als auch *individuelle musikalische Prägung* sowie den jeweiligen *Behandlungskontext* Bezug.

Kulturelle Prägung meint, dass bestimmte Klangmuster von Beginn an im Leben eines Menschen – ähnlich wie optische Reize oder Gerüche – kulturell differenzierend und prägend sind. Auch individuelle musikalische Vorerfahrungen sind eng mit solchen kulturellen Prägungen verwoben. So ist etwa in unterschiedlichen Kulturen die Sprachmelodie, in der eine Mutter sich mit ihrem Baby verständigt, sehr ähnlich, während die Sprachen selbst unterschiedlich sind. Das Gehör des Embryos ist bereits am Ende des vierten Schwanger-

²⁰ Günther Bernatzky et al., Emotional foundations of music as a non-pharmacological pain management tool in modern medicine, in: Neurosci. Biobehav. Rev. (2011), 1989–1999; DOI: 10.1016/j.neubiorev.2011.06.005.

²¹ Klaus Laczika / Oliver P. Graber / Gerhard Tucek / Alfred Lohninger / Nikolaus Fliri / Gertraud Berka-Schmid / Eva K. Masel / Christoph C. Zielinski, „Il flauto magico“ still works: Mozart's secret of ventilation.“ in: Multidisciplinary Respiratory Medicine 8/1 (2013), 23; DOI: 10.1186/2049-6958-8-23; siehe auch www.mrmjournal.com/content/8/1/23 [Abruf: 26.04.2016].

²² Vera Brandes / Claudia Fischer / Zahra Taghian, Music and Medicine in Austria, in: Music and Medicine 4/2 (2012), 106–111; DOI: 10.1177/1943862112443070.

²³ Juan Roederer, Physikalische und psychoakustische Grundlagen der Musik, Berlin–Heidelberg 2000. DOI: 10.1007/978-3-642-57138-1.

schaftsmonats entwickelt.²⁴ Der Fötus hört körperliche Klänge der Mutter wie den Herzschlag, Atem, Verdauungsgeräusche, sowie auch extrakorporale Klangkulissen wie z. B. Stimmen, Musik etc. Diese frühen Klangerfahrungen hinterlassen bereits in der fetalen Entwicklungsphase erste Erinnerungsspuren, die das Neugeborene dazu befähigen, die Stimme der Mutter von jener anderer Personen zu unterscheiden.²⁵

Auch in späteren Lebensphasen sind biografische (Schlüssel-)Erlebnisse oftmals an Klang- bzw. Musikerfahrungen gekoppelt. Eine starke emotionale Verbindung zwischen Klang/Musik und Erinnerung bleibt auch dann erhalten, wenn das Gedächtnis nicht mehr im vollen Umfang funktioniert.

Dies hat u. a. Implikationen für die Behandlung von Demenzpatienten. In diesem wie auch in anderen musiktherapeutischen Arbeitsfeldern wird auf positiv besetzte musikalische Erfahrungen zugegriffen, um Menschen in Krisenzeiten dabei zu unterstützen, über die eigene musikalische Biografie emotional wieder an das Leben – und die eigene Lebendigkeit – anzudocken. Somit wird im therapeutischen Prozess biografisch bedeutsame Musik oft ein Schlüssel zur Innenwelt der PatientInnen.

Ein wichtiges physiologisches Korrelat für starke *emotionale Bewegtheit* durch Musik ist der sogenannte *Gänsehauteffekt*. Der deutsche Neurowissenschaftler Eckart Altenmüller beforschte, welche Musik den Gänsehauteffekt auslöst und warum.²⁶ Zu-

nächst hegte er die Annahme, dass sich eine universell einsetzbare Musik bzw. universell wirkende Elemente finden lassen würden. Hierfür sammelte er etwa 6000 Gänsehauterlebnisse, indem er die Wirkung von Lieblingsmusik bei seinen Versuchspersonen überprüfte. Etwa 70 % der untersuchten Personen zeigten den Gänsehauteffekt. Der Effekt zeigte sich in Einzelsettings (unter „intimen“ Rahmenbedingungen), blieb jedoch in Gruppensettings aus. Dies deutet darauf hin, dass Versuchspersonen eines emotional „sicheren“ Rahmens bedürfen, um ihre Gefühle zuzulassen. Die Resultate mehrerer Gänsehautstudien zusammenfassend: *Es gibt keine universelle musikalische bzw. ästhetische „Gänsehautezeptur“*.

Der Gänsehauteffekt scheint vom *individuellen Musikgeschmack* in Verbindung mit *biografischen Ereignissen* abzuhängen. Eine weitere bestimmende Variable scheint in der *Persönlichkeit des Hörers* zu liegen. Die *einzigste Gemeinsamkeit* in der Musik, die den Gänsehauteffekt hervorruft, ist ein *unerwarteter musikalischer Strukturwechsel* (lauter/leiser, unerwarteter Einsatz eines neuen Melodieinstruments).

Aus anthropologischer Sicht steht die deutliche *biografische Prägung* von Musik auch mit dem Wandel *kultureller Kodierungen* über die Jahrhunderte in Verbindung. Es gibt Hinweise auf die Entwicklung eines kulturellen Gedächtnisses für Musik. Sie hat damit auch kulturell *„transformative Funktion“*²⁷. In die gleiche Richtung weist auch eine Studie des Allensbach-Instituts

²⁴ Suzanne Maiello, Das Klangobjekt. Über den pränatalen Ursprung auditiver Gedächtnisspuren, in: *Psyche* 53/2 (1999), 137–157, hier: 140.

²⁵ Harald Welzer, Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München 2011, 55.

²⁶ Eckart Altenmüller / Reinhard Kopiez, Starke Emotionen und Gänsehaut beim Musikhören: Evolutionäre und musikpsychologische Aspekte, in: *Zeitschrift für Audiologie* 52/Sonderheft Nr. 1 (2013), 51–58.

²⁷ Aniruddh D. Patel, Music, biological evolution, and the brain, in: Melissa Bailer (Hg.), *Emerging Disciplines* Houston 2010, 91–144.

über „*Die Deutschen und die Musik*“ aus dem Jahr 1980. Die Ergebnisse belegen u. a. den Wandel von Musikgeschmack über die Lebensspanne hinweg.²⁸

Bisherige Überlegungen zusammenfassend: Angelehnt an einen Ausspruch des Dirigenten Simon Rattle, ist „[...] *Musik nicht das, was sie ist, sondern das, was sie dem Menschen bedeutet.*“²⁹

Asmus Finzen³⁰ beschreibt Gesundheit und Krankheit als relative Größen, die immer auch mit den Vorstellungen der Menschen und ihren Erwartungen an ÄrztInnen und TherapeutInnen zu tun haben. Anders als eigentlich zu erwarten wäre, ist die Zahl der nachgewiesenen *ursächlichen Heilungen* von Krankheiten durch *spezifische Interventionen* sogar im heutigen Medizingetriebe relativ selten. Vielfach unterschätzte Aspekte im Heilungsgeschehen sind *unspezifische Wirkfaktoren* wie vertrauensvolle Hoffnung, Glaube und aktive Partizipation der Heilungssuchenden.

MusiktherapeutInnen orientieren sich an diesen „*beziehungsmedizinischen*“ und kommunikativen Aspekten des Genesungsprozesses.³¹

Mittlerweile lässt sich zwischenmenschliche Begegnung auch auf der Grundlage

biologischer Prozesse nachvollziehen. Beispielsweise lässt sich die menschliche Fähigkeit, Emotionen zu erkennen, auf der Basis von Spiegelneuronen erklären.³²

„*Das Spiegelneuronensystem ist offenbar in der Lage, nicht nur den beobachteten Akt zu kodieren, [...] sondern auch die Intention, mit der er ausgeführt wird – und das liegt vermutlich daran, dass der Beobachter, wenn er Zeuge der Ausführung eines motorischen Aktes durch einen anderen ist, die möglichen folgenden Akte antizipiert, mit denen dieser Akt verkettet ist.*“³³

Soziale Zuwendung führt zur Ausschüttung von Dopamin, Oxytocin und endogenen Opioiden. Im Gegensatz dazu erhöht soziale Ausgrenzung die Aggressionsbereitschaft.³⁴ Soziale Isolation aktiviert die gleichen Hirnareale wie physischer Schmerz.³⁵

In einem gemeinsamen sozialen Bedeutungsraum bewirkt die Verweigerung von „spiegelndem Verhalten“ die Aktivierung des biologischen Schmerzzentrums im Gehirn. Der Neurowissenschaftler Joachim Bauer nennt – im Gegensatz dazu – fünf wesentliche Voraussetzungen für gelingendes kooperatives Handeln:³⁶

²⁸ <http://www.ifd-allensbach.de/studien-und-berichte/veroeffentlichte-studien.html> [Abruf: 26.04.2016].

²⁹ Aus dem Interview mit *Simon Rattle* auf der DVD „Rhythm is it“ (Boomtownmedia 2004).

³⁰ *Asmus Finzen*, Warum werden unsere Kranken eigentlich wieder gesund? Rasonieren über das Heilen, Bonn 2002.

³¹ *Boris Luban-Plozza / Mario Delli Ponti / Hans H. Dickhaut*, Musik und Psyche – Hören mit der Seele, Basel–Boston–Berlin 1988.

³² *Vittorio Gallese et al.*, Action recognition in the premotor cortex, in: *Brain* 119/2 (1996), 593–609.

³³ *Giacomo Rizzolatti / Corrado Sinigaglia*, Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls, Frankfurt a. Main 2008, 133.

³⁴ *Naomi I. Eisenberger / Matthew D. Lieberman / Kipling D. Williams*, Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion, in: *Science* 302 (2003), 290–292; <http://www.scn.ucla.edu/pdf/Cyberball290.pdf> [Abruf: 26.04.2016].

³⁵ *Jaak Panksepp*, Neuroscience. Feeling the pain of social loss, in: *Science* 302 (2003), 237–239.

³⁶ *Joachim Bauer*, Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone, München 162006.

1. Sehen und Gesehen-Werden
2. Gemeinsame Aufmerksamkeit gegen-über etwas Drittem
3. Emotionale Resonanz
4. Gemeinsames Handeln
5. Wechselseitiges Verstehen von Moti-ven und Absichten

Diese fünf Voraussetzungen sind auch für eine gelingende Interaktion im Rahmen der Musiktherapie grundlegend. Hierfür bedürfen TherapeutInnen neben ihren musikalisch-künstlerischen und sprachlichen Fertigkeiten auch der Kompetenz zu sorgfältiger Beobachtung und Interpretation von körpersprachlichen Signalen wie Körperhaltung, Muskeltonus, Atmung, Blickkontakt, Mimik etc.

Neuere Forschungen zeigen die Verbindung von gelingender Therapie und körpersprachlicher Synchronisation im Sinne einer „Embodied Communication“³⁷. Dieses Konzept beruht u. a. auf der Erkenntnis, dass mehr als 65 Prozent des zwischenmenschlichen Austausches über Gesten, Körperhaltung, Mimik, Sprachmelodie etc. laufen.³⁸ Shuichi Nobe konnte sogar zeigen, dass im Alltagsdiskurs bis zu 90 Prozent des sprachlichen Austausches durch Gesten begleitet wird.³⁹ Fabian Ramseyer konnte anhand der „Motion Energy Analysis“ die Synchronisation (d. h. die korrelierte Bewegungsenergie) zwischen PatientIn und TherapeutIn im Rahmen einer Psychotherapie berechnen.⁴⁰ Patien-

Innen mit sicherer Bindung zeigen ein höheres Maß an Synchronie in der Motion Energy Analysis. Schließlich war auch das Ausmaß der Erreichung der Therapieziele mit der motorischen Synchronisation verknüpft. Für die Musiktherapie eröffnen diese Ergebnisse weitere Möglichkeiten der Therapieevaluierung.

Thomas K. Hillecke und Friedrich-Wilhelm Wilker entwickelten ein heuristisches Wirkfaktorenmodell der Musiktherapie, das sich an Veränderungen in Bezug auf Emotionen, Aufmerksamkeit, Kognitionen, Verhalten und interpersonale Beziehungen mittels Musik orientiert.⁴¹

4 Regulation als Grundprinzip von Musiktherapie

Unter *Regulation* versteht man die Fähigkeit des Menschen, auf akute Reize psychophysiologisch adäquat zu reagieren und nach Abklingen dieser Phasen wieder in einen körperlich und mental entspannten Ruhezustand zurückzukehren, wobei Entspannung (Erholung) eine Regeneration (Adaptation) des Gesamtorganismus nach sich zieht. In der Fachsprache werden diese beiden Aktivitätsmodalitäten als *Sympathikotonus* (Aktivierung) und *Parasympathikotonus* bzw. *Vagus* (Entspannung) beschrieben.

Das *Autonome Nervensystem* (ANS) reguliert körperliche Funktionen wie Herz-

³⁷ Maja Storch / Wolfgang Tschacher, Embodied Communication (s. Anm. 15).

³⁸ Michael Argyle, Bodily Communication (University paperbacks 581), New York 21988.

³⁹ Shuichi Nobe, Where do most spontaneous representational gestures actually occur with respect to speech?, in: David McNeill (Hg.), Language and Gesture (Language Culture and Cognition 2), Cambridge 2000, 186–198.

⁴⁰ Fabian Ramseyer, Synchronisation nonverbaler Interaktion in der Psychotherapie, Bern 2008 (Dissertation).

⁴¹ Thomas K. Hillecke / Friedrich-Wilhelm Wilker, Ein heuristisches Wirkfaktorenmodell der Musiktherapie, in: Verhaltenstherapie & Verhaltensmedizin 28/1 (2007), 62–85; https://www.researchgate.net/publication/259328671_Ein_heuristisches_Wirkfaktorenmodell_der_Musiktherapie [Abruf: 26.04.2016].

schlag, Körpertemperatur, Verdauung, Entgiftung, Geschlechtsorgane sowie pupillomotorische Funktionen und gewährleistet so die Erhaltung des inneren Gleichgewichts im menschlichen Organismus.

Dieses bedarf beständiger rhythmischer Ordnungsgeber, die aus endogenen (innere Uhr) und exogenen Zeitgebern (Licht, Tag/Nacht etc.) bestehen. Das Autonome Nervensystem wird gleichermaßen durch äußere Sinnesreize und innerpsychische Prozesse (z. B. Emotionen) beeinflusst.

Ein gesunder Organismus ist in der Lage, die vielfältigen Impulse durch dynamische und flexible Reaktionen regulierend auszugleichen. Krankheit drückt sich u. a. in der Störung des regelmäßigen Wechselspiels zwischen Aktivierungs- und Erholungsphasen aus. Umgekehrt führt Krankheit auch zu Störungen derselben. So leiden Patienten oft an gestörten biologischen Rhythmen, die sich etwa in Schlafstörungen zeigen.

Auch molekularbiologische Forschungen⁴² zeigen den Zusammenhang zwischen der Aktivierung von Selbstheilungskräften und dem vagotonen Regulationszustand (Entspannung) des Autonomen Nervensystems.

Ein derartiger Regulationszustand kann mittels zuvor angesprochener individuell bedeutungsvoll erlebter musikalischer Inhalte und Ausdrucksformen im Rahmen einer therapeutischen Beziehung hervorgerufen und unterstützt werden.

Die bisherigen theoretischen Überlegungen sollen nunmehr anhand eines praktischen Fallbeispiels veranschaulicht werden:

Frau M. ist nach einer überstandenen Lungoperation wach und ansprechbar. Ihre

Entzündungswerte sind hoch und sie fiebert mit 40 Grad Celsius. Sie ist tracheotomiert und wird über eine Beatmungsmaschine assistiert beatmet.

Ich trete an ihr Bett, nehme ihre Hand und beginne leise im Rhythmus ihres maschinell unterstützten Atems zu summen. Sie hält mit mir Blickkontakt. Die Überwachungsgeräte beginnen zu piepsen und die für die Patientin zuständige Pflegerin überprüft alle Schläuche, die zu den Versorgungsgeräten führen. Frau M. lässt sich dadurch nur kurz ablenken – sie scheint diese Vorgänge bereits gewohnt zu sein – und taucht dann wieder in die Musik ein. Die zunehmend entspanntere und sich vertiefende Atmung führt mich zu der Annahme, dass sie zur Ruhe kommt. Am Monitor wird dies durch das Absinken der Herzfrequenz sichtbar.

Frau M. lächelt mich an und gibt mir damit zu verstehen, dass ihr die Musik gefällt. Der Überwachungsmonitor zeigt ein leichtes Ansteigen der Herzfrequenz. Meine Co-Therapeutin – eine Studierende unseres Studiengangs – setzt sich nun mit ihrer Gitarre an das Bett und begleitet mein Summen auf dem Instrument. Als ich damit zu einem Ende komme, wechselt sie in ein österreichisches Volkslied. Frau M. reagiert darauf, indem sie ihren Kopf und ihre Beine im Takt zu wiegen beginnt. Das Therapeutenteam beginnt nun, das Lied mehrstimmig zu singen. Ich habe den Eindruck, als würde dieser Klangteppich einen atmosphärischen Schutzraum bilden, der die Geräusche der Überwachungsgeräte in den Hintergrund treten lässt. Es entsteht ein intimer Begegnungsraum zwischen den interagierenden Personen. Frau M. lächelt und beginnt mit einem Arm im Takt zu dirigieren. Ihre Herzfrequenz sinkt. Nach einigen Minuten wird

⁴² Kevin J. Tracey, The inflammatory reflex, in: Nature 420 (2002), 853–859; DOI:10.1038/nature01321.

sie sichtlich müde und wir beenden die Sitzung, indem wir ihr versprechen, am übernächsten Tag wiederzukommen.

Die Videoanalyse des therapeutischen Geschehens in Verbindung mit der Analyse

der ebenfalls aufgezeichneten EKG-Daten zeigt eine fast durchgängige Synchronisation des Herzschlages von Frau M. mit dem Rhythmus des Liedes.

Weiterführende Literatur:

Beitrag zu einem neuartigen Forschungszugang in der Musiktherapie:

Julia Vogl / Astrid M. Heine / Nikolaus Steinhoff / Konrad Weiss / Gerhard Tucek, Neuroscientific and neuroanthropological perspectives in music therapy research and practice with patients with disorders of consciousness, in: *Frontiers in Neuroscience* 9:273 (2015). DOI: 10.3389/fnins.2015.00273

Beitrag zur musiktherapeutischen Arbeit mit schwer verunfallten Menschen:

Gerhard Tucek / Patrick Simon / Iris Zoderer / Marlies Sobotka / Claudia Wenzel, „Musiktherapie: Musik und Gesang bei Komapatienten“ in: *Günther Bernatzky / Gunter Kreutz* (Hg.), *Musik und Medizin. Chancen für Therapie, Prävention und Bildung*, Wien–New York 2015.

Beitrag zum konzeptionellen Wandel des vom Autor vertretenen Therapieansatzes:

Gerhard Tucek, Der Wandel von einer altorientalischen Musiktherapie über die Ethno-Musiktherapie hin zum „Kremsener Studienkonzept“, in: *Thomas Stegemann / Elena Fitzthum* (Hg.), *Wiener Ringvorlesung Musiktherapie. Grundlagen und Anwendungsfelder der Musiktherapie – Ein Kurzlehrbuch* (Wiener Beiträge zur Musiktherapie 11), Wien 2014.

5 Zum Schluss

Die in diesem Beitrag vertretene Sicht auf die Funktion der Musiktherapie in klinischen Kontexten lässt sich mit einem Zitat des bekannten (Musik-)Therapieforschers David Aldridge zusammenfassen:

„Schwerpunkt einer jeden Therapie muss sein, wieder Hoffnung zu wecken, sich mit Gefühlen von Verlust, Isolation und Verlassenheit auseinanderzusetzen, Leiden zu verstehen, Abhängigkeit zu akzeptieren und dabei doch unabhängig zu bleiben und dem Leben einen tieferen Sinn zu geben.“⁴³

Der Autor: *Gerhard Tucek*, FH-Prof. Priv.-Doz. Mag. Dr.; Studien der Musiktherapie, der angewandten Kulturwissenschaften (Mag.phil.), der Kultur- & Sozialanthropologie (Dr.phil.); Habilitiert am Institut für Kultur- & Sozialanthropologie der Universität Wien; Forschungsbereichsleiter des „Departments für Health Sciences“ an der IMC Fachhochschule Krems, Studiengangsleiter für Musiktherapie; Universitätslektor an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien sowie an der Universität Wien; Musiktherapeut (gemäß 93. MuthG) mit Schwerpunkten: Neurologische Rehabilitation, Intensivmedizin, Pädiatrische Onkologie, Hämatologie; Kongresspräsident Weltkongresses für Musiktherapie 07.–12. Juli 2014 in Krems.

⁴³ *David Aldridge*, Zur Literatur über Musiktherapie in der Betreuung von Krebspatienten und in der Palliativpflege, 2009 (unveröffentlichtes Dokument).

Kurt Appel / Jakob Deibl / Isabella Guanzini / Marcello Neri

Kirche und globale Kultur heute

Krisen – Perspektiven – Aufgaben

1 Grundsätzliche Überlegungen

Seit dem II. Vatikanum ist die Kluft zwischen Kirche und Kulturen weiter gewachsen. In Europa ist eine weitgehende Entchristlichung festzustellen, worauf die Katholische Kirche bisher kaum Antworten gefunden hat, in Afrika und Asien scheint der Prozess der Inkulturation ins Stocken geraten, in Lateinamerika lässt sich, wenn gleich je nach Land verschieden, ein massives Abwandern zu freikirchlichen bzw. pentecostalen Bewegungen feststellen. Noch dramatischer ist die Kluft zwischen Intellektuellen und Katholischer Kirche. Im öffentlichen intellektuellen Diskurs spielt die Katholische Kirche, von wenigen Ausnahmen abgesehen (wie einigen der „Schlüsselgestalten“ von Papst Franziskus), kaum mehr eine Rolle, die Theologie wird so gut wie nicht als (Geistes-)Wissenschaft wahrgenommen. Die Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. waren (besonders in den USA und Italien) durch einen Kulturkampf zwischen Kirche und säkularer Welt geprägt, was in der Kirche unter dem Stichwort „nichtverhandelbare Werte“ (Abtreibung, Euthanasie, Empfängnisverhütung, Ehe und Familie) verhandelt wurde. Dieser wurde weitgehend „verloren“, wie die gegen den Willen der Kirche in fast allen westlichen Ländern (incl. vieler Länder Lateinamerikas) installierte recht-

liche Anerkennung homosexueller Partnerschaften, aber auch Abtreibungs- und Ehescheidungsgesetze belegen. Das Pontifikat von Papst Franziskus scheint hier zwar keine inhaltliche, aber eine deutliche atmosphärische Änderung anzudeuten.¹

Gleichzeitig gibt es massive religiöse Suchbewegungen, ebenso wie die Suche nach Einbindung in soziale und kulturelle Netzwerke von Menschen aller Generationen, was grundsätzlich neue Möglichkeiten für die Kirche eröffnet. Viele der traditionellen ideologischen Konflikte der vergangenen Jahrzehnte (etwa die Auseinandersetzung mit dem atheistischen Kommunismus) gehören der Vergangenheit an. Religiöse Themen sind nicht a priori aus dem intellektuellen und medialen Diskurs ausgeschlossen.

Im Folgenden sollen in einem ersten Schritt gesellschaftliche Problemfelder und in einem zweiten spezifische Probleme der Kirche thesenhaft benannt werden. Der letzte Schritt nimmt die daraus erwachsenen Herausforderungen und Möglichkeiten der Kirche in den Blick.

2 Kulturelle Problemfelder

2.1 Urbanisierung und Landflucht

Die Welt des II. Vatikanums war noch weitgehend ländlich geprägt. Die Katho-

¹ Vgl. Kurt Appel, Papst Franziskus, die Vorgängerpontifikate und der Beginn einer neuen symbolischen Ordnung der Katholischen Kirche, in: Rainer Bucher (Hg.), Nach der Macht. Zur Lage der Kirche in Österreich (Theologie im kulturellen Dialog 30), Innsbruck–Wien 2014, 303–320.

lische Kirche dieser Zeit hatte ihr Rückgrat in ländlichen und kleinstädtischen Siedlungen und den darin beheimateten familiären Strukturen. Das Szenario hat sich seither dramatisch gewandelt. Mittlerweile leben mehr als 50 % der Weltbevölkerung in Städten, ein guter Teil davon in „Megacities“ der sogenannten dritten Welt. Städte wie Lagos, Tokyo, Buenos Aires, Sao Paulo, Mexiko-City, Manila, um nur einige Städte mit erheblichem katholischen Bevölkerungsanteil zu nennen, bestimmen das Bild. Viele dieser Städte sind durch massive Migrationsströme geprägt, teils aus ländlichen Regionen, teils aus anderen Ländern und Herkunftskulturen. Die Neuankömmlinge werden/sind vielfach ihrer Kultur und traditionellen Identität, auch Religiosität, entfremdet und auf der Suche nach neuen sozialen und kulturellen Netzwerken. Zu einem guten Teil hat die Katholische Kirche das Terrain in den neuen Megacities den Freikirchen überlassen.²

2.2 Individualisierung und Massenkultur

Mit der Erosion traditioneller symbolischer Ausdrucksformen (d.h. Ausdrucksformen religiöser, kultureller und sprachlicher Natur) geht eine massive Individualisierung einher. Vielfach gibt es keine selbstverständliche Einbindung in kulturell-familiäre Überlieferungen mehr. Dagegen lautet der zunehmend globale Imperativ, sich selbst zu schaffen und sich eine „ganz persönliche Identität“ (was immer damit verbunden sein mag) zu geben, wobei als ethisches Gesetz anerkannt wird, den anderen nicht in seiner Selbstverwirklichung zu behindern. Von diesem Ruf nach Autonomie und Selbstverwirklichung des Subjekts sind

besonders westliche Kulturen durchdrungen, aber auch Bewohner der sogenannten dritten Welt sind mit einem Verlust traditioneller Welten konfrontiert und vor die Herausforderung gestellt, neue kulturelle Ausdrucksformen und Identitäten zu finden.

Vielfach vermittelt sich diese Identitätsfindung heute über Konsum bzw. Konsumversprechen. Insofern die Identität dabei von traditionellen Erzählungen sowie von sozialen, kulturellen und religiösen Erinnerungen und Utopien losgelöst ist und an bestimmten Markenprodukten haftet, wird sie abstrakt, d.h., sie ist mit gänzlich äußerlichen Merkmalen verbunden. Die Suche nach Individualität führt damit zur Massenidentität. Der muslimische Gesichtsschleier ist ebenso ein Beispiel dafür wie der demonstrativ getragene römische Talar junger Priester.

2.3 Gedächtnis- und Geschichtsverlust

Die globale Kultur hat in ihrer unglaublichen Medialisierung traditionelle symbolische Ausdrucksformen ausgelöscht bzw. dieselben ihrer Kontexte entkleidet. Das sprachliche, geschichtliche, religiöse und kulturelle Gedächtnis ist damit zunehmend auf Medialisierungen angewiesen und empfängt aus den Medien eine neue, virtuelle, aus bisherigen Kontexten herausgenommene Geschichte. Weltweite Großereignisse aus Film, Fernsehen und Sport bestimmen zunehmend das Gedächtnis und die Art und Weise, wie Geschichte dargestellt wird. Was leicht dabei verloren geht, ist der „sperrige“, sich jeder unmittelbaren Vereinnahmung entziehende Kern von Gedächtnis und Historie. Wo traditionelle Gedächtniskulturen vielfach um Unausgesprochenes und nicht direkt Sagbares kreisen, steht

² 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.

in der Medien- und Konsumkultur das unmittelbar Handhabbare im Zentrum. Allerdings ermöglichen neue Ausdrucksformen auch eine kreative Umschreibung von Geschichte. Die Frage wäre gewissermaßen, wie zunehmend frei „flottierende“ Großerzählungen in lokale Kontexte integriert und so verfremdet werden können, dass sie Anlass zu Auseinandersetzung und wirklich kreativer Aneignung von Individuen und Gruppen geben.

2.4 Virtualisierung

Der Gedächtnis- und Geschichtsverlust zeigt sich deutlich in einer Virtualisierung aller Lebensbereiche. Die primäre Erfahrungswelt wird zunehmend durch die virtuelle Welt ersetzt,³ wobei der konkrete Andere mit seiner Geschichte abhandelt und der Mensch als fortlaufendes Experiment seiner selbst erscheint. Kennzeichen einer virtualisierten Welt ist die Ersetzbarkeit von Personen und Dingen. Diese werden damit zu Marken, deren entscheidendes Kriterium das „Image“ ist. Identitäten in der virtualisierten Welt existieren durch solche von ihren ursprünglichen sozialen Kontexten losgelösten Bilder. In diesem Sinn sind nicht nur die neuen globalen Fundamentalismen zu verstehen, sondern auch die Trends zu vorkonziliaren Riten, Ganzkörperverschleierungen etc. folgen diesem Muster.

Die Virtualisierung geht mit einer radikalen Transformation von Körper und Raumzeit einher. Traditionelle Raum- und Zeitkoordinaten spielen immer weniger Rolle. Die Welt zeigt sich in einem perma-

nenten und wiederholbaren Jetzt und Überall. Der Körper verliert an „Gravitation“ und wird zum Ort unendlicher Transformationen (Cyborg, Avatar). Dieser „Mangel an Schwerkraft“ betrifft die virtuelle Realität und ihre interaktive Umgebung, die Wirkung der neuen Medien und ihre Immaterialität, welche die Realität unserer Erfahrungen unsicher machen. Unsere Weise des Wahrnehmens flottiert zwischen technologischem Fetischismus und ständiger Skepsis gegenüber dem Sichtbaren, was die Frage nach dem wirklichen Charakter der menschlichen Erfahrung aufwirft. Weiters betrifft er den Mangel an Grenzen, Anstößen und Gesetzen: Die (westliche) Gesellschaft ist von einer psychischen Ökonomie, die auf Kontrolle und Verdrängung gegründet war, zu einer Ökonomie, die „das haltlose Genießen“ zur Schau stellt, übergegangen (online, im Fernsehen etc.). Die Menschen des Okzidents sind heute gewissermaßen Beamte, deren Berufung es ist, den Wohlstand zu bewahren, zu garantieren und zu erzeugen. Gleichzeitig scheinen die Regie und die Beeinflussung der Emotionen, Geschmäcker, Gefühle und deshalb auch der Urteile und Entscheidungen die wichtigste Aufgabe der Konsumgesellschaft geworden zu sein. Im säkularen spätkapitalistischen Abendland entsteht eine neue Verzauberung, welche die Logik des Marketings und des Vertriebs unbedingt benötigt.⁴

2.5 Fragilität und Kulturkampf

Durch den Verlust traditioneller Einbettungen und die Transformation von Le-

³ Vgl. *Alexander Darius Ornella*, Creation Technologies. The Technological Condition of Humanity, in: ET-Studies 1/1 (2010), 53–68.

⁴ Vgl. *Isabella Guanzini*, Gegenwart ohne Schwerkraft. Ästhetisierung der Lebenswelt und Wirsal des Fühlens im Kontext der italienischen Ästhetik, in: Aemaet 2 (2013), 48–69.

bensräumen sind die modernen Identitäten fragil geworden. In den Industriestaaten gibt es den Druck, sich selbst zu entwerfen. Die traditionellen Familien- und Lebensmodelle haben ihre soziale Stütze verloren. In dieser Situation hat die Kirche v. a. in den Pontifikaten von Wojtyła und Ratzinger einen *Kulturkampf* um nicht verhandelbare Werte begonnen. Dieser führte zwar einerseits zu einer Identitätsversicherung nach innen, andererseits aber zu einem Verlust an vielen Gläubigen, die in dieser Auseinandersetzung eher einen Kampf um kulturelle und soziale Vorherrschaft und weniger eine intellektuelle Auseinandersetzung um Werte sahen. Dazu kommt, dass innerhalb der Kirche vielfach eine Doppelmoral zu konstatieren war, wie etwa die Auseinandersetzung um homosexuelle Partnerschaften zeigt. Einerseits wurden diese von der kirchlichen Hierarchie bedingungslos abgelehnt, andererseits waren in vielen Diözesen und Seminaren regelrechte homosexuelle Seilschaften zu beobachten, die oft von den konservativsten Klerikern unterstützt und frequentiert wurden.

Generell muss festgehalten werden, dass gerade im Zeichen des Traditionsverlustes viele Inhalte katholischer Tradition durchaus prophetischen Charakter gewinnen können (man denke etwa an die Enzyklika *Humanae Vitae* von Paul VI. angesichts einer zunehmend entkörperlichten Sexualität), allerdings wurden diese völlig entkontextualisiert und dienten dadurch ihrerseits oft als reine „Marken“ und Vehikel im Kampf um kulturelle Vorherrschaft. Dabei trugen die Auseinandersetzungen nicht den Fragilitäten des modernen Men-

schen Rechnung. In vielen Bereichen, etwa in der Bioethik, in der Medizin oder in der Sexualmoral erscheint es zunehmend notwendig, die Fragen und Verletzungen, die sich hinter den Problemen verbergen, wahrzunehmen.

2.6 Migration

Zu den fragilen Identitäten heute trägt auch die Migration bei. Die Welt erlebt eine neue Völkerwanderung, deren Entwicklung und Konsequenzen noch in keiner Weise absehbar sind. Migranten stehen nicht nur vor massiven wirtschaftlichen und sozialen Problemen, sondern auch vor dem Problem des Identitätsverlustes. Eine entscheidende Herausforderung wird darin bestehen, die Geschichten, welche die Migranten in ihre neuen Welten einbringen, entsprechend anzuerkennen und zum Bestandteil eines neuen Narrativs zu machen.⁵ Dringlich stellt sich dabei auch die Frage nach öffentlichen Formen des Diskurses jenseits unmittelbarer Emotionalisierung und Moralisierung der Thematik sowie nach einem neuen Bedenken der Bedeutung von Staatlichkeit.

2.7 Neue Geschichtserzählungen: Indigenas und Subkulturen

Ein weiteres Kennzeichen in der Fragmentierung unserer Zeit besteht darin, dass sich an den Rändern der Gesellschaft neue Subkulturen und Erzählungen herausbilden. Dies gilt nicht nur für Jugendkulturen und Migranten, sondern auch für Indigenas, die nach Jahrhunderten der Unterdrückung und dem weitgehenden Verlust ihrer

⁵ Vgl. Regina Polak / Wolfram Reiss (Hg.), Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven (Religion and Transformation in Contemporary European Society 9), Göttingen 2014.

Traditionen und Sprachen damit beginnen, ihre Welt neu zu erzählen. So sehr diese neuen Suberzählungen auf der einen Seite die Gefahr in sich bergen, künstliche Identitäten und Abgrenzungen zu schaffen, so sehr enthalten sie in sich auch die Chance, universalistische Paradigmen zu entfalten. Ein besonderes Charisma kommt dabei den Frauen zu, da diese neben der Marginalisierung durch die Mehrheitsgesellschaft eine solche ebenso intern erleiden und daher besonders sensibilisiert sind. Ihre Perspektive zu hören erfordert gerade in der Katholischen Kirche konkrete institutionelle Schritte und darf nicht einfach Gegenstand von bloßen Lippenbekenntnissen sein.

2.8 Ökologische Herausforderungen

Der Fortschrittsoptimismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann heute nicht mehr am Leben erhalten werden. Seit den 1980er-Jahren ist – bei weiterhin steigender Tendenz – der jährliche Verbrauch an natürlichen Ressourcen höher als deren Regeneration. Obwohl die ökologische Krise, die sich mittlerweile als drohende Gesamtvernichtung der Biosphäre zeigt (Artensterben, Zerstörung der Ozonschicht, Vernichtung „natürlicher“ Lebensräume, grenzenlose Ausbeutung der Ressourcen, genetische Veränderung von Arten ...), unübersehbar geworden ist, scheint ihr gegenüber immer noch eine Gleichgültigkeit vorherrschend. Diese hängt einerseits damit zusammen, dass die Krise noch unter der Prämisse der „Machbarkeit“ als ein partikuläres Problem neben anderen angesehen wird. Andererseits scheint es, als

hätte sie ihre Wurzeln nicht in erster Linie in wirtschaftlichem Kalkül oder Bequemlichkeit, sondern in einem Nihilismus gegenüber der Zukunft.⁶ Menschen sehen sich nicht mehr eingebunden in eine mit einem Ziel verbundene Geschichte und sind deshalb nicht mehr bereit, kommenden Generationen eine lebenswerte Welt zu hinterlassen. Damit ist der die Generationen Jahrhunderte lang zusammenhaltende Vertrag, sich stets als eine mittlere Generation zu sehen, zerbrochen.

Der Eingriff in das ökologische System ist bereits so weit fortgeschritten, dass eine Rückkehr zu einer „Natürlichkeit“ nicht mehr denkbar ist. Vielmehr bedarf es einer gesteigerten Verantwortung und gewandelter Prinzipien in der weiteren Formung, Veränderung und Beeinflussung des ökologischen Systems. Überlegte politische Entscheidungen einerseits und die Aktivität der zahlreichen schon bestehenden NGOs andererseits müssen dabei sowohl der Gefahr einer Sorglosigkeit, als auch einer katastrophischen Lähmung jeglicher Aktivität entgegentreten.⁷

2.9 Wirtschaftliche Herausforderungen

Die vergangenen Jahrzehnte haben einen gewissen Fortschritt in der Grundausstattung mit Gütern gebracht. In China, Indien, Südostasien, vielen Gegenden Lateinamerikas und manchen Gegenden Afrikas hat sich, folgt man Experten, die ökonomische Situation etwas verbessert. Gleichzeitig gibt es aber noch immer viele Weltgegenden bitterster Armut, der Gegensatz Arm/Reich hat sich weiter vertieft und eine zunehmende Zahl von Menschen

⁶ Vgl. Kurt Appel, Theologie im Zeichen des Nihilismus, in: ET-Studies 1/1 (2010), 91–110.

⁷ Vgl. dazu die Enzyklika „Laudato si‘. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ von Papst Franziskus.

erlebt sich als von der Mehrheitskultur ausgeschlossen und ohne Chance auf sozialen Aufstieg. Das Problem liegt einerseits in einem in manchen Regionen (v. a. im Afrika der Subsahara, ferner im Vorderen Orient) ungebremsen Bevölkerungswachstum, welches ökonomische Fortschritte unmöglich macht, in Korruption und schlechter Verwaltung. Andererseits aber hat mit dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus eine bestimmte Form von Kapitalismus eine Monopolstellung erreicht, in deren Folge nicht nur gewachsene ökologische, kulturelle und soziale Strukturen zerstört wurden, sondern auch der staatliche Spielraum immer enger wird. Zunehmend kontrollieren anonyme Mächte und Mechanismen (Märkte) Wirtschaften und Staaten ohne Eingriffsmöglichkeit seitens der Zivilgesellschaft. Zu erwarten ist die Einrichtung neuer Freihandelsabkommen (TTIP, CETA u. ä.), die Klagerechte von Konzernen gegen Nationalstaaten vor privaten Schiedsgerichten vorsehen, was demokratische Mindeststandards unterläuft. Private (und folglich gewinnorientierte) Ratingagenturen gewinnen Entscheidungsgewalt über gesamte Volkswirtschaften, gegen Spekulationen auf den Bankrott einzelner Staaten gibt es bislang keine wirksame Handhabe. Der Finanzmarkt-Kapitalismus erzeugt eine weiter fortschreitende Virtualisierung, indem Kapital und Realökonomie bzw. Arbeit einander immer weniger entsprechen. Alles wird der Marktlogik und ihren „Werten“ (Flexibilität, Anpassungsfähigkeit, Konkurrenz etc.) unterworfen, die Sprache der Ökonomie breitet sich auch in sämtlichen anderen Lebenswelten und deren Sprachformen aus. Eine zunehmende Handlungsunfähigkeit (das Fehlen institutioneller Korrektive) und der Verlust aller Visionen einer besseren Gesellschaft bereiten ein zy-

nisches Umfeld, dem sich auch Kirchen und Religionen kaum entziehen können.

2.10 Generationenkonflikt

Mit der ökologischen und der wirtschaftlichen Herausforderung droht auch eine neue Form des Generationenkonfliktes zu entstehen. Zwar haben Jugendliche in vielen Gegenden der Welt deutlich mehr Rechte und Mitsprachemöglichkeiten als noch vor wenigen Jahrzehnten, und nicht wenige verfügen auch über mehr finanzielle Möglichkeiten als Jugendliche in früheren Zeiten. Allerdings scheint sich vielerorts aufgrund der ökologischen Zerstörung und des Ausschlusses aus den Prozessen des Arbeitsmarktes (Jugendarbeitslosigkeit) in der jüngeren Generation das Gefühl breit zu machen, von den vorangehenden Generationen ihrer Lebenschancen und ihrer Bedeutung beraubt und in eine Sprachlosigkeit abgedrängt zu werden. Keine Gesellschaft betreibt einen so exzessiven Jugendkult wie die abendländische, gleichzeitig werden aber den Heranwachsenden kaum Möglichkeiten angeboten, die Vision einer menschlichen Gesellschaft zu entwickeln.

3 Kirchliche Problemfelder

3.1 Gefahr der Infantilisierung des jungen Klerus

Die Kirchenpolitik der letzten Jahrzehnte war primär auf die Herausbildung eines quantitativ möglichst umfangreichen jungen Klerus ausgerichtet. Dies war nicht zuletzt ein zentrales Kriterium bei Bischofsnennungen. Bischöfe, die neue geistliche Bewegungen unterstützt haben und volle Seminare nach Rom vermelden konnten, wurden befördert. Dabei spielte meist keine

Rolle, wie die geistige und geistliche Qualität dieses Klerus beschaffen war, ebenso schien es manchmal von untergeordneter Bedeutung zu sein, ob der solcherart generierte Klerus für die Seelsorge geeignet war.

Insgesamt ist in vielen Weltgegenden zu beobachten, dass der junge Klerus die Fragilität heutiger Identitäten ganz besonders zum Ausdruck bringt. Verschärft wird diese Tatsache durch eine gewisse Infantilisierung, die in der Ausbildung zu beobachten ist. Seminare und andere in sich geschlossene Ausbildungsstätten bedeuteten einen immensen Sprung in der Formierung des Klerus nach der Reformation. Heute stellt sich aber zunehmend die Frage, welcher Personentyp durch Institutionen angezogen wird, die an der Gesellschaft vorbei Sicherheit und Geborgenheit vermitteln. Grundsätzlicher muss gefragt werden, ob heute die Institution Seminar, zumindest in Europa, noch notwendig und sinnvoll ist, einen reifen, seelsorglich tauglichen Klerus heranzubilden, oder ob nicht die Gefahr besteht, in solchen Institutionen bereits fragile Menschen (weiter) zu infantilisieren. Damit hängt auch die Frage der „Berufung“ zusammen. Jenseits der oft fruchtlosen Diskussion über den Pflichtzölibat für Priester stellt sich zuerst die Frage, ob nicht die Gemeinden viel stärker in die Berufung des Klerus eingebunden werden müssten. Wird heute Berufung als Verantwortung der Gemeinden wahrgenommen oder als individuelle Disposition? Weiter gefragt: Können Gemeinden dieser Verantwortung nachkommen, wenn sie von den Diözesen (und diese wiederum von Rom) völlig entmündigt werden? Ein Hauptproblem der Katholischen Kirche besteht darin, dass lokalen Kirchen nicht die Verantwortung für die eigene Geschichte übertragen wird und jederzeit willkürlich in ihre Genesen eingegriffen werden kann.

3.2 Sinkende Qualität des Welt-episkopats und innere kirchliche Emigration

Während der Pontifikate von Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. wurden meist pastoral und theologisch besonders ausgewiesene Kleriker zu Bischöfen ernannt, die auf entsprechende Weise den konziliaren und nachkonziliaren Prozess der Kirche voranbringen konnten. Dieses Szenario hat sich mit dem Pontifikat von Johannes Paul II. grundsätzlich geändert. In vielen Ländern wurden seit den 1980er-Jahren Bischöfe ernannt, die vom Klerus (und vom Kirchenvolk) nicht gewollt waren und die gewachsenen Strukturen sowie Geschichten in den lokalen Kirchen willkürlich zerstört haben. Was immer die Gründe für diesen Umschwung gewesen sind (Johannes Paul II. hat offensichtlich die Gefahr gesehen, dass die Bischöfe in Lateinamerika zu wenig gegen den Marxismus Stellung genommen hätten, während die europäischen und nordamerikanischen Bischöfe zu kompromissbereit gegenüber westlicher Dekadenz gewesen wären), zwei fundamentale Probleme haben sich daraus ergeben:

1) Eine entscheidende Herausforderung der lokalen Kirchen besteht darin, ihre je eigenen Geschichten zu finden und zu schreiben (Geschichten der Freundschaft und der Barmherzigkeit; s. u.) und damit den Gläubigen Geschichte zu schenken. Diese beginnenden Prozesse wurden vielfach durch Bischofsernennungen unterbrochen, indem Kandidaten ausgewählt wurden, die keinerlei Verständnis für kulturelle, soziale und pastorale Gegebenheiten ihrer Diözesen hatten. Es war jederzeit möglich, dass der fruchtbare pastorale Weg, den eine Pfarre oder eine Diözese beschritt, willkürlich von außen beendet wurde.

2) Die neue Bischofsgeneration (von Ausnahmen abgesehen, die es fast überall gibt) scheint weniger fähig zu sein, den kulturellen, spirituellen, pastoralen und theologischen Herausforderungen adäquat zu begegnen. In Europa und Nordamerika macht sich zunehmend bemerkbar, dass es einen großen Mangel an episkopalen Persönlichkeiten gibt, die sich in öffentliche Diskurse entsprechend einzubringen vermögen. Auch visionäre pastorale Planungen sind eher die Ausnahme als die Regel, die Bischofskonferenzen insgesamt scheinen weitestgehend handlungsunfähig. Bemerkbar macht sich dieser Umstand auch darin, dass von Seiten der Bischöfe wenig Unterstützung für die Neuerungen des derzeitigen Pontifikats sichtbar ist.

3.3 Partieller Verlust des Kontakts zu den Armen und Ausgeschlossenen

In Teilen Europas hat die Kirche bereits im 19. Jahrhundert weitgehend das Proletariat verloren, weil sie sich auf die Seite der Vermögenden und des Adels gestellt hatte. Im Zuge des II. Vatikanums gab es in der Befreiungstheologie Lateinamerikas das Bemühen, die Armen ins Zentrum kirchlicher Pastoral zu stellen. Heute ist die Kirche in Europa und bedauerlicherweise auch in Teilen Lateinamerikas auf ein immer schmaleres soziologisches Segment beschränkt, nämlich auf den Adel, Reste der Landbevölkerung und auf Teile des städtischen Kleinbürgertums. Die Armen, die heute nicht nur unter wirtschaftlicher Marginalisierung leiden, sondern auch unter kulturellem und geistigem Ausschluss, sind die letzten Jahrzehnte nicht nur aus dem Blickfeld der Weltöffentlichkeit geraten, sondern spielten auch, so scheint es, in kirchenpolitischen Überlegungen eine geringere Rolle, als dies in der Zeit unmit-

telbar nach dem Konzil der Fall war. Besonders gravierend ist die Absenz der Katholischen Kirche in den neuen Megacities, wo sich ein „Pauper“ gebildet hat, der vor allem in Freikirchen eine neue Beheimatung gefunden hat.

3.4 Verlust der Frauen

Traditionell sind vor allem die Frauen die Träger des religiösen, sozialen und kulturellen Lebens der Kirche. Dies gilt zwar auch heute noch, doch vor allem in Europa, Nordamerika und Australien (aber auch in Lateinamerika) ist die Kirche für viele (um nicht zu sagen: die meisten) junge(n) Frauen ein bloßer „Männerverein“, in dem sie keinen Platz mehr finden. Sprache, kulturelle und symbolische Ausdrucksformen, aber auch die Möglichkeit zu gestalten sind eingeschränkt durch androzentrische Dynamiken, die der Lebensrealität heutiger (westlicher?) Frauen nicht mehr gerecht werden.

Dabei zeigen sich dramatische Ungleichzeitigkeiten: Auf der einen Seite befindet sich die globale Welt in einer massiven Genderdiskussion (aus der manche kirchliche Kreise einen neuen Kulturkampf hervorbringen wollen), auf der anderen Seite steht eine kirchliche Sprache, die sozusagen aus vergangenen Aionen herrührt. Wenn heute etwa die Rede von „Konzilsvätern“ ist, stellt sich sofort die Frage nach der Präsenz der Frauen im theologisch-symbolischen, aber auch im institutionellen Bereich der Kirche.

Verschärft wird dieses Problem durch die theologische Ausbildung. Diese ist vielfach an kirchliche Fakultäten gebunden, in denen Frauen schlicht und einfach keinen Ort haben. Die Katholische Kirche vergibt damit nicht nur ein ungeheures Potenzial an Intellektualität und an Erfahrungen,

sondern versetzt sich in eine Lage, die es ihr unmöglich macht, am kulturellen und intellektuellen Diskurs unserer Zeiten teilzunehmen. Derartige Männerzirkel sind auch für sensible und intelligente Männer nicht mehr attraktiv.

Zusammengefasst kann man sagen: Noch in der Zeit des Konzils gab es eine gewisse soziale Plausibilität von nach Geschlechtern getrennten Räumen und Bereichen. Politik und Kultur waren damals noch größtenteils in Männerhand. Dies hat sich grundlegend verändert, doch kirchlicherseits wurden die androzentrischen Tendenzen eher verstärkt als verringert. Die Katholische Kirche in ihren institutionellen Formen (Leitungsebenen, theologische Fakultäten, Seminare etc.) droht damit zum letzten Hort von Männerbündelei zu verkommen, was manchmal auch dazu führt, dass sich in ihr ganz besonders homosexuelle oder frauenfeindliche (beide Dinge sind keinesfalls gleichzusetzen!) Subkulturen bilden.

3.5 Mangelnde theologische Kreativität

Ein Hauptproblem der letzten Jahrzehnte stellt die globale inhaltliche Uniformierung der theologischen Fakultäten dar. Diese erweisen sich vielfach nicht in der Lage, den jeweiligen kulturellen Herausforderungen gerecht zu werden. Sowohl die internationale Vernetzung als auch der Austausch mit anderen Disziplinen sind wenig ausgebildet. Die theologische Binnensprache zeigt sich als zunehmend ungeeignet, traditionelle theologische Inhalte zu vermitteln, von neuen Fragestellun-

gen ganz zu schweigen. In dieser Situation wiegt es schwer, dass kreative Theologen oftmals unter einen gewissen Generalverdacht gestellt wurden. Wie kann an den theologischen Fakultäten ein struktureller Austausch mit anderen Disziplinen gewährleistet werden? Wie kann die Theologie den internationalen Austausch befördern? Wie können in einer Situation, in der es immer weniger für die Wissenschaft geeignete Kleriker gibt, theologische Nachwuchskräfte gefördert werden? Derzeit ist in manchen Bischofskonferenzen eine Tendenz zu einer weiteren Abschließung und zu einem weiteren Rückzug der Theologie zu bemerken, sodass diese nur mehr Sache von einigen Klerikern ist, die sich in einer Binnensprache bewegen.

4 Kirchliche und theologische Herausforderungen

4.1 Theologie als Archäologie der Verletzungen und Ort der Kompassion

Die theologischen Fakultäten sind vor die Herausforderung gestellt, Ort einer Archäologie der Verletzungen zu sein. Während sich die Theologie der letzten Jahrzehnte dadurch „auszeichnet“, verletzungsfähig zu sein, muss eine zukünftige Theologie aus Fragen erwachsen, die ihren Ausgangspunkt in der Kompassion haben.⁸ Von daher ist kulturellen, sozialen und religiösen Verletzungen nachzuspüren und ein intellektueller Empfindungsraum zu schaffen, der den damit verbundenen Fragen einen entsprechenden Ausdruck verschafft.⁹ Eine besondere Chance eröffnet

⁸ Vgl. *Johann Baptist Metz* (in Zusammenarbeit mit *Johann Reikerstorfer*), *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011.

⁹ Vgl. *Marcello Neri*, *Il corpo di Dio: dire Gesù nella cultura contemporanea* (Collana Nuovi saggi teologici 85), Bologna 2010.

sich dabei durch das Pontifikat von Papst Franziskus, welches in seinen Fragestellungen konsequent den Ausgangspunkt bei Verletzungen in unseren kulturellen, sozialen und religiösen Kontexten nimmt. Darüber hinaus gilt es, die intellektuell regsamsten Köpfe der Katholischen Kirche, aber auch Menschen außerhalb der Kirche, die offenherzig für einen produktiven Dialog mit der Kirche sind, für die Theologie zu gewinnen.

4.2 Kirche als globales Netzwerk vor Ort

Die Rolle der neuen kirchlichen Bewegungen für die Verbreitung des Evangeliums ist Gegenstand vieler Diskussionen und muss je nach Bewegung und Region sehr differenziert betrachtet werden. Wichtig ist auf alle Fälle, dass in einer Zeit zunehmender Virtualisierung, potenzieller sozialer Vereinsamung und Entfremdung die Katholische Kirche mit ihrem Netzwerk an Pfarren (noch) ein großes Potenzial für eine Befruchtung unserer Gesellschaft hat. Es muss der Kirche gelingen, vor Ort ein Netzwerk sozialer Beziehungen zu bilden. Die Situation wird diesbezüglich schwieriger, da viele Pfarren dazu nicht mehr in der Lage sind. Umso mehr gilt es das zu unterstützen und zu fördern, was an Kirche vor Ort noch lebendig ist. Dabei muss das Bewusstsein geschaffen werden, dass die Kirche ihre „Identität“ darin hat, Ort der Freundschaft¹⁰ und Barmherzigkeit zu sein und gerade auch denen offen gegenüberzustehen, die sonst keinen Ort haben. Kirche sein heißt also offen zu sein für Freundschaften unabhängig von Geschlecht, Klasse und ethnischer Zugehörigkeit! Ebenso wichtig ist, dass die Pfarren

sich viel stärker als bisher auch international vernetzen und gegenseitig Gastfreundschaft gewähren.

Besonders in den neuen Megacities könnten auf der einen Seite Ordensleute, die ihr Leben in den Dienst derer stellen, die keine Bezugsfiguren haben und einen neuen Typ „Familie“, basierend auf Freundschaft symbolisieren, und andererseits Familienväter und -mütter, denen es gelungen ist, in den neuen Verhältnissen eine gewisse soziale, kulturelle und religiöse Stabilität zu vermitteln, wichtige symbolische Figuren werden.

Die konstruktive Funktion des Symbolischen, welche die künftige Kirche darstellen sollte, manifestiert sich kritisch an Orten der Alterität, wo diese als Gabe, Gastlichkeit, Nachbarschaft, Ort eines nicht kommerziellen Austausches und einer nicht-utilitaristischen Anerkennung verstanden werden kann. Die Kirche soll diesen Rand-Orten entsprechen und sie beschützen, insofern sich eine demokratische Kultur des Teilens und des Mitseins besonders an den Rändern eröffnen und entwickeln kann. Sie soll diejenigen Orte schützen, die Sinn in den Zwischenräumen der menschlichen Bindungen suchen. Es handelt sich um das globale Kaleidoskop von Kulturen, Sprachen, Religionen, Staatsangehörigkeiten, in welches eine neue Offenheit und eine besondere Sorge für die Unverwechselbarkeit und Verletzlichkeit des Menschlichen eingebracht werden müssten, gerade gegen die Abgeschlossenheit der bürokratischen Apparate, der narzisstischen Identitätsmarkierungen und der undurchlässigen Zugehörigkeiten. Erst an den Rändern erscheinen diejenigen, die im bürokratischen Diskurs keinen Platz haben

¹⁰ Vgl. *Ivan Illich*, *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, München 2006, 172–178.

und die gleichzeitig eine geteilte elementare Wahrheit des Menschlichen mitbringen können.¹¹ Wie der Apostel Paulus schreibt: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28). Es geht um eine allgemeine Menschlichkeit, die zuerst an den Rändern sichtbar wird.

Orte dieser neuen Menschlichkeit können unter anderem *diejenigen religiösen Gemeinschaften* sein, die sich als dezidiert antifundamentalistisch zum Ausdruck bringen und von Inklusion und Gastlichkeit Zeugnis ablegen. Entgegen einer Abgeschlossenheit in sich selbst befinden sie sich im Rahmen eines pluralistischen und säkularen Kontextes in ständigen Übersetzungsprozessen, die zu ihrer eigentlichen Muttersprache werden. Es geht um Gemeinschaften, die noch lebendig sind, insofern sie an den Rändern leben und von den Rändern Zeugnis abgeben. Nur von seinen Rändern her kann das Leben uns mit unserer Sterblichkeit und Verletzlichkeit konfrontieren und jede abgeschlossene und gewalttätige Totalisierung des Sinns – des Wissens und des Glaubens – verhindern.

4.3 Option für die Armen

Der Kirche muss bewusst sein, dass die Armen ihr erster Reichtum sind. Die Bibel erzählt die Geschichte von Ausgeschlossenen und ist auf diese Weise ein Buch, welches in besonderer Weise sensibel für die Verletzbarkeit des Seins ist. In einer fruchtbaren Aufnahme des Christentums von Seiten der Marginalisierten, deren kulturelle

Identität fraglich geworden ist (biblisch gesprochen den „Armen“), ergibt sich die Chance von neuen Narrativen, die nicht einfach künstliche Identitäten vermehren, sondern aus der Perspektive der Verletzten von Hoffnungen und neuen sozialen Banden und Sensibilitäten erzählen. Eine massive Herausforderung, aber auch neue Chance für die Kirche bedeutet dabei die Migration.

Es stellt sich die Frage, wie weit kirchliche Strukturen den neuen Ausgeschlossenen unserer Gesellschaft zugänglich werden: Migranten, Menschen, die unter die Räder der Industriemaschinerie gekommen sind, Arme, Sterbende (Hospizbewegung), Behinderte, psychisch Kranke, Jugendliche, die vielfach keine Perspektiven und Orte haben, wohin sie sich wenden können etc. Die Kirche kann gerade hier wieder an gesellschaftlichen Rändern tätig werden, die sie in vergangenen Jahrzehnten verloren hat.

4.4 Neuentdeckung der Narrativität: Kirche als Geschichts- und Gedächtnisraum

In einer Zeit zunehmenden Gedächtnisverlustes und einer Virtualisierung der Geschichte(n) ist die Kirche in besonderer Weise dazu aufgefordert, einen narrativen Raum zu schaffen, in dem Menschen – sowohl als Individuen als auch als Teil von Gemeinschaften und Kulturen – unserer Zeit ihre Fragen, Erfahrungen und auch Katastrophen zu Wort bringen können. Es geht um Anerkennungsräume, in denen es zu wirklicher Begegnung kommen

¹¹ Vgl. *Isabella Guanzini*, Die Zukunft des Symbolischen. Europa zwischen Religion und Apparat, in: *Kurt Appel / Isabella Guanzini* (Hg.), Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa (Religion and Transformation in Contemporary European Society 10), Göttingen 2015, 51–65.

kann. Besonders die Migranten müssten in den Kirchen noch stärker Stimme und Gesichter bekommen, nicht nur als Empfänger unserer caritativen Aktionen, sondern vielmehr als Erfinder und Partner neuer symbolischer Erzählungen. Darüber hinaus müssten Möglichkeiten geschaffen werden, dass auch Jugendliche außerhalb jeglichen Kalküls des Nutzens wieder zur Sprache kommen können.

Jede kirchliche Kommunität sollte vor die Herausforderung gestellt werden, die eigene Geschichte im Hinblick auf die Offenheit für den Anderen in Wahrhaftigkeit zu erzählen und zu problematisieren zu lernen. Kanonisierungen z. B. könnten sich danach richten, ob der Heilige das Wunder einer neuen Erzählung ausgelöst hat, was heute ein viel bedeutenderes Wunder darstellt als mehr oder weniger aussagekräftige „medizinische“ Wunder, wie sie derzeit bei Kanonisierungen herangezogen werden. Wenn Oscar Romero ganz neue Erzählungen einer Kirche auf Seiten der Armen ausgelöst hat, darf man Gott kaum zumuten, noch zusätzliche Wunder zu senden. Papst Franziskus hat dies erkannt, als er Johannes XXIII. auch ohne zweites „traditionelles“ Wunder heiliggesprochen hat.

4.5 Inkulturation – Gründung von kulturellen Begegnungszentren

Eine der größten Herausforderungen der Kirche liegt in einem neuen Anlauf zur Inkulturation. Derzeit ist zu konstatieren, dass die Kirche die Übersetzungsfähigkeit ihrer Inhalte gegenüber den sie umgebenden Kulturen verloren hat. In Lateinamerika und Afrika wenden sich immer

mehr Menschen den Freikirchen zu, in Europa und zunehmend auch Nordamerika scheint die Kirche nicht in der Lage, die kulturellen und intellektuellen Herausforderungen der sie umgebenden Gesellschaften anzunehmen. Dadurch wird sie immer mehr zum Sonderraum.

In dieser Lage scheint es ein Desiderat, wenigstens in den großen Städten einige geistig-kulturelle Zentren zu gründen. Diese Zentren sollten offen sein für die Kreativität und Intellektualität junger Menschen und vor allem das Gefühl vermitteln, willkommen zu sein. Im Optimalfall sollten solche Zentren mit Universitäten oder Fakultäten zusammenarbeiten und auch Gottesdienste anbieten.

4.6 Interreligiöser Dialog und Mission

Neue Herausforderungen erwachsen der Kirche in der Mission (man denke an China, entchristlichte Gebiete in Europa, Amerika oder Ozeanien). Darüber hinaus soll aber der interreligiöse Dialog weitergeführt werden, wie dies seit dem II. Vatikanum vorbildlich geschehen ist. Seitens der Theologie wäre es wichtig, systematischer über die Bedeutung des Islam nachzudenken, nachdem in Bezug auf das Judentum¹² bereits wichtige Fortschritte zu bemerken sind.

4.7 Integration von Frauen in kirchliche Entscheidungsprozesse

Zumal das kirchliche Amt (zumindest das Priesteramt) für Frauen ausgeschlossen ist, muss darüber nachgedacht werden, auf welche Weise Frauen in Leitungsfunktio-

¹² Vgl. Jan-Heiner Tück, Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 44 (2015), 303–320.

nen der Kirche integriert werden können. Dabei geht es nicht um eine reine Machtdiskussion, sondern schlicht um die Tatsache, dass die Kirche, wenn sie Frauen weiterhin marginalisiert, sich einerseits einer Sünde wider den Hl. Geist schuldig macht, dessen Wirken in der Geschichte man wohl nicht zuletzt darin sehen kann, dass Frauen in den letzten Jahrzehnten ganz neue gesellschaftliche Möglichkeiten eröffnet worden sind. Andererseits schließt sie auch viele für Leitungsfunktionen hochbegabte Personen aus, was der Anstrengung der Evangelisierung radikal entgegensteht. Zu überlegen wäre, ob nicht Papst und Bischöfe bewährte Frauen damit beauftragen, eine Art „Synode“ zu organisieren und Vorschläge zu unterbreiten, wie die konkrete Einbindung von Frauen in Zukunft erfolgen könnte.¹³

Papst Franziskus hat mit seiner „Regierungserklärung“ *Evangelii Gaudium* eindringlich für eine Kirche „im Aufbruch“¹⁴ geworben. Es wird sich zeigen, wie sehr die damit neu eröffneten Räume von Kirche und Theologie genutzt werden.

Die Autoren: Kurt Appel, geb. 1968, Dr. theol., Dr. phil., Professor für Theologische Grundlagenforschung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, Gastprofessor an der Facoltà Teologica dell'Italia Setentrionale in Mailand, Sprecher der Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary Society“; Isabella Guanzini, geb. 1973, Dr. theol., Dr. phil., Dozentin für Geschichte der Philosophie an der Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale in Mailand und Lektorin für Ästhetik an der Università Cattolica del Sacro Cuore in Mailand, Wissenschaftliche Managerin der interdisziplinären Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary Society“ der Universität Wien; Marcello Neri, geb. 1965, Dr. theol., Dozent am Seminar Katholische Theologie der Europa-Universität Flensburg; Jakob Deibl, geb. 1978, Dr. theol., Post-doc am Institut für Systematische Theologie im Fachbereich Theologische Grundlagenforschung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien; Gastdozent am Pontificio Ateneo Sant'Anselmo in Rom.

¹³ Vgl. *Catholic Women Speak Network* (Hg.), *Catholic Women Speak. Bringing Our Gifts to the Table*, Mahwah 2015.

¹⁴ *Papst Franziskus, Evangelii Gaudium*, 20–24.

Ansgar Kreutzer

Stil der Gastfreundschaft

Der christliche Glaube im Kontext von Individualisierung und Globalisierung

„Es ist das einzige, auf das es ankommt: ein Stück von Dir in uns selbst zu retten, Gott“ – dieses Zitat entstammt dem Tagebuch von Etty Hillesum. Etty Hillesum war eine niederländische Jüdin, die 1943 von den Nazis deportiert und ermordet wurde. Die herausziehende Katastrophe verarbeitete sie in den bewegenden persönlich-spirituellen Betrachtungen ihres Tagebuches. Ulrich Beck, der sich – für einen Religions skeptiker etwas überraschend – von der Persönlichkeit und Intellektualität Hillesums beeindruckt zeigte, widmete das erste Kapitel seiner Religionssoziologie ihrem Tagebuch.¹ Er las es als „Zeugnisdokument des eigenen Gottes“². In Hillesums Tagebuch fallen „Selbstentdeckung und Gottentdeckung, Selbstfindung und Gottfindung, Selbsterfindung und Gotterfindung wie selbstverständlich zusammen“³. Beck platzierte dieses Dokument persönlicher Religiosität an den Anfang seiner Religionssoziologie, weil es für ihn eine ungeheure zeitdiagnostische Bedeutung hat-

te. Denn, was sich hier verdichtet und radikalisiert, nämlich den „eigenen“ Gott im Innern des Selbst zu suchen, ist zum allgemeinen Trend einer religiösen Individualisierung geworden: Die „Geschichte des eigenen Gottes ist alltäglich geworden“⁴.

Mit der Individualisierung der Religion verbindet sich ein zweiter Megatrend unserer Zeit, die Globalisierung.⁵ Die Menschen von heute stehen angesichts des Zusammenwachsens der Welt und einer kulturellen und religiösen Durchmischung einer Vielzahl an konkurrierenden Heilsangeboten gegenüber. Beide Prozesse, die Individualisierung und die durch Globalisierung hervorgerufene Pluralisierung von Religion, bringen eine Mentalität „spiritueller Wanderschaft“ hervor: „Kulturelle Imitationen und Anleihen, diasporische Verbreitungen und Vermischungen ziehen sich durch die Geschichte und finden gegenwärtig ihren Ausdruck und Gipfelpunkt in spirituellen Wanderungen, in denen Glaube zum Mittel der Selbstver-

¹ Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. Main–Leipzig 2008. Das Zitat Hillesums findet sich ebd., 17. Vgl. auch die jüngste Ausgabe des Tagebuches: *Etty Hillesum, Die denkende Herz der Baracke. Die Tagebücher 1941–1943*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.

² Ulrich Beck, *Der eigene Gott* (s. Anm. 1), 15.

³ Ebd.

⁴ Ebd., 27. Generell ist der bereits verstorbene Soziologe Beck als führender und früher soziologischer Theoretiker der Individualisierung einzustufen. Vgl. z. B. sein viel beachtetes Werk: *Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. Main ²²2015 (1. Aufl. 1986); vgl. u. a. auch *Ulrich Beck* (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt a. Main 1997.

⁵ Auch mit Globalisierung hat sich Beck eingehend beschäftigt, vgl. z. B. *Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a. Main 2007.

wirklich geworden ist.“⁶ Der Soziologe wertete diesen religiösen Individualismus und Eklektizismus keineswegs nur negativ: Vielleicht lassen sich in dieser „kulturkritisch bespöttelten“ „Bastelreligiosität“ „Spuren eines weltreligiösen Kosmopolitismus identifizieren“.⁷ Wie positionieren sich jedoch die Kirchen und ihre Theologien zur religiösen Individualisierung und Pluralisierung? In apologetischer Zurückweisung? In fatalistischer Anpassung? Beck formuliert die Herausforderung der Individualisierung für Theologie und Kirche präzise, wenn er fragt, „inwieweit ein innerlich erneuertes Kirchenchristentum in der Lage ist, sich der modernitätsspezifischen Individualisierung zu öffnen, um neue religiöse Gestaltungskraft gewinnen zu können“⁸.

Die folgenden Überlegungen greifen diese Frage aus theologischer Sicht auf, also aus der Innensicht des Glaubens. Sie verstehen sich als eine Art theologischer Verarbeitung von Individualisierung, als eine Reflexion des Glaubensaktes unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen.⁹ Dazu wird in einem ersten Schritt die soziologische Diagnose der Individualisierung präzisiert. In einer zweiten Etappe werden unter dem Stichwort „Stil der Gastfreundschaft“ Anstöße des deutsch-französischen Systematischen Theologen Christoph Theobald gesammelt, die sich

als konstruktive Aufnahmen religiöser Individualisierung lesen lassen. In einem dritten Schritt wird die „Gestaltungskraft“ des Christentums, von der Beck sprach, für die Gesellschaft in den Blick genommen. Denn nicht nur die theologische Aufnahme von Individualisierungsprozessen, sondern auch die Prägung der (globalisierten) Gegenwartsgesellschaft durch den christlichen Glauben lässt sich unter dem Leitwert der „Gastfreundschaft“ fassen.

1 Spirituelle Wanderschaft. Religionswissenschaftlich- soziologische Diagnosen der Individualisierung

In einem Forschungsprojekt mit dem Titel „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion“, das von einer interdisziplinären ForscherInnengruppe um Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt bearbeitet wurde, ist der Idealtypus des *spirituellen Wanderers*, der schon bei Beck angeklungen ist, empirisch erhoben und theoretisch konturiert worden.¹⁰ Die Forschergruppe erhebt dabei durchaus den Anspruch, über ihren empirisch untersuchten Bereich hinaus Aussagen über „Transformationsprozesse christlicher Religiosität“¹¹ im Allgemeinen zu treffen. Unter dem Schlagwort der „spirituellen

⁶ Ulrich Beck, *Der eigene Gott* (s. Anm. 1), 113.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 32.

⁹ Vgl. als aktuelle und instruktive Reflexion des Glaubensaktes *Christoph Böttigheimer*, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, die allerdings nicht spezifisch auf den sozialen Kontext heutigen Glaubens eingeht.

¹⁰ *Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt*, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009. Am Projekt waren ReligionswissenschaftlerInnen, SoziologInnen und TheologInnen aus verschiedenen Unterdisziplinen beteiligt. Vgl. ebd., 7.

¹¹ *Dies.*, Einführung, in: ebd., 9–34, hier: 28.

Wanderschaft“ kann die Gruppe zwar keineswegs die Religiosität der Gegenwart insgesamt erfassen. Der damit wissenschaftlich konstruierte Idealtypus ist kein Realtypus, sondern ein „Gedankenbild“ (Max Weber).¹² Ihm kommt jedoch eine diagnostische Funktion zu. Im Idealtypus des Wanderers werden die Hauptelemente einer sich ausbreitenden religiösen Individualisierung in ihrer Logik und Kohärenz deutlich: „Den ‚eigenen Weg‘ zu gehen ist die entscheidende spirituelle Herausforderung der Wanderer.“¹³

Weg steht dabei für die auf Permanenz gestellte *Dynamik* der Spiritualität. In ihrer Idealtypik positionieren die Studienautoren den Wanderer zwischen dem „modernen Pilger“ und dem „postmodernen Flaneur“, die ebenfalls Kulturtypen der Gegenwart darstellen.¹⁴ Anders als der Pilger hat der Wanderer kein konkretes Ziel vor Augen; und wieder anders als der Flaneur, den es beliebig mal hier- mal dorthin verschlägt, ist es dem Wanderer ernst mit seiner fortgesetzten Wanderschaft, die für ihn einen Selbstzweck darstellt: Wanderer verstehen den „Prozess der ‚religiösen Selbstfindung‘ [als] ein dauerndes ‚In Bewegung-Sein‘“¹⁵. Der „Weg [sei] das Ziel“ betonen fast alle GesprächspartnerInnen in den Interviews.¹⁶

Ebenso wichtig wie die fortgesetzte Dynamik der spirituellen Sinnsuche ist

den Wanderern die *Selbstbestimmung*. Sie gehen ihren *eigenen Weg*. „Du hast die Freiheit, du darfst Deinen Lebensweg gehen. Und Du musst nicht das Alte übernehmen, was die Alten jetzt sagen, nur das gilt: Finde für Dich heraus, was für Dich wichtig ist und was für Dich gilt“, heißt es in einem Interview programmatisch.¹⁷ Das stete spirituelle Weiterziehen wird dabei keineswegs als defizitär empfunden. Im Gegenteil: Die Wanderer bestehen auf einer inneren Kohärenz ihrer Religiositätsform. Denn das Fortschreiten wird als sukzessives Lernen, Reifen, Mündigwerden interpretiert und somit in ein übergreifendes Deutungsmuster gebracht, dem man mit einem „Angekommenesein“, dem Abbruch der spirituellen Dynamik, gerade nicht gerecht werden würde.

Überführt man diese phänomenologischen Auslegungen der idealtypisch gezeichneten spirituellen Wanderschaft in soziologische Reflexionsbegriffe, zeigen sich zwei Entwicklungen, die sich auf der individuellen und auf der sozialen Ebene ansiedeln lassen: Auf der individuellen Ebene schlägt in diesen Trends die Haltung *religiöser Selbstermächtigung* durch. Der Soziologe W. Gebhardt hat diesen Habitus insbesondere durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Erstens beanspruchen die selbstermächtigten religiösen Subjekte eine „Eigenkompetenz“ in allen religiösen

¹² Vgl. ebd., 31–34. Zu Webers wissenschaftstheoretischer Figur des Idealtypus vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, 190 ff.

¹³ Martin Engelbrecht, *Die Spiritualität der Wanderer*, in: Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion* (s. Anm. 10), 35–81, hier: 39.

¹⁴ Vgl. Winfried Gebhardt / Martin Engelbrecht / Christoph Bochinger, *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: ZfR 13 (2005), 133–151, hier: 150 f.

¹⁵ Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt, *Einführung* (s. Anm. 11), 34.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Zit. n. Winfried Gebhardt / Martin Engelbrecht / Christoph Bochinger, *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts* (s. Anm. 14), 144.

Fragen¹⁸; zweitens zeigen sie sich kritisch gegenüber starken institutionellen Strukturen des Religiösen. Gebhardt spricht gar von einem „anti-institutionellen Affekt“¹⁹. Interessanterweise lässt sich auf der sozialen Ebene eine Art Gegentrend oder – präziser – eine komplementäre Entwicklung beobachten: Denn zur Selbstermächtigung der religiösen Subjekte gehört auch die *religiöse Re-Vergemeinschaftung*. „Das Bedürfnis nach [...] Zugehörigkeit, Anerkennung und Gemeinschaftserleben bleibt auch unter den Bedingungen der Individualisierung [...] bestehen.“²⁰ Freilich müssen diese Gemeinschaftsformen zugleich Raum für Dynamik und Selbstbestimmung lassen, die den Wanderern so wichtig sind. Gebhardt nennt als Beispiel einer solch offenen Form religiöser Vergemeinschaftung die Szene: „In Szenen, die nur locker über netzwerkähnliche (virtuelle) Strukturen miteinander verbunden sind, kann man seine je individuellen und aktuellen religiösen Bedürfnisse befriedigen, ohne sich dauerhaft zu binden und einer Gemeinschaft gegen-

über verpflichtet zu müssen, kann extensiv in Gemeinschaftserfahrungen schwelgen, auch wenn diese nicht von (extrem) langer Dauer sind.“²¹ Solche szenearartigen Zusammenschlüsse benötigen ein Mindestmaß an institutioneller Infrastruktur. Dadurch stehen die „individuellen Netzwerke der Wanderer [...] in vielfältiger und enger Verbindung mit den großkirchlichen Einrichtungen“²². Paradebeispiele für solche institutionellen Verdichtungen religiöser Szenen sind etwa kirchliche Bildungseinrichtungen, die als „offene Häuser“ wahrgenommen und frequentiert werden.²³

Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt zeigen sich jedoch skeptisch, was die konstruktive theologische Rezeption von spiritueller Wanderschaft, religiöser Selbstermächtigung und offener religiöser Vergemeinschaftung angeht. Sie orten einen grundsätzlich pejorativen Umgang der Theologie mit Formen individualisierter Religiosität, die in theologischen Publikationen als „vagabundierende Religiosität“ oder „Cafeteria-Religion“ verunglimpft würden.²⁴ Dem-

¹⁸ Winfried Gebhardt, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (QD 258), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 297–317, hier: 311. Vgl. auch jüngst Winfried Gebhardt, *Neue Formen der Spiritualität. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: Miriam Rose/Michael Wermke (Hg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016, 149–163.

¹⁹ Winfried Gebhardt, *Believing without Belonging?* (s. Anm. 18), 311.

²⁰ Ebd., 310.

²¹ Ebd., 305.

²² Martin Engelbrecht, *Vergemeinschaftungsformen der Wanderer*, in: Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion* (s. Anm. 10), 121–143, hier: 128.

²³ Vgl. ebd., 139 ff. Vgl. zur Rolle von Bildungshäusern und dem kirchlichen Vollzug religiöser Bildung als ekklesiologisches Aufgreifen von religiöser Individualisierung: Ansgar Kreutzer, *Bilden bindet. Das ekklesiologische Potenzial kirchlicher Bildung in der individualisierten Gesellschaft*, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber (Hg.), *Im Dialog* (s. Anm. 18), 318–341; ders., *Stil, Gastfreundschaft und Bildung. Präsenzweisen des Christentums unter entchristianisierten Bedingungen*, in: Miriam Rose/Michael Wermke (Hg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften* (s. Anm. 18), 215–236.

²⁴ Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion* (s. Anm. 10), 17 f.

gegenüber fordern sie in normativer Hinsicht, den vorfindlichen Glauben tatsächlich „als Glauben ernst zu nehmen“²⁵.

2 Stil der Gastfreundschaft. Theologische Aufnahmen der Individualisierung

Es fällt auf, dass der systematisch-theologische Blick des Pariser Dogmatikers und Fundamentaltheologen Christoph Theobald²⁶ auf religiöse Individualisierung frei von den von Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt befürchteten Ressentiments ist. Einerseits diagnostiziert Theobald klar die auch hier soziologisch analysierte Realität der „Entinstitutionalisierung des Religiösen, Individualismus, Relativismus in Sachen Wahrheit und Pluralismus“²⁷. Er sieht ebenso, dass damit eine deutliche Schwächung der institutionellen Gestalt des Christentums verbunden ist: „Heute hat das institutionelle Programm in der Gesellschaft keine verbindliche Kraft mehr.“²⁸ Zugleich jedoch schlägt er eine theologische Hermeneutik vor, die in der Krise des „kirchlich-institutionellen Programmes“ auch einen „Kairos“ für die christliche Botschaft sieht.

„Wir sind nämlich weit davon entfernt zu verstehen, in welcher Hinsicht die heutige gesellschaftliche Situation eine wirkliche Chance für das Evangelium darstellt oder einen *Kairos* [...]“²⁹ Die theologischen Möglichkeiten, die Theobald in der institutionellen Abrüstung des Christentums erblickt, bestehen in einer „Dezentrierung“ der Institution Kirche. Statt sich selbst ins Zentrum ihrer Aktivität zu stellen, richten Prozesse der Deinstitutionalisierung und Individualisierung die Kirche wieder auf die Instanzen aus, um die es ihr eigentlich zu gehen hat: auf das Evangelium, die Menschen und die Verbindung beider. Wenn Kirche aufhört, „das eigene Überleben [...] zum wichtigsten Ziel ihres Engagements zu machen“ wird „die Kirche als Gruppe nicht nur in Richtung auf die Gesellschaft, sondern auch in Richtung aufs Evangelium bzw. auf Christus“ hin dezentriert.³⁰

Um die Neuausrichtung des christlichen Glaubens von der Institution zum Individuum konzeptionell zu bewältigen, unterbreitet Theobald einen systematisch-theologischen Vorschlag: Er bezeichnet es als sein theologisches Projekt, „die christliche Identität in Termini des Stiles zum Ausdruck zu bringen“³¹. Unter „Stil“ ver-

²⁵ Ebd., 18. Das Zitat ist F. W. Grafts Programm einer „konstruktiven Religionsforschung“ entnommen, die Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt grundsätzlich positiv werten, jedoch in diesem Punkt auch bei Graf als nicht verwirklicht ansehen.

²⁶ Vgl. zu Theobalds konstruktiver theologischer Aufnahme von Individualisierungsprozessen in einer Theologie gastfreundlichen Stils auch die systematisierende Darstellung bei Ansgar Kreutzer, *Stil, Gastfreundschaft und Bildung* (s. Anm. 23), bes. 220–229 (hier auch weitere Literatur von und zu Christoph Theobald).

²⁷ *Christoph Theobald*, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Reinhard Feiter/Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern* 2013, 81–109, hier: 83.

²⁸ Ebd., 109.

²⁹ Ebd., 82.

³⁰ Ebd., 86.

³¹ „le projet d'exprimer l'identité chrétienne en terme de ‚style‘“ (*Christoph Theobald*, *Le christianisme comme style. Entrer dans une manière d'habiter le monde*, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* 251 [2008], 235–248, hier: 235).

steht Theobald im Rückgriff auf die philosophische Ästhetik Maurice Merleau-Pontys grundsätzlich das „Kennzeichen einer Art und Weise, die Welt zu bewohnen“³². Damit wird im Begriff des Christentums der Akzent von der Propositionalität der Glaubensinhalte auf die Pragmatik der christlichen Lebensformen verlagert. Das Spezifische des Christentums kann nicht primär „in dogmatischen Lehrsätzen eingefangen werden“, sondern erweist sich als „*Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt*“³³. Lässt man sich auf eine solch grundsätzlich pragmatische Fassung des Christlichen ein, dann wird auch seine Glaubwürdigkeit nicht primär an der logischen Kohärenz seiner Lehren, sondern an der Authentizität des christlichen Lebens festgemacht, an der „*Konkordanz zwischen dem Inhalt und Form*“³⁴, konkret an der „*Konkordanz mit dem Evangelium selbst*“³⁵. Das spezifisch Christliche grundsätzlich im Lebensstil zu verankern impliziert freilich, da „Stil“ eine formale Kategorie ist, die Lebensform näher zu kennzeichnen. Traditionell wird die Idealisierung und Verdichtung christlichen Lebens mit dem biblischen Topos der „Heiligkeit“

zum Ausdruck gebracht. Da „Heiligkeit“ unter säkularen Verstehensbedingungen jedoch allzu leicht mit einem aus der Sphäre des Profanen ausgesonderten mysteriösen Bereich des „Sakralen“ verwechselt werden kann, verbindet Theobald das religiöse Heiligkeitsideal mit dem biblisch zentralen Motiv der Gastfreundschaft: „Will man heute der Gefahr wehren, Heiligkeit und Sakralität zu verwechseln (sanctum, sacrum, sacrosanctum) und den elementaren humanen Hintergrund des christlichen Lebensstiles starkmachen, dann muss man die theologische Begrifflichkeit der Heiligkeit in das ebenfalls biblische, aber kulturell weitere Sprachspiel der ‚Gastfreundschaft‘ (*philoxenia*) übersetzen.“³⁶ Das Besondere christlicher Gastfreundschaft, ihr nach Vollkommenheit strebender „heiliger“ Charakter gewissermaßen, besteht in ihrer Unbedingtheit: Wahre, reine, ideale Gastfreundschaft ist dadurch ausgezeichnet, dass sie den Gast nicht vereinahmt, nicht instrumentalisiert, nicht einhegt, sondern in seiner Andersheit belässt und gerade aus dieser eine Bereicherung bezieht. Theobald spricht zugespitzt von dem „jeder Strategie abholde[n], Umsonst“

³² Ders., Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 203–219, 214.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., 215. Vgl. zur vielfältigen Bedeutung der Authentizität für Glaube und Kultur der Gegenwart: Ansgar Kreutzer / Christoph Niemand (Hg.), Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie, Regensburg 2016.

³⁶ Christoph Theobald, Das Christliche als Lebensstil (s. Anm. 32), 216; Rezeptionen des Motivs „Gastfreundschaft“ in der systematischen Theologie finden sich z. B. bei: Margit Eckholt, Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik, Nordhausen 2007; Christoph Böttigheimer / Florian Bruckmann (Hg.), Religionsfreiheit, Gastfreundschaft, Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess, Regensburg 2009; Kurt Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008, 317–332.

(*gratuité*) solcher gastfreundlichen Heiligkeit. Sie verwandelt den Gastgeber in einen ‚Gast‘ des Gastes, vor allem auch *des Gastes, der nach menschlichem Ermessen nie Jünger Jesu wird und auch nie der Kirche angehören wird*³⁷.

In diesem Übergang zur Thematik der Kirche wird deutlich, dass Theobald mit seiner Theologie gastfreundlichen Stils ein ekklesiologisches Programm unter den Bedingungen der Individualisierung verbindet. Die institutionell abgerüstete Kirche kann nicht mehr einfach vorausgesetzt werden, sondern sie entsteht immer wieder neu, sozusagen „von unten“³⁸ in einzelnen Begegnungen und Beziehungen, die vom christlichen Stil unverzweckter Gastfreundschaft geprägt sind. Theobald spricht von der „Kirche im Werden“, einer „Ekklesiogenese“: „Damit ist aber der *Ausgangspunkt* möglicher Ekklesiogenese in unserem alltäglichen Begegnungs- und Beziehungsgeschehen verortet, wobei wir das spezifisch ‚Christliche‘ im Raum dieses Geschehens als Radikalisierung von ‚Gastfreundschaft‘ verstehen [...]“³⁹. Methodisch findet Theobald die entscheidenden spirituellen Impulse für eine heutige Kirchentheologie in den biblischen Ursprungsgeschichten des christlichen Glaubens. Darin sieht er normative „Gründungsperspektiven“⁴⁰ von Kirche, die in der heutigen Situation kirchlicher Diaspora in einem zunehmend entchristianisierten Umfeld neue Aktualität gewinnen. Als besonders inspirativ für eine biblisch ange-

hauchte Ekklesiologie betrachtet Theobald die „Figur der Zufallsbegegnungen“⁴¹, wie sie zu Beginn der synoptischen Evangelien über das erste Auftreten Jesu in Galiläa erzählt werden. In diesen Narrationen zeigt sich Jesu Haltung als nicht vereinnahmende Gastfreundschaft. „Eine aufmerksame Lektüre dieser Texte zeigt uns, dass nicht wenige Menschen, die Jesus begegnen, Zugang zu ihrem Menschsein bekommen, *ohne zugleich seine Jünger zu werden*.“⁴² In dieser nicht instrumentalistischen Weise soll auch die Kirche „das pastorale Dienstamt Jesu selber ausüben, so wie er in Galiläa. Das tut sie, wenn sie sich für jede und jeden interessiert, die unerwartet auftauchen, wenn sie die Einzelnen in ihrer Einzigartigkeit und genau an diesem Punkt ihres Lebensweges respektiert ohne ein Projekt für sie zu haben“⁴³. Diese idealisierte, sicher auch radikalisierte Ekklesiologie Theobalds, die sich am biblisch begründeten Stil unbedingter Gastfreundschaft als dem Erkennungszeichen des Christlichen orientiert, weist deutliche Bezüge zur Mentalität spiritueller Wanderschaft auf: Dass Kirche sich in Begegnungs- und Beziehungsgeschichten immer wieder neu „von unten“ her konstituiert, dass ihre institutionellen Vollzüge von einem Ethos nicht vereinnahmender Gastfreundschaft geprägt sein sollen, baut eine ekklesiologische Brücke zum Prozess der Individualisierung und zum Selbstverständnis spiritueller Wanderer. So formuliert beispielsweise ein Wanderer seine Hoffnung

³⁷ Christoph Theobald, *Das Christliche als Lebensstil* (s. Anm. 32), 216.

³⁸ Ebd., 210.

³⁹ Ebd., 216.

⁴⁰ Ebd., 210.

⁴¹ Christoph Theobald, *Heute ist der günstige Augenblick* (s. Anm. 27), 105.

⁴² Ebd., 104.

⁴³ Ebd., 105.

auf eine Kirche, die dem Theobald'schen Stil unverzweckter Gastfreundschaft nahekommt: „Das ist die große Chance [...] für das Überleben der Kirche, [...] Leute einfach an solche Dinge heran zu führen [...], ohne jetzt manipuliert zu werden“⁴⁴.

3 Kultur der Gastfreundschaft. Theologische Impulse für die individualisierte und globalisierte Gesellschaft

Der von Theobald prononcierte Stil der Gastfreundschaft als Erkennungszeichen des Christlichen ist nicht nur dazu ange-tan, Prozesse der Individualisierung theolo-gisch-konstruktiv aufzugreifen. In der Haltung der Gastfreundschaft lässt sich ebenso ein wertvoller Beitrag christlicher Lebenskultur gerade für die durch In-dividualisierung und Globalisierung ge-kennzeichneten Gesellschaften gewinnen. Denn Prozesse der Vereinzelung und der kulturellen Pluralisierung lassen zugleich die Frage nach dem sozialen Zusammenhalt (neu) entstehen. In einer eigenen Auswertung der bekannten empirischen Studie „Religionsmonitor“ aus dem Jahr 2014 wurde daher gezielt nach der „Rolle von Religion und religiöser Vielfalt für den so-zialen Zusammenhalt“⁴⁵ gefragt. Die Studie greift auf das Konzept des „Sozialkapitals“ zurück. Die leitende Annahme besteht da-rin, dass „soziale Beziehungen zwischen den Menschen einen gesellschaftlichen

Wert besitzen“⁴⁶, also in ökonomische Sprache übersetzt ein „Kapital“ für den sozialen Zusammenhalt darstellen. Be-sonders interessant für die individualisier-te und multikulturelle Gesellschaft ist das sogenannte *brückenbildende Sozialkapital*, also „jene sozialen Netzwerke [...], in de-nen Menschen miteinander in Beziehung stehen, die sich hinsichtlich ihrer sozialen Merkmale, also hinsichtlich ihres Status oder ihrer Identität unterscheiden“⁴⁷. Die Studie kommt zwar zu keinem eindeutigen Ergebnis, ob Religionen zu diesem – sozial-ethisch betrachtet besonders wertvollen – brückenbildenden Sozialkapital pauschal beitragen. Es zeigt sich jedoch, dass inter-kulturelle und interreligiöse Begegnungen, besonders im Rahmen von Freizeit und zivilgesellschaftlichem Engagement, sehr wohl dem sozialen Frieden dienen: „[I]nterreligiöse Freizeitkontakte [stehen] mit einer größeren Offenheit gegenüber an-deren Religionen und religiöser Vielfalt in Verbindung und tragen somit wesentlich zum sozialen Zusammenhalt in religiös pluralen Gesellschaften bei.“⁴⁸ Vor diesem Hintergrund erschließen sich Beiträge, die gerade ein Stil christlich inspirierter Gast-freundschaft für „brückenbauendes Sozial-kapital“ in der individualisierten und glo-balisierten Gesellschaft leisten kann:

1. In der stiltheologischen Lesart Theobalds ist *Gastfreundschaft* nicht bloß eine ethische Ableitung, sondern ein Spe-zifikum christlichen Glaubens selbst, ein *unverzichtbares Identitätsmerkmal*. Es ist ja

⁴⁴ Zit. n. Martin Engelbrecht, Die Spiritualität der Wanderer (s. Anm. 13), 40.

⁴⁵ Stephan Vopel / Berthold Weig, Einleitung, in: Richard Traunmüller, Religiöse Vielfalt, Sozial-kapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gütersloh 2014, 8–10, hier: 8.

⁴⁶ Ebd., 9.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Richard Traunmüller, Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gütersloh 2014, 76.

gerade Theobalds systematisch-theologische Absicht, christliche Identität über einen besonderen Stil, näherhin den Stil der Gastfreundschaft zu konzeptualisieren. In dieser Lesart entsprechen gastfreundliche Haltungen und Taten dem Glauben selbst. Ein Aufgreifen dieser glaubens-theologischen Grundsatzbedeutung von Gastfreundschaft lässt sich auch bei Papst Franziskus finden, der Gastfreundschaft – angesichts der bedrängenden Fragen von Migration, Flucht, aber auch Armut und sozialem Ausschluss – ebenfalls zum evangeliumsgemäßen Ausweis christlicher Existenz erhebt: „In der Logik des Evangeliums überzeugt man nicht mit Argumenten, Strategien, mit Taktiken, sondern indem man lernt zu beherbergen“. Die Kirche ist ein „Haus der Gastfreundschaft“⁴⁹. Insofern in theologischer Lesart christlicher Glaube (idealiter) in Haltung und Verwirklichung von Gastfreundschaft besteht, stellt er eine erhebliche Ressource für die Integration von Fremden und sozial Ausgeschlossenen dar.

2. Der zweite Impuls, den eine Theologie der Gastfreundschaft im Kontext der Multikulturalität leisten kann, ist das der Idee der Gastfreundschaft inhärente *Ethos der Toleranz*. Gastfreundschaft, wie sie Theobald skizziert, steht unter dem Anspruch, den Anderen in seiner Andersheit

anzuerkennen und ihn gerade in dieser Andersheit als Bereicherung zu erfahren. Der Gast wird „zum unvorhergesehenen Geschenk“⁵⁰. Eine solche vom christlichen Glauben inspirierte Einstellung zu Fremden befördert die für multikulturelle Gesellschaften unverzichtbare Duldung und Wertschätzung von kultureller Andersheit. „[P]rosoziale Normen wie Hilfsbereitschaft, Fairness und Toleranz“⁵¹ wirken, wie sich empirisch belegen lässt, Fremdenfeindlichkeit und interkulturellen Konflikten entgegen.

3. Um Diskriminierungen und interkulturellen Auseinandersetzungen in heterogenen Gesellschaften effektiv zu begegnen, bedarf es jedoch nicht nur eines Ethos der Toleranz, sondern auch der konkreten Schaffung von Begegnungsmöglichkeiten von Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Herkunft. „[Es] müssen für interkulturelle und interreligiöse Kontakte genug Gelegenheitsstrukturen geschaffen werden.“⁵² Eine konkrete christliche Praxis der Gastfreundschaft beteiligt sich an der Errichtung interkultureller und interreligiöser Foren. Eine eingeführte Verwirklichung solcher gastfreundlicher Begegnungsräume stellen die zahlreichen Initiativen zum interreligiösen Dialog dar, die nicht selten von christlichen Gruppen initiiert, getragen und infrastrukturell ermöglicht werden.⁵³

⁴⁹ Papst Franziskus, Predigt zum Thema Gastfreundschaft bei der Messfeier im Ñu Guazú-Park, Asunción, Paraguay, am 12. Juli 2015, im Internet unter: http://de.radiovaticana.va/news/2015/07/12/predigt_gastfreundschaft_-_ein_zentrales_wort/1157931 [Abruf: 04.02.2016].

⁵⁰ Christoph Theobald, Grenzüberschreitende Gastfreundschaft als Aufgabe Europas. Dankesrede nach der Verleihung des Theologischen Preises, in: Gregor Maria Hoff (Hg.), Europa Entgrenzungen. Salzburger Hochschulwochen 2014, Innsbruck 2015, 235–243, hier: 239.

⁵¹ Alexander Yendell, Bedroht durch religiöse Pluralität? Zur Zunahme von Bedrohungsgefühlen innerhalb der Bevölkerung und Möglichkeiten der Überwindung, in: ThPQ 164 (2016), 32–42, hier: 42.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. Gritt Klinkhammer / Ayla Satilmis (Hg.), Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation, Berlin 2008.

4 Schluss: Stil der Theologie

Christoph Theobalds Hauptwerk, „Christianisme comme style“ (Christentum als Stil) trägt den Untertitel „Une manière de faire de la théologie en postmodernité“⁵⁴ (eine Art, Theologie unter den Bedingungen der Postmoderne zu betreiben). Tatsächlich ist die für die christliche Identität so wichtige Stil- und Formfrage auch für die Theologie selbst von zentraler Bedeutung. In den vorangegangenen Überlegungen wurde eine gesellschaftssensible Theologie präferiert, die sich einerseits mit ihren Deutungsmustern den Herausforderungen der Individualisierung stellt, wie sie umgekehrt auch Beiträge zum guten Leben unter den Bedingungen einer individualisierten und globalisiert-multikulturellen Gesellschaft leisten möchte. Ein solcher Stil der Theologie lässt sich dem Format „öffentlich-politischer Theologie“ zuordnen. In einem aktuellen Überblick zu den Ansätzen öffentlicher Theologie benennt Florian Höhne zwei Aufgaben: Öffentlicher Theologie geht es sowohl um „Beiträge zum öffentlichen Gespräch in der Gesellschaft“ als auch „um die theologische Arbeit an den Ressourcen gesellschaftlichen Zusammenlebens“.⁵⁵ Auf die Systematische Theologie angewandt bedeutet dies, dass sie zu Begründung und

Plausibilisierung des christlichen Glaubens über den kirchlichen Binnenraum hinaus, also auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, beizutragen hat. Zudem übernimmt Systematische Theologie, wenn sie sich auf das Format öffentlich-politischer Theologie einlässt, eine gewisse Verantwortung für diesen gesellschaftlichen Rahmen, in dem Theologie immer schon stattfindet, der sie beeinflusst und in den sie hineinwirkt. Für beide Aufgaben öffentlicher Theologie gibt die Thematik gastfreundschaftlichen Stils ein gutes Beispiel ab. Denn, wenn – wie Theobald argumentiert – sich in der Lebensform das Spezifische christlicher Existenz expliziert, dann *ist* der Lebensstil der Gastfreundschaft schon ein ganz entscheidender Beitrag zur Darstellung, Kommunikation und Verwirklichung des Glaubens in Gesellschaft und Öffentlichkeit. Zugleich stellen Stil, Haltung und Praxis nicht instrumentalistischer Gastfreundschaft auch entscheidende Ressourcen für das gesellschaftliche Zusammenleben dar. So gehören eine Theologie des gastfreundlichen Stils und der Stil einer öffentlich-politischen Theologie zusammen. Beide, die inhaltliche Fokussierung auf Gastfreundschaft wie das Format öffentlich-politischer Theologie, sind angesichts der Herausforderungen von Individualisierung und Globalisierung

⁵⁴ *Christoph Theobald*, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 Bände, Paris 2008.

⁵⁵ *Florian Höhne*, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*, Leipzig 2015, 37. Terminologisch und theologiegeschichtlich ließen sich eine „politische“ und eine „öffentliche“ Theologie noch stärker differenzieren. Beiden gemein ist jedoch das Bestehen auf der Wechselwirkung von Religion/Theologie und Gesellschaft/Politik und die Verantwortung der Theologie für die sie umgebenden, ermöglichenden oder schlechten Falls auch hindernden sozialen und politischen Strukturen: „Thematisch sind Politische und Öffentliche Theologie durchaus ähnlich: Beiden geht es um die politische Bedeutung religiöser Inhalte.“ (Ebd., 27). Auch Böttigheimer kommt in seiner Theologie des Glaubensaktes auf „den Auftrag von Theologie und Kirche“ zu sprechen, „am öffentlichen Leben teilzunehmen und zu Fragen und Problemen der Öffentlichkeit Stellung zu beziehen“ (*Christoph Böttigheimer*, *Glauben verstehen* [s. Anm. 9], 190).

von hoher Relevanz – für den christlichen Glauben, aber auch für eine Gesellschaft, die um ihren Zusammenhalt ringt.

Der Autor: Ansgar Kreutzer, geb. 1973, Studium der Katholischen Theologie (Diplom), der Soziologie und der Philosophie der Religion und des Christentums (Magister Artium) in Freiburg i. Br., Paris und Frankfurt a. M., Promotion in Katholischer Theologie mit einer Dissertation zur Pastoralkonstitution (Karl Rahner-Preis 2006), Habilitation in Dogmatik mit einer Arbeit zur Kenosis-Christologie, wissenschaftliche Mitarbeit und Assistententätigkeit in Freiburg i. Br., Frankfurt a. M. und Linz a. D. Seit März 2011 Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz, seit Oktober 2012 Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift; seit 2015 Leiter der neu gegründeten Abteilung Religionswissenschaft an der Katholischen Privat-

Universität Linz; Publikationen: *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck–Wien 2006; *Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags*, Münster u. a. 2011; *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011; zus. mit Franz Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg u. a. 2013; zus. mit Günther Wasilowsky (Hg.), *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie*, Frankfurt a. M. u. a. 2014; zus. mit Franz Gruber / Andreas Telser (Hg.), *Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch*, Ostfildern 2015; zus. mit Christoph Niemand (Hg.), *Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie*, Regensburg 2016.

Hildegard Wustmans

Von Orten, Menschen und Gott – Straßenexerzitien in Berlin

Einblicke in ein spirituelles und theologisches Experiment

Berlin November 2015: Für vier Tage bin ich zu Exerzitien auf der Straße bei Christian Herwartz SJ angemeldet. Wir werden zu dritt sein. Es gibt noch eine weitere Frau, welche die Exerzitien durchführen will. Ich bin gespannt. Es gab nicht mehr als einen E-Mail-Kontakt, um praktische Absprachen zu treffen. Keine Frage zu meiner Person, meinen Anliegen usw. Wie verabredet treffen wir uns das erste Mal in der Wohngemeinschaft der Jesuiten in Berlin Kreuzberg. Ich werde gebeten einzutreten und mich an den gedeckten Tisch zu setzen. Nach und nach kommen immer mehr Menschen in den Raum. Menschen unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Nationalitäten. Am Ende sind wir mehr als zehn Personen, die an dem großen Tisch Platz genommen haben. Alle begrüßen mich und die andere Frau sehr freundlich. Bevor wir mit dem Essen beginnen, sagt Christian, dass wir für die nächsten Tage da sein werden, um Exerzitien auf der Straße durchzuführen. Wir stellen einander lediglich mit dem Vornamen vor. Kein: Wer bist du?, Wo kommst du her?, sondern miteinander essen, trinken und Da-Sein. Dadurch wird das Mit-Sein ganz selbstverständlich. So ist das immer, wenn eine unbekannte Person in die Wohngemeinschaft kommt. Auch wir werden das noch erleben – zwei Tage später.

Wir sitzen bei Tisch, es klingelt, jemand steht auf, öffnet die Tür und eine Frau tritt herein. Kurze Zeit später sitzt auch sie bei Tisch, sichtbar erschöpft, aber froh zu wissen, dass sie hier erst einmal bleiben kann. Kein Wort zu viel, von niemandem. Und eben auch keine Frage zu viel. Ich bin beeindruckt, und das noch mehr, als Christian uns erzählt, warum die Wohngemeinschaft ihre Gastfreundschaft in dieser Weise praktiziert. Die WG-Bewohner/innen wollen nicht, dass Menschen eventuell lügen müssen. Die Wohngemeinschaft steht damit konsequent allen offen (nur Fernsehkameras nicht und Menschen, die „berufsmäßig nach den Fehlern von Mitbürgern suchen“¹). Natürlich kann über Schwächen und Fehler, die eigene Biografie gesprochen werden, doch dazu braucht es Schutz und Zeit. Beides wird an diesem Ort bedingungslos gewährt.

Nach dem Abendessen gehen wir zu dritt in einen Nebenraum. Wir sind zum ersten Mal unter uns: die Exerzitantinnen und der Exerzitienbegleiter. Auch unter uns gibt es keine große Vorstellungsrunde und keinen Abgleich der Erwartungen, dafür werden die Rahmenbedingungen benannt: Wir sollen uns auf die Straße begeben, in den öffentlichen Raum, und die Bereitschaft mitbringen, von den eigenen Erfahrungen und Entdeckungen zu be-

¹ Christian Herwartz, Gottesdienst am Küchentisch. Die Mission der Kreuzberger Jesuiten-Gemeinschaft und ihre Zukunft, in: Herder Korrespondenz 3 (2016), 44–46, hier: 46.

richten sowie den anderen für Resonanzen zur Verfügung stehen. Das ist es, was Exerzitien auf der Straße ausmacht. Klingt nach nicht viel, jedoch trägt der Schein. Es ist aufregend, anstrengend und bisweilen durcheinanderbringend, sich an Orte in der Stadt führen zu lassen, die im Allgemeinen bei einem Berlinbesuch nicht auf der Agenda stehen. Dies ist nicht mein erster Berlinbesuch, aber einer, der verstörend anders ist. Ich tauche in ein anderes Berlin ein. Ich lasse Galerien und Museen, Restaurants und Bekleidungsgeschäfte links liegen und streune umher. Ich werde an Orte und Plätze geführt, von denen ich zuvor überhaupt keine Ahnung hatte.

Exerzitien auf der Straße knüpfen an die Aussendung der 72 Jünger/innen an (Lk 10,1–4). Jesus schickt sie auf die Straße, wissend, dass da auch Wölfe anzutreffen sind. Das muss sie nicht beirren oder zögern lassen. Vier Hinweise sollen jedoch beachtet werden:

„Nehmt keinen Geldbeutel mit, keine Vorratstasche und keine Schuhe! Grüßt niemand unterwegs.“ (Lk 10,4)

Im Modus der Exerzitien auf der Straße bedeutet dies:

1) Es gilt, kein Futter für die Wölfe mitzunehmen. Ohne Geld (oder mit weniger Geld als sonst in der Tasche) stellt sich schnell ein anderer Blick auf die Wirklichkeit ein. Man sieht die anderen, die ebenfalls ohne Geld auf den Straßen der Stadt unterwegs sind, besser. Mehr noch, man wechselt von einer Person, die in der Regel eine Kundin ist, deren Wünsche erfüllt werden, zu einer Person mit elementaren Bedürfnissen. Wo gibt es saubere Toiletten in der Stadt, für die man nicht bezahlen muss? Wieviel Zeit ist für eine Wegstrecke einzuplanen, wenn man sich kein S-Bahn-Ticket kaufen kann und nicht schwarzfahren will? Wo gibt es etwas Warmes zu essen

und zu trinken für wenig Geld? Wo kann ich ohne etwas konsumieren zu müssen im Warmen sitzen?

2) Ohne Vorratstasche unterwegs zu sein, bedeutet auf herkömmliche Überlebenspakete zu verzichten. Beispielsweise das Handy nicht zu benutzen, nicht online zu gehen oder das Buch im Zimmer zu lassen, und damit zugleich offener zu werden für das, was um eine/n herum geschieht: für Gesichter und Stimmen von Menschen, für Formationen im öffentlichen Raum.

3) Schuhe werden nicht erst beim Betreten der Häuser ausgezogen, sondern man geht quasi „barfuß“. Achtsames und respektvolles Wahrnehmen und Handeln sollen als Haltung eingeübt werden. Wer „barfuß“ geht, bekommt einen anderen Kontakt zur Wirklichkeit, beispielsweise zur Beschaffenheit der Straße, zu den Orten und Plätzen, die beschritten werden. Wer so unterwegs ist, ist keine Touristin oder kein Tourist, welche/welcher die Gemäldegalerie aufsucht oder Unter den Linden schlendert, sondern jemand, die/der sich bewusst auch dem Lärm, dem Schmutz, den vernachlässigten Orten nä-

Weiterführende Literatur:

Christian Herwartz, Eine Standortbestimmung von Exerzitien auf der Straße, in: *Geist und Leben* 87 (2014), 252–260.

Christian Herwartz, Gottesdienst am Küchentisch. Die Mission der Kreuzberger Jesuiten-Gemeinschaft und ihre Zukunft, in: *Herder Korrespondenz* 3 (2016), 44–46.

Christian Herwartz u. a. (Hg.), *Im Alltag der Straße Gottes Spuren suchen. Persönliche Begegnungen in Straßenexerzitien*, Neukirchen-Vluyn 2016.

<https://nacktesohlen.wordpress.com> [Abruf: 16.03.2016].

hert und dort Menschen begegnet, die vielfach ausgeschlossen werden und sich als ausgeschlossen erfahren. Wer in dieser Weise auf den Straßen der Stadt unterwegs ist, wird ganz automatisch berührbar(er) und dünnhäutig(er). Mehr noch: Bisweilen schmerzt es, „barfuß“ unterwegs zu sein.

4) Der Ratschlag nicht zu grüßen ist nicht als Aufforderung zur Unhöflichkeit zu verstehen. Es verbirgt sich dahinter der Appell, sich von Konventionen zu verabschieden. Höflichkeitsformeln sind nicht dazu da, sich hinter ihnen zu verstecken oder sich von ihnen einengen zu lassen.

Mit diesen Hinweisen werden wir Exerzitiantinnen in unsere Straßenexerzitien entlassen. Das Experiment nimmt seinen Lauf. Wir werden in den nächsten Tagen unterwegs sein und uns führen lassen, sehen, wohin es uns treibt.

Am Abend kommen wir wieder in der Wohngemeinschaft zusammen. Es ist erneut eine große Gruppe, die am Ende des Tages hier zusammenkommt und am Tisch Platz nimmt. Nach dem Abendessen, gekocht von einem Bewohner der Wohngemeinschaft, ziehen wir uns in den Nebenraum zurück. Wir erzählen einander, wo wir waren, was wir beobachten konnten, wie sich Begegnungen angefühlt haben und welche Gerüche in der Luft lagen. Vieles kann sich an einem solchen Tag ereignen und Vieles in Gang gesetzt werden. Es ist gut, erzählen zu können, und es ist gut, zuhören zu dürfen. Beides wird zum Geschenk. Diese Erfahrung verdichtet sich von Tag zu Tag und die eigene Wahrnehmungsfähigkeit nimmt zu. In gewisser Weise nimmt die Berührbarkeit zu. Dieser Prozess wird durch die Betrachtung biblischer Erzählungen – wie jener vom bren-

nenden Dornbusch (Ex 3,1–5) – gefördert. Fragen werden gestellt: Wo ist der heilige Boden in der Stadt Berlin? Werde ich ihn finden? Was ereignet sich da? Welchen Gottesnamen werde ich an diesem Ort vernehmen?

Straßenexerzitien sind eine Seh- und Wahrnehmungsschule und ohne jeden Zweifel eine spirituelle Übung, in der „das Innerste, die Suche nach Gott, ins Außen verlagert“² wird. Dass es heilige Orte in der Stadt gibt, ist nicht mehr nur eine theologische These, sondern sie lassen sich identifizieren. Dazu bedarf es der Achtsamkeit und der Bereitschaft, biblische Erzählungen als Wahrnehmungshilfe im Gepäck zu haben und die abendliche Austauschrunde, in der über Wahrnehmungen und Entdeckungen gesprochen wird. So werden Exerzitien auf der Straße zu einer besonderen, qualitativ dichten und aktuellen Erfahrung von Erfahrungen, von denen schon in den Erzählungen der Bibel berichtet wird.

Ich habe einen heiligen Ort in der Wartehalle der Deutschen Bahn am Berliner Hauptbahnhof entdeckt, wo eine junge Muslima einem Flüchtling mit Sohn die weitere Fluchtroute nach Schweden erklärte. Diese drei in einem Eck sitzend, Fahrkarten in der Hand haltend, Umsteigemöglichkeiten erläuternd, wiederholend, aufschreibend und sich schließlich verabschiedend zu sehen, markierten heiligen Boden, den ich achtungsvoll bestaunte. Schließlich traute ich mich zu der jungen Frau, um ihr meinen Respekt mitzuteilen, als Vater und Sohn schon weitergezogen waren.

Es kostet Überwindung und es ist in der Tat risikoreich, sich auf fremdes Terrain zu begeben. Zugleich wird schnell deutlich, dass das allein nicht ausreicht. Es bedarf

² <http://www.feinschwarz.net/wenn-strasse-heiliger-boden-wird/> [Abruf: 22.05.2016].

des achtsamen und respektvollen Blicks, der Nähe sucht und Berührung zulässt. Es braucht die Bereitschaft, „vor dem heiligen Boden des anderen sich die Sandalen von den Füßen zu streifen (vgl. Ex 3,5).“³

Dass so zu agieren anspruchsvoll ist, an Grenzen führt, habe ich ebenfalls hautnah erfahren. Als ich mich wieder hinsetzte, wurde ich von einer offenkundig deutschen Frau angesprochen, die mich empört fragte, ob ich die Anbiederung vor „denen“ denn nötig hätte. Angesichts dieser Aussage war ich betroffen und traurig, kaum der Widerrede fähig.

Im Modus der Straßenexerzitien unterwegs zu sein, ist wahrlich kein Spaziergang. Vielmehr verdeutlicht er, dass eine Auseinandersetzung mit dem Glauben, in dem die Sphären der Abstraktion und des geschützten Raumes verlassen werden, eine ernsthafte Angelegenheit ist, die bisweilen an die Nieren gehen kann.

Auch die Emmauserzählung (Lk 24, 13–35) ist bei Straßenexerzitien von Bedeutung. Durch den Austausch von Erfahrungen und durch das Formulieren von Fragen entsteht, wie bei den verwirrten und ratlosen Jüngern auf dem Weg nach Emmaus, Verbindung untereinander und Entschlüsselungen von Gottes Spuren im Alltag werden möglich. Wer die Komfort-

zone verlässt, sich auf die Straße traut, der/dem werden Entdeckungen über Gott, die eigene Existenz und das Leben der Anderen geschenkt. Diese Erfahrung habe ich aus Berlin mitgenommen und sie blitzt immer wieder auf den Straßen meines Alltags auf.

Die Autorin: Hildegard Wustmans, geb. 1963, Studium in Würzburg und São Paulo, Brasilien, Professorin für Pastoraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz; jüngste Publikationen: *An Evening with David Sedaris*, in: *Lebendige Seelsorge* 67 (2016), 141–143; *Individuell und authentisch sein – und was internationale Freiwillige damit zu tun haben*, in: Ansgar Kreutzer/Christoph Niemand (Hg.): *Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie* (Schriften der Katholischen Privatuniversität Linz 1), Regensburg 2016, 331–347; *Ein Gespräch mit Schwester Katarina OSB*, in: *Lebendige Seelsorge* 67 (2016), 27–32; *Mission als Evangelisierung oder: Alles beginnt mit Jesus*, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.): *Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen* (Theologie der Einen Welt 9), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 105–117.

³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt (Verlautbarung des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, 221.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Haering, Stephan / Rees, Wilhelm / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Dritte, vollständig neu bearbeitete Ausgabe. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (LXVIII, 2172) Geb. Euro 128,00 (D) / Euro 131,60 (A) / CHF 172,00. ISBN 978-3-7917-2723-3.

Das „Handbuch des katholischen Kirchenrechts“, das zu den kirchenrechtlichen Standardwerken im deutschen Sprachraum zählt, erscheint bereits in der dritten Auflage. Diese vollständig neubearbeitete Auflage, die von Stephan Haering, Wilhelm Rees und Heribert Schmitz herausgegeben wurde, steht unter dem Anspruch, die aktuelle Rechtsordnung der katholischen Kirche auf der Basis des geltenden kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici von 1983 umfassend darzustellen, wobei auch die Besonderheiten des katholischen Ostkirchenrechts berücksichtigt werden. Das Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen CCEO wird in einem eigenen Beitrag von Richard Potz erläutert.

Hinsichtlich der Grundkonzeption wird das System der beiden vorausgegangenen Auflagen weitergeführt. Das Handbuch ist – in Anlehnung an die Systematik des CIC – in sieben Teile mit insgesamt 126 Einzelbeiträgen gegliedert: Grundlagen, Verfassung der Kirche, Sendung der Kirche, Kirchenvermögen, Kirchenstrafen, Kirchlicher Rechtsschutz und Kirche und Staat.

Erstmals finden sich im Handbuch des katholischen Kirchenrechts eigene Beiträge zur kirchlichen Rechtsgeschichte (Stephan Haering) und zur Theorie des kanonischen Rechts (Helmuth Pree). Der Artikel über die Kirchenmusik (Karl-Heinz Selge), der ebenfalls Aufnahme in das Werk gefunden hat, weitet den Blick für neue Dimensionen, die bislang nicht in erster Linie mit dem Kirchenrecht in Verbindung gebracht wurden. Der Abschnitt über das Verhältnis von Kirche und Staat wurde ausgeweitet und enthält nun neben einem zusätzlichen Grundsatzartikel über Konkordate und andere Staatskirchenverträge (Stephan Haering) Beiträge zu Kirche und Staat in Italien (Michael

Mitterhofer), in Liechtenstein (Markus Walser) und in Luxemburg (Patrick Hubert).

Der Grundlagenteil umfasst 14 Einzelbeiträge. Am Beginn steht der Artikel über die kirchliche Rechtsgeschichte. Intention dieser Ausführungen ist es, eine Periodisierung der kirchlichen Rechtsgeschichte vorzunehmen, sowie die kirchliche Rechtsgeschichte als Teildisziplin der Kanonistik zu positionieren. Die weiteren Beiträge beinhalten eine Auseinandersetzung mit folgenden Themen: Legitimität des Kirchenrechts, rechtstheologische Dimensionen der Kirche (Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes, Communio-Theologie), Verhältnis von Rechtstheologie und Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Entstehung, Perspektiven und Tendenzen des CIC 1983 und des CCEO 1990, Anspruch der Kanonistik als eigenständige wissenschaftliche Disziplin, Typen, Merkmale, Geltungsbereich und Auslegung kirchlicher Rechtsnormen, Gewohnheitsrecht, physische und juristische Personen im Kirchenrecht, Vollmacht, Leitungsgewalt und das Kirchenamt.

Fragen rund um die Verfassung der Kirche werden im zweiten Teil des Handbuchs bearbeitet. Die Auseinandersetzung mit der Berufung und Zugehörigkeit zur Kirche aus der Sicht der Kanonistik steht am Beginn dieses Abschnittes. Es folgen Beiträge über die rechtliche Grundstellung aller Gläubigen, die Positionierung der Laien und ihres Apostolats sowie die Teilhabe am kirchlichen Dienst, die auch in der speziellen Form eines Arbeitsverhältnisses ausgeübt werden kann. In Deutschland und Österreich sind die christlichen Kirchen bedeutende Arbeitgeber. So liegt es nahe, dass in einem eigenen Beitrag die Spezifika des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes in diesen beiden Ländern entfaltet und analysiert werden.

Im Kapitel über die Kleriker wird der Bogen von Fragen rund um die Inkardination über ihre spezifischen Rechte und Pflichten, die kanonistischen Vorgaben hinsichtlich eines idealen Bildungsweges bis hin zum Ausscheiden aus dem Klerikerstand gespannt.

Der Abschnitt über die hierarchische Organisationsstruktur der Kirche beginnt mit einem Überblick über die grundlegenden Gliederungs- und Ordnungsprinzipien und einem Grundlagenartikel über das Rechtsverhältnis des Bischofskollegiums zum Papst. In den folgenden Beiträgen zum Amt des Papstes, dem Ökumenischen Konzil, der Bischofssynode, den Kardinälen, der Römischen Kurie, dem Päpstlichen Diplomatischen Dienst und dem Vatikanstaat wird die Rechtsgestalt der Gesamtkirche vertieft und konkretisiert.

Im nächsten Kapitel wird die synodale Struktur der Kirche auf der Ebene der Teilkirche (Plenarkonzil, Bischofskonferenz, Kirchenprovinz und Provinzialkonzil) entfaltet und schließlich die Teilkirche in ihren verschiedenen Erscheinungsformen (diözesane und quasi-diözesane Teilkirchen, Untergliederungen wie Diözesanregionen und Dekanate), Ämtern (Diözesanbischof, Bischofskoadjutor, Auxiliärbischof) und Strukturen (Konsultationsorgane, Diözesankurie) präsentiert.

Ein eigener Abschnitt ist der Rechtsgestalt der Pfarrei gewidmet. Bearbeitet werden die theologischen, kanonistischen und staatsrechtlichen Grundlagen, das Amt des Pfarrers, die verschiedenen Formen haupt- und ehrenamtlicher Mitarbeit, das pfarrliche Rätewesen sowie kirchenrechtliche Fragen angesichts neuer seelsorglicher Strukturen, die sich bedingt durch Priestermangel, rückläufige Finanzmittel und einen Rückgang sowohl in der Zahl der Gläubigen als auch der kirchlichen Praxis entwickelt haben.

Im Anschluss folgt die Auseinandersetzung mit Rechtsfragen, die den Bereich der kategorialen Seelsorge und des kirchlichen Vereinigungswesens betreffen. Abgehandelt werden die Migrantenseelsorge, die Schul- und Hochschuleseelsorge, die Anstalts- und die Militärseelsorge sowie die kirchlichen Vereine, das Leben nach den evangelischen Räten, die Gesellschaften des apostolischen Lebens und die Personalprälaten.

Unter der Überschrift „Sendung der Kirche“ werden im dritten Teil das Verkündigungswesen und der Heiligungsdienst der Kirche kirchenrechtlich aufbereitet. Zur Sprache kommen kanonistische Aspekte des kirchlichen

Lehramtes, der Predigt und Katechese, des Missionsverständnisses und der Glaubensfreiheit, weiters das Verhältnis von Ökumene und Kirchenrecht sowie der Schutz der Glaubens- und Sittenlehre. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Rechtsfragen zur religiösen Erziehung und Bildung, zum schulischen Religionsunterricht und zum kirchlichen Hochschulwesen rundet diesen Abschnitt ab.

Der Themenbereich über Gottesdienst und Sakramente wird mit einer Einführung in liturgische Grundbegriffe und in die Besonderheiten ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft eingeleitet. Im Anschluss folgen Anmerkungen zu heiligen Orten und Zeiten, zur Bedeutung der kirchlichen Kunst- und Denkmalpflege und zu kirchenrechtlich relevanten Aspekten der Kirchenmusik.

Der Abschnitt über das „klassische“ Sakramentenrecht beginnt mit einer Beschreibung der Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie. Es schließen Ausführungen über Buße, Ablass, Krankensalbung und das Sakrament der Weihe an. Ein umfangreiches Kapitel ist dem kirchlichen Eherecht gewidmet. Ausgehend von einem Grundlagenartikel über die Einbindung der Ehe in die kirchliche Rechtsordnung folgen die einschlägigen Bestimmungen zur kirchlichen Ehevorbereitung, eine Erläuterung der kanonischen Ehehindernisse, die Bedeutung eines mangelfreien Ehwillens für das Zustandekommen einer kirchlich gültigen Ehe sowie die Vorgaben zur kanonischen Formpflicht. Ein eigener Passus befasst sich mit den rechtlichen Besonderheiten der konfessionsverschiedenen Ehe. Die beiden Formen der Gültigmachung ungültig geschlossener Ehen, die *convalidatio simplex* und die *sanatio in radice*, werden ebenso skizziert wie das kirchenrechtliche System der Nichtigkeitserklärung von ungültig geschlossenen Ehen und die Spezialbestimmungen des *Privilegium Paulinum* und der Eheauflösung durch den Papst. Das staatliche Eherecht hat in das Handbuch ausschließlich am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland Aufnahme gefunden. Ein Desiderat bildet ein Überblick über das staatliche Eheschließungs- und Ehescheidungsrecht der übrigen deutschsprachigen Länder, das in das Handbuch leider keinen Eingang gefunden hat.

Eine Untersuchung sonstiger gottesdienstlicher Formen (Sakramentalien, kirchliches Begräbnis, Heiligen-, Bilder- und Reliquienverehrung, Selig- und Heiligsprechung, Eid) sowie des caritativen Auftrages der Kirche beschließt diesen Teil.

Im vierten Teil über das Kirchenvermögen werden neben Grundfragen des kirchlichen Vermögensrechts v. a. die Spezifika des Erwerbs und der Verwaltung von Kirchenvermögen, und der einschlägigen Rechtsgeschäfte aufgezeigt. Eine Charakterisierung der Kirchenfinanzierungssysteme im deutschen Sprachraum inklusive theologischer und ekklesiologischer Begründungen hat ebenfalls Eingang in diesen Abschnitt gefunden.

Entsprechend der Systematik des CIC 1983 werden im Anschluss das kirchliche Strafrecht und der kirchliche Rechtsschutz erörtert. Das Kapitel über die Kirchenstrafen beinhaltet eine Analyse des Strafanspruchs der Kirche und der Eigenheiten des kanonischen Strafrechts, eine Auseinandersetzung mit der Straftat und dem kirchlichen Verständnis von Strafe sowie einen Überblick über einzelne Straftaten.

In der Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Prozessrecht werden folgende Gesichtspunkte bearbeitet: Grundfragen, Gerichtsverfassung und Gerichtsordnung, Streitverfahren, Ehe- und Weiheverfahren, Strafverfahren, Verwaltungsbeschwerde und Verwaltungsgerichtsbarkeit sowie der kirchliche Datenschutz.

Eine ausführliche Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat steht am Ende des Handbuches. Dieser Abschnitt gliedert sich in zwei Teile. Die ersten vier Artikel entfalten eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat aus der Sicht der Kirche und stellen

drei Grundlagenmodelle der Zuordnung von Kirche und Staat vor: das staatskirchliche Modell, das Trennungsmodell in der distanzierenden und der freundschaftlichen Variante und das Kooperationsmodell. Ein weiterer Beitrag setzt sich mit Konkordaten und anderen Staatskirchenverträgen auseinander und wirft einen Blick in die Zukunft des Konkordatsrechts, v. a. hinsichtlich der Rolle der Europäischen Union. Der Beitrag über die Position der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Europa beleuchtet die Rolle des Europarates, der OSZE und der Europäischen Union in diesem dialogischen Prozess und geht speziell auf die religionsrechtliche Relevanz ausgewählter Rechtsbereiche (Arbeitsrecht, Diskriminierung, Datenschutzrecht, Arbeitsruhebestimmungen und Wettbewerbsrecht) ein. Den Abschluss findet dieses Kapitel mit einer Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat in folgenden Ländern: Deutschland, Österreich, Schweiz, Italien, Liechtenstein, Luxemburg und Frankreich.

Das „Handbuch des katholischen Kirchenrechts“ bietet eine sehr fundierte Darstellung des katholischen Kirchenrechts. Der Anspruch der Herausgeber und Autor/innen, die aktuelle Rechtsordnung der katholischen Kirche auf der Basis des CIC 1983 umfassend zu entfalten, wird zur Gänze eingelöst. Das Handbuch in der vorliegenden Form ist ein unverzichtbares Grundlagenwerk für das Studium, für Lehre und Forschung, sowie für die Arbeit in der Gemeinde und der kirchlichen Verwaltung und Rechtsprechung. Diesem Werk ist eine weite Verbreitung und eine interessierte Leserschaft zu wünschen.

Salzburg

Gerlinde Katzinger

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

♦ 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.

Endlich ein Buch, in dem INNOVATION aus theologischer Perspektive reflektiert wird. Immerhin verweist Wiemeyer darauf, dass „interessanterweise katholische Lexika und Handbücher [...] keinen Artikel über Innovation“ aufweisen (198, Anmerkung 5).

Alle zwölf Fachvertreter und die eine Fachvertreterin der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum haben sich „zusammengefunden, um aus der Sicht ihrer jeweiligen Fachperspektiven ihren Bezug zum ‚Neuen‘ zu markieren“, wie Matthias Sellmann, neben Wilhelm Damberg Herausgeber, einleitend schreibt. Kontext dieses Unterfangens sei, dass gerade diese Fakultät sich auch durch äußere Rahmenbedingungen mit enormen Herausforderungen konfrontiert sieht, denen sie innovativ begegnen will: „In Bochum wird gegenwärtig an exponierter Stelle faktisch durch-exerziert, was auch an anderen Orten und Fakultäten bald neu bedacht werden muss“, so Sellmann. (23) Damit ist bereits ein Hinweis darauf gegeben, dass Innovationen generell selten in der oftmals zitierten „Komfortzone“ ihren Ausgangspunkt nehmen, sondern in Zeiten der Herausforderung, der Irritation und des Risikos.

Eine Kritik zum im Buchtitel implizierten Innovationsbegriff sei erlaubt: Die Theologie und „das Neue“ knüpft weniger an wissenschaftliche Innovationsbegriffe an, sondern an das populäre Verständnis, dass Neues per se innovativ sei. Unterstrichen wird dies durch Sellmann mit der einleitenden These „Innovation tut not. Es gibt dringenden Bedarf an guten,

frischen, neuen Ideen“ (9) Gute Ideen können zwar Grundlage für Innovationen sein, aber als innovativ gelten im wirtschaftlichen oder technologischen Kontext Ideen erst dann, wenn sie erfolgreich umgesetzt wurden. Im kirchlichen steht ja oft einer überdurchschnittlichen Fülle von Ideen eine unterdurchschnittlich konsequente Umsetzung gegenüber. Die mangelnden Erfolge sind dann Wasser auf die Mühlen der Vertreter einer systemimmanenten Innovationsresistenz.

Die dreizehn Beiträgen dieses für alle an Innovation in vielfältigen kirchlichen Handlungsfeldern Interessierten äußerst lesenswerten Buches sind in vier Kategorien strukturiert und beleuchten das „Neue“ im Fokus der Biblischen, der Historischen, der Systematischen und der Praktischen Theologie. Die Leitfrage für alle Beiträge lautete: „Inwiefern kann über den einzelnen materialen Gehalt hinaus gezeigt werden, dass die theologischen Einzeldisziplinen auf je ihre Weise spezialisiert sind für das Zubereiten einer innovationserzeugenden Tradition und einer traditionserhaltenden Innovation? (16)

Das Bereichernde an der Lektüre des *ganzen* Buches ist gerade für Praktiker und Praktikerinnen, deren Studium bereits einige Jahre zurückliegt, anhand eines aktuellen Themas in die Denk- und Arbeitsweise aller theologischen Disziplinen einzutauchen, einen Einblick in die aktuelle Forschungsperspektive zu bekommen und die Vielfalt der Zugänge lebendig vermittelt zu bekommen.

Stellvertretend seien die fundamentaltheologischen Überlegungen von Markus Knapp kurz umrissen, weil sie in gewissem Sinne den Schlüssel für den erkenntnistheoretischen Zugang aller Disziplinen liefern. Penibel weist er nach, dass eine vordergründige Entgegensetzung von Tradition und Innovation zu kurz greift. (219) Denn das Christusereignis sei per se durch einen ausgesprochen innovativen Impuls charakterisiert, der beispielhaft in den Aussagen „Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17) und in eschatologischer Redeweise vom „Neuen Himmel und der Neuen Erde“ (Offb 21,1) zum Ausdruck komme. Daher resümiert Knapp: „Bei einer theologischen Rezeption und Verwendung des Begriffs Innovation muss dieser christologisch angeschärft werden. Nur dann gewinnt er die nötige Trennschärfe, um Entwicklungen, die theologisch tatsächlich innovativ sind, von nur scheinbar in-

novativen unterscheiden zu lernen.“ (226) Welches Kriterium soll also in Kirche und Theologie gelten: „Von Innovationen ist [...] immer dann zu sprechen, wenn kirchliche und theologische Entwicklungen es ermöglichen, das umstürzend Neue des Christuseignisses in einem bestimmten Kontext besser (oder überhaupt erst) erkennbar und erfahrbar werden zu lassen.“ (226)

Warum allerdings in einem solch umfassenden Werk kaum auf die pneumatologische Dimension von Innovation hingewiesen, geschweige denn vertiefend eingegangen wurde, bleibt unverständlich, ist aber zugleich ein möglicher Hinweis auf tiefere Gründe für das Missverhältnis von Tradition und Innovation im System Kirche.

Graz

Georg Plank

♦ 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.

Nicht mehr nur der Gottesglaube scheint sprachlos zu werden, sondern auch dessen Leugnung. Dies gilt gerade auch dann, wenn eine gewisse Aggressivität eher Ausdruck einer Befindlichkeit zu sein scheint denn argumentativer Beitrag zur Klärung der in der Tat grundstürzenden Fragen. Einerseits. Andererseits: Auch wenn Gott bis in die Kernbereiche der verfassten christlichen Religion hinein zur Frage geworden ist, bedeutet dies keineswegs einen Rückgang der Spiritualität oder zumindest der wohlwollenden Suche und des bisweilen distanzierten Interesses an ihr – innerhalb wie außerhalb der Kirchen. Allerdings: wie zunehmend unklar ist, was mit Glaube, Atheismus und Gott gemeint sein könnte, so verlieren sich auch die Konturen dessen, was als Spiritualität bezeichnet wird.

In diesem unübersichtlichen Gelände ist es für christliches Leben und Denken unerlässlich, existenziell Position zu beziehen, sich dabei aber nicht auf argumentative Positionen zurückzuziehen, die sich in der Gegenwart nicht mehr bewähren. Gregor Maria Hoffs hierzu vorgelegte „Kartographie“ (vgl. 9) zeigt im Rahmen der „kleinen“ (?) Trilogie, die der Band mit seinen Vorgängern über die „Religionskritik der Gegenwart“ und den „Neuen Atheismus“

bildet (vgl. ebd.), die Akzentverschiebung hin zum „Anderen“ des Atheismus auf, das sich in der wohlwollenden und doch nicht unbedingt weniger sprachlosen Haltung wenigstens zur Spiritualität äußert.

In diesem Band nun stellt Hoff die Denkwege von Denkern wie Graham Ward, Ronald Dworkin oder André Comte-Sponville vor, die sich mit der Sprachlosigkeit in Sachen (A-)Theismus nicht zufriedengeben, sondern noch die „entschiedene Absage an theistische Überzeugungen mit einem Interesse an religiösen, näherhin spirituellen Intuitionen“ (9) verbinden. Methodisch gekonnt erfolgt dies in acht sogenannten „Blenden“, die gleichsam ein „Who is who“ der gegenwärtigen Diskussion um die Religion darstellen.

In dieser Darstellung reflektiert Hoff die laufenden Transformationsprozesse des „Material(s), mit dem Theologen arbeiten, wenn sie die Bedeutung der Rede von Gott in den Zeichen der Zeit bestimmen“ (15). Neben Formen säkularen Weiterlebens theistischer Denkfiguren kommt so die „interpretative Leistungsfähigkeit des (christlichen Theismus)“ (ebd.) in den Blick, die sich freilich unaufhörlich auf die Probe gestellt sieht. Dadurch aber werden zugleich, und das zeigen Hoffs Entfaltungen im kritisch-konstruktiven Dialog (der allerdings gegenüber den rein darstellenden Passagen mitunter etwas direkter als solcher gekennzeichnet werden könnte), christliche Denkfiguren freigesetzt, die nicht nur die Glaubwürdigkeit des Christlichen bezeugen, sondern auch ihrerseits die Sprachlosigkeit dem Christlichen bzw. dem Theismus gegenüber auf die Probe stellen.

Drei Beispiele möge dies verdeutlichen. In Auseinandersetzung mit Thomas Nagel, einem der vielleicht langfristig bedeutendsten Gegenwartsdenker, zeigt Hoff die transzendierende Leistungsfähigkeit des „inkarnatorische(n) Drehmoment(s) des christlichen Theismus“ (70) auf. Ins Gespräch mit Bruno Latour bringt Hoff die „verstörende Auskunft des Christentums“ ein, dass „Weltannahme [...] indes nie am Kreuz vorbei, opfervergessen (gelingt)“ (87). Und schließlich ermöglicht der Dialog mit Peter Sloterdijk eine Einsicht von potenziell ungeheurer Wucht, wonach „ein legitimatorischer Dauerdruck vom Christentum (ausgeht), der durch die Überzeugung entspannt wird, dass die letzte Rechtfertigung aller Geschichte von Gott selbst ausgeht. Auf diese Weise wird die säkulare Welt zum Weltraum Gottes“ (56f.).

Zur Überwindung theistischer Sprachlosigkeiten ist dieser Band uneingeschränkt zu empfehlen. Die inspirierende innovative Sprachkraft Hoffs trägt neben der inhaltlichen Brillanz viel dazu bei. Gelegentlich scheint diese Sprachkraft allerdings der Tendenz nicht ganz zu entgehen, eine Eigendynamik zu entfalten, die dialogisch noch einmal neu eingeholt werden könnte.

Fribourg

Michael Quisinsky

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Staubli, Thomas / Schroer, Silvia (Hg.): *Menschenbilder der Bibel*. Patmos Verlag, Ostfildern 2014. (689) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8436-0444-4.

Das Thema „Menschenbilder der Bibel“ ist einer der ertragreichsten Themenbereiche biblischer Theologie in den letzten zwei Jahrzehnten. Parallel zu den neuen Ansätzen in der Sozial- und Kulturanthropologie entstanden auch im Bereich der Bibelwissenschaft zahlreiche Studien zu unterschiedlichen Aspekten biblischer Menschenbilder.

Silvia Schroer und Thomas Staubli, zwei auf dem Gebiet der biblischen Anthropologie exzellent ausgewiesene Wissenschaftler, legen mit ihrem Buch „Menschenbilder der Bibel“ eine umfangreiche und umfassende Publikation vor.

Sie knüpfen darin methodisch an ihr seit 1998 in fünf Auflagen erschienenen Buch „Körpersymbolik der Bibel“ an und beziehen neben der exegetischen Fachdiskussion Forschungsergebnisse aus dem Bereich der Sozial- und Kulturanthropologie, der Paläoanthropologie, der Orientalistik, Linguistik, historischen Psychologie und vor allem auch der Ikonografie mit ein.

Die Konzeption des Buches und das den Ausführungen zugrundeliegende Konzept von Menschenbilder werden in der Einleitung (11–37) vorgestellt. Schroer und Staubli gehen von der alten Erkenntnis von Hans Walter Wolff aus, dass es in der Bibel weder einheitliche Menschenbilder, noch eine klare Entwicklungslinie biblischer Vorstellungen vom Menschen gibt. Eine Beschreibung der Menschenbilder kann deshalb auch kein klar strukturiertes biblisches Menschenbild entwerfen, vielmehr muss sie die unterschiedlichen Aspekte und Facetten der Menschenbilder aufzeigen. Die Verfasser

bleiben in ihrer Darstellung deshalb nahe an den überlieferten Zeugnissen und zeigen die vielfältigen Aspekte biblischer Menschenbilder auf. Damit nähern sie sich den konstellativen antiken Konzeptionen des Menschen an, und zugleich können sie damit aber auch den regionalen und epochalen Unterschieden der Menschenbilder besser gerecht werden (14).

Neben den zeitlichen und räumlichen Unterschieden, die für die biblischen Menschenbilder prägend sind, verweisen die Autoren auch darauf, dass die biblischen Texte immer schon eine gedeutete Wirklichkeit widerspiegeln. Sie sind „Teil eines von Menschen gesponnenen Bedeutungsgewebes, das wir Kultur nennen.“ (14) Berücksichtigt werden muss zudem auch, dass die biblischen Texte keine zufällig überlieferten Texte, sondern das sorgfältig tradierte Erbe zweier Weltreligionen sind, die immer wieder die Frage stellten, was Menschsein für jeden und jede Einzelne bedeutet. (15) Damit wird deutlich, dass historische und theologische Deutung ineinanderfließen.

Die Einleitung führt nicht nur in den vorliegenden Band ein, die Verfasser gehen darin auch kurz auf Herausforderungen ein, die sich für jede Darstellung biblischer Menschenbilder stellen (22–29). Kurz und prägnant werden dabei die wichtigsten Problemfelder benannt und skizziert. Der erste Bereich weist auf die zeitliche und kulturelle Distanz unserer heutigen Welt, die aus einer griechisch-abendländischen Tradition geprägt ist, und der biblischen Welt mit ihrer altorientalisch-israelitischen Denkweise hin. Diese Unterschiede haben gravierende Auswirkungen auf die Vorstellung vom Menschen. So beispielsweise die unterschiedlichen Vorstellungen von Körper und Leibhaftigkeit. Die theologischen Herausforderungen einer biblischen Anthropologie verorten die Verfasser zunächst im Verhältnis zu klassischen theologischen Anthropologien, die häufig wichtige Aspekte der Menschenbilder, wie z. B. Leiblichkeit, die Geschlechterfrage oder die Frage der Menschenrechte, immer noch vernachlässigen. Weitere Herausforderungen stellen sich insbesondere aufgrund der raschen Entwicklung der Menschheit sowohl im Bereich der Ökologie als auch der Globalisierung.

Den Abschluss der Einleitung bildet eine kurze, übersichtliche Darstellung der Entwicklung der Menschen in der Levante. (29–34)

Der Hauptteil des Buches bietet in 90 Abschnitte gegliedert einen reichhaltigen Einblick

in biblische Menschenbilder. Darin werden ganz unterschiedliche Aktivitäten, Phänomene und Aspekte des Menschseins beleuchtet. Es ist die Rede „von Liebe und Hass“ – „von der Schönheit“ – „vom Riechen und Schmecken“ – „vom Dichten und Schreiben“ – „von Bau- und Kunstwerken“ – „vom Reisen und Handeln“ – „von Staunen und Neugier“ – „von der Hinfälligkeit“ – usw., die alle dazu einladen, die biblischen Menschenbilder neu zu entdecken. Für das Gesamtbild der biblischen Menschenbilder erwächst aus dieser Anordnung eine facettenreiche Darstellung.

Trotz der Fülle des dargebotenen Materials erlaubt diese Darstellung den Lesern mit der Lektüre bei einem frei wählbaren Thema zu beginnen. Die über Querverweise untereinander vernetzten Texte leiten die interessierten Leser jeweils zu angrenzenden und korrespondierenden Themenfeldern weiter.

Die Vielfalt der Themenbereiche ermöglicht eine inhaltliche Konzentration in der Darstellung des jeweiligen Themas, deren verschiedener Aspekte in den biblischen Schriften sowie Hinweise auf die kulturelle Einbettung. Besonders bemerkenswert ist das reiche ikonografische Material aus Israel und den umliegenden Kulturen, das die einzelnen Themen der biblischen Texte in weitere Vorstellungskontext stellt und diese beleuchtet.

Der Stil der Darstellung ist präzise und informativ, wissenschaftlich auf dem neuesten Stand und versteht es, komplexe Sachverhalte allgemeinverständlich zu erklären, ohne sich in Details und Fachdiskussionen zu verlieren.

Das Buch wendet sich an alle, die sich für biblische Anthropologie interessieren. Ob als umfassendes Nachschlagewerk oder als Ausgangspunkt für eigene, weiterführende Untersuchungen bietet das Buch sowohl für interessierte Bibelleser, Studierende aber auch Fachwissenschaftler innovative und reichhaltige Einblicke in die vielfältigen Aspekte biblischer Menschenbilder.

LinZ

Susanne Gillmayr-Bucher

BIOGRAFIE

◆ Herbstrith, Waltraud (Hg.): Edith Stein – Aus der Tiefe leben. Ein Textbrevier (topos taschenbücher 583). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 22013. (207) Pb. Euro

9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0583-7.

Was bleibt von einem bedeutenden Menschen der Geschichte in Erinnerung? Sind es reine historische Fakten oder kann man auch Jahrzehnte nach dem Tod eine Person noch zum Leben erwecken? Diese Frage stellt sich bei der Lektüre des Buches von Waltraud Herbstrith. Die Karmeliterin, Germanistin und Neuphilologin aus dem Edith-Stein-Karmel in Tübingen lässt mir ihrer Publikation Edith Stein wieder zum Leben erwachen und macht sie für den Leser greifbar. Denn hier dominieren nicht historische Fakten, sondern das Buch lässt die Gedanken dieser Schwester und Philosophin selbst zu Wort kommen. Damit entsteht in der Lektüre des Buches eine Eigendynamik, welche uns das Leben dieser Frau konkret in den Blick kommen lässt. Das Ziel, das sich die Herausgeberin selbst gesetzt hat, ist, „den christlichen Lesern bewußt zu machen, daß Edith Steins Lebenszeugnis und ihre Botschaft vom Leben aus der Tiefe konkret verpflichtet, und der breiten Öffentlichkeit eine Leitfigur vorzustellen, die viele Entwicklungen unserer Zeit vorausgeahnt, vorformuliert und vorgelebt hat.“ (40) Und diesen Spagat, so meine ich, hat sie in dieser Publikation wunderbar geschafft.

Nach einer kurzen, vor allem aber gut lesbaren und verständlichen Einleitung über die wichtigsten Daten aus dem Leben Edith Steins, lässt sie die Person selber zu Wort kommen. Dabei verwendet sie Textstellen aus Philosophischen Werken genauso wie persönliche Briefe an Familie, Freunde und Personen des öffentlichen Lebens.

Der erste Teil *Zeugnis des Lebens* gibt Einblick in den Lebenslauf von Stein. Eine Auswahl an Eigendarstellungen lässt damit das Umfeld, den Werdegang, ihre persönlichen Kämpfe und Sorgen, aber auch ihre Freuden Realität werden. Damit tritt ein Bild dieser Frau vor Augen, das von ihrer jüdischen Kindheit bis hin zum Eintritt in den Orden und schließlich ins KZ und zum Tod führt.

Im zweiten Teil kommt *Die Botschaft vom Leben aus der Tiefe* in den Vordergrund. Anhand ihrer philosophischen Ausführungen und theologischen Überlegungen lässt sie uns teilhaben an ihren Gedankengängen zu den verschiedensten Vorgängen in der Welt. Die Palette reicht von den Überlegungen zu *Endliches und ewiges Sein* bis hin zu konkreten Forderungen

gen an Kirche und Politik mit Schriften wie *Die Frau*, in denen die spätere Karmelitin durchaus auch Zweifel am bisherigen Frauenbild der katholischen Kirche übte.

Eingeleitet werden die einzelnen Kapitel stets durch Kommentare zu Edith Stein von WegbegleiterInnen und KennerInnen. Damit eröffnet sich gleich zu Beginn eine Perspektive, durch die man von außen herkommend in das innerste Wesen dieser Frau vordringen kann.

Der Titel der Publikation ist Programm. Denn *Brevier* bedeutet einerseits eine Zusammenstellung von kurzen Stellen aus dem Werk einer Person oder einen Leitfaden. Es kann aber auch in der katholischen Tradition die Bedeutung eines Gebetbuches haben. Beides ist hier möglich. So beinhaltet dieses Buch einen Auszug aus den wichtigsten Lebenswerken von Edith Stein und ihren philosophischen, theologischen und politischen Gedanken. Aber es regt in den einzelnen Teilen v.a. auch zum persönlichen Nachdenken über Gott und die Welt an und kann somit gut zu einem Impuls für das persönliche Gebet werden. Diese Doppeldeutigkeit nimmt auch im Aufbau konkrete Formen an. Man kann das Buch von vorne bis hinten durchlesen, oder, man kann sich einzelne Stellen herausgreifen und darüber meditieren.

Edith Stein – wie sie uns hier vorgestellt wird – kann ein Vorbild sein, wie wir mit einem Leben aus der Tiefe die Welt erkennen, erforschen und weiterentwickeln können, auch über scheinbar unüberwindbare Grenzen hinweg. Das Buch zeigt auf, wie sie selber dies in ihrem Leben umzusetzen versucht hat.

Kremsmünster

Fabian Drack OSB

ETHIK

♦ 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.

Beim vorliegenden Buch von Anna-Maria Marx handelt es sich um ihre Diplomarbeit bzw. Masterthesis, die 2013 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt angenommen wurde. Die Verleihung des Förderpreises

der Fakultät im Rahmen des Albertus Magnus Festes am 15. November 2013 bescheinigt, dass es sich hierbei um eine „herausragende studentische Abschlussarbeit“ handelt. Dieser Sachverhalt in Kombination mit dem schlichten, aber aussagekräftigen Titel weckt das Interesse einer jeden in der Krankenhausseelsorge tätigen Person, insbesondere jener, die mit transplantierten Patienten und ihren Angehörigen zu tun haben.

Erschienen ist diese wissenschaftliche Arbeit als Band 47 in der Reihe Erfurter Theologische Schriften (Echter). Mit 213 Gramm im Taschenbuchformat und 106 Seiten kommt dieses Buch kompakter daher, als es die Wichtigkeit eines wissenschaftlichen Förderpreises vermuten lassen würde. Die Autorin bedient sich durchwegs einer angenehmen, leicht verständlichen Sprache, durch die auch komplexere medizinische Sachverhalte anschaulich dargestellt werden. Wie in jedem Buch sind auch hier einige Fehler zu entdecken, die von ihrer Struktur jedoch großteils auf ein übereifriges Rechtsschreibprogramm schließen lassen. Ab Seite 37 stimmen die Seitenangaben des Inhaltsverzeichnisses allerdings nicht mehr mit dem Inhalt überein, sondern sind bis zum Buchende um zwei Seiten verschoben, was in der Praxis wahrscheinlich kaum auffällt.

Das übersichtliche *Inhaltsverzeichnis* bietet einen differenzierten und informativen Ausblick auf die vier Kapitel des Buches.

Das am Beginn stehende, kompakte *Abkürzungsverzeichnis* liefert einen guten und vollkommen ausreichenden Überblick über die vor allem mit dem Thema verbundenen medizinischen Abkürzungen.

Das *Literaturverzeichnis* bietet eine sehr hilfreiche Zusammenschau themenrelevanter Publikationen der letzten Jahre. Einschlägige medizinische Veröffentlichungen sind dabei genauso vertreten wie kirchliche Verlautbarungen und theologische sowie psychologische weiterführende Literatur. Der Verweis auf Werke der praktischen Seelsorge regt genauso zu einem weiterführenden Praxisverständnis an wie die Hintergrundinformationen aus den Bereichen der Bio- und Medizinethik. Mit Blick auf eine differenziertere Wissenschaftlichkeit bleibt hier nur der Wunsch nach einer Unterteilung in Primär- und Sekundärliteratur offen.

Die Entscheidung der Autorin, anstatt eines Vorwortes mit einem Gedicht zu beginnen, mag der Erkenntnis Rechnung tragen, dass das

Wesentliche eines seelsorglichen Gespräches nicht eine strukturierte Wissensvermittlung ist. Vielmehr sind die Worte einer seelsorglichen Begleitung zunächst Resonanzräume für Befindlichkeiten und Emotionen.

In ihrer Zielsetzung beschreibt die Autorin sehr klar, dass die detaillierte Beschreibung der medizinischen Praxis und der psychologischen Befunde dazu dienen sollen, die Lebenswirklichkeit des Transplantationspatienten nachzuzeichnen, „um in einem weiteren Schritt auf die persönliche Seelennot der Betroffenen zu schließen.“ (4) Erst auf dieser Folie ist eine tragfähige seelsorgliche Begleitung zu entwerfen, die den ganzen vielschichtigen Prozess mitgeht, „von der Diagnose, über die Entscheidungsfindung bis hin zur Transplantation oder den Sterbeprozess.“ (ebd.)

Sehr sorgfältig und in einer verständlichen Sprache gibt die Autorin im zweiten Kapitel detaillierte und strukturierte Auskunft zur Transplantationsmedizin. Dabei vermittelt sie – so knapp wie möglich – so viele Informationen wie nötig. Diese Vermittlung medizinischer, kontextrelevanter Grundinformationen ist eine Herausforderung, der sie sich erfolgreich gestellt hat. Gerade als medizinisch ungeschulter Seelsorger erhält man hier praxisrelevante Hintergrundinformationen.

Das dritte Kapitel ergänzt diese rein somatische Perspektive durch die Erkenntnisse aus der Transplantationspsychologie. Angelehnt an die Gesundheitsdefinition der WHO geht es um eine Gesundheitspsychologie, die zur Krankheitsbewältigung das Prinzip einer multidimensionalen Lebensqualität einführt, die sich unter sich veränderten Lebensumständen jeweils wieder neu ausbalancieren muss. Hierbei werden die verschiedenen Phasen, die ein Transplantationspatient durchlebt, unter psychologischen Aspekten beleuchtet. Das Prozessgeschehen einer Transplantation wird genauso beschrieben wie z. B. die psychische Belastung, welche die Einverleibung eines fremden Organes eines verstorbenen Menschen hervorruft.

Während am Rand dieser Ausführungen immer wieder einmal auf seelsorgliche Implikationen hingewiesen wird, behandelt das vierte und letzte Kapitel die explizite seelsorgliche Begleitung von Transplantationspatienten und ihren Angehörigen. Nach einer grundsätzlichen Verortung von Seelsorge als ein fürsorgliches Begleiten zur Wiederermächtigung, er-

scheint die Krankenseelsorge gerade dort als partnerschaftliches Gegenüber, wo die Grenzen des Lebens berührt werden. So verdichten sich Orte der Seelsorge besonders dort, wo es um Sterben, Tod und Abschied geht. Aber auch der Identitätsverlust durch die veränderte Leiblichkeit ist ein Thema, wo Spiritualität und Seelsorge gefragt sind, wie auch bei persönlich empfundener Schuld.

Kurze Exkurse über die Position der katholischen Kirche zur Organtransplantation bzw. über die seelsorgliche Begleitung Angehöriger sowie ein expliziter Verweis auf das Sakrament der Krankensalbung runden das Buch für praxisorientierte Leser ab.

Anna-Maria Marx stellt mit ihrer Arbeit ein Buch zur Verfügung, dass in überaus informativer Weise eine kompakte Hilfe für die praktische Seelsorge ist. Entlang der medizinischen Daten skizziert sie einen psychologischen Befund, der in seiner Vielschichtigkeit hilfreiche Handlungsimpulse für eine seelsorgliche Begleitung generiert. Gerade (aber nicht nur) für Seelsorger, die Transplantationspatienten begleiten, ist dieses Buch eine wertvolle Unterstützung, um die eigene Arbeit zu reflektieren, gerade auch, um systembedingte Schwankungen im persönlichen Krankheitsprozess der Patienten besser deuten und begleiten zu können.

Theologisch interessierte Leser vermisen bei einer wissenschaftlichen Arbeit möglicherweise eine vertiefende theologische Auseinandersetzung mit Fragen, die in dieser Arbeit durchaus aufgeworfen werden, so z. B. eine christlich anthropologische Auseinandersetzung mit dem Begriff eigener leiblicher Identität vor dem Hintergrund sich verändernder Körperlichkeit. Oder was sagt uns eine Theologie der Gnade und des Verdankt-Seins über das Geschehen von Organspende und Organannahme?

Möglicherweise überrascht Anna-Maria Marx die Leserschaft diesbezüglich noch mit einer Dissertation, die ich meinen Kollegen in der Seelsorge dann genauso warm ans Herz lege, wie schon das vorliegende Buch.

Schließlich lohnt es sich für den Leser, das Gedicht von Bertold Bittger nach der Lektüre des Buches noch einmal zu lesen. Es ist der Vermittlungsarbeit der Autorin zuzuschreiben, dass man diesen Text nun mit ganz anderen inneren Augen liest als zu Beginn!

Salzburg

Detlef Schwarz

Liturgie



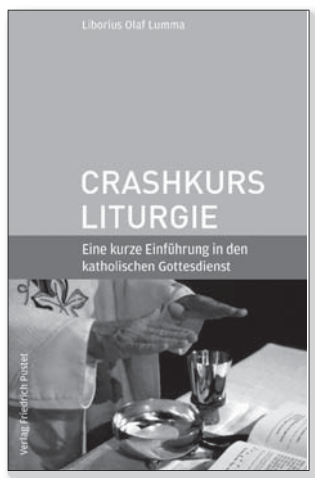
LIBORIUS OLAF LUMMA

Feiern im Rhythmus des Jahres

Eine kurze Einführung in christliche Zeitrechnung und Feste

Liborius Olaf Lumma widmet sich den Festen im Jahreskreis, zeigt die verschiedenen christlichen Kalendersysteme und gleicht sie mit dem jüdischen und islamischen Kalender ab. Der Band beinhaltet auch einen Überblick zur Festkultur in anderen christlichen Kirchen – fundiert und leicht lesbar.

248 S., kart., ISBN 978-3-7917-2771-4
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50 / auch als eBook



184 S., kart., ISBN 978-3-7917-2252-8
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50



152 S., kart., ISBN 978-3-7917-2396-9
€ (D) 14,95 / € (A) 15,40

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

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.

Wie bei anderer Gelegenheit erwähnt, ist es sinnvoll, Festschriften eine thematische Begrenzung zu geben, damit sie nicht mehr die früher bekannten „Massengräber“ werden, in denen man nichts sucht, aber alles findet; wenn aber der Kreis der Beitragenden in seinen Schwerpunkten zu heterogen ist, um selbst im langen 19. Jh., das bekanntlich von zwei gravierenden Zäsuren, der frz. Revolution und dem I. Weltkrieg, begrenzt wird, unterzukommen, bleiben zeitliche „Ausreißer“ nicht aus, wie die Herausgeber „eingestehen“, die darüber hinaus aber keinen Nachteil mit sich bringen. In einem ersten Beitrag zeichnet die Mitherausgeberin in gebotener Kürze, aber sehr eindrücklich den unorthodoxen Lebensweg des Jubilars nach, der am 15. Sept. 2014 sein 80. Lebensjahr vollenden konnte, und dessen Hauptwerk mit seinem Namen untrennbar verbunden ist: *Modernismus-Weiß*. Die meisten der folgenden Beiträge befassen sich dann in der Tat mit Themen, die den breit gestreuten Interessen des Jubilars Tribut zollen: Christoph Weber geht der Frage nach, ob Alfons von Liguori den Probabilismus überwunden habe (21–56), Karl Hausberger versucht eine Antwort auf Hofbauers Frage nach Sailers Kirchenverständnis (57–73), Martin Leitgöb schildert das Missionswirken der Redemptoristen am Fallbeispiel Böhmen (75–90), Alkuin Volker Schachenmayr stellt eine klerikale Zeitschrift im Umfeld des Wiener Priesterseminars (*Die Correspondenz der Associatio perseverantiae sacerdotalis*, 1880–1970) als „ungeheim wertvolle Quelle mit Aussagen zur priesterlichen Lebenskultur und Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte“ und ebenso wertvollen Fundus an in den Nachrufen enthaltenen Personalien (93) vor (91–116), Andreas Holzem stellt den Ultramontanismus als Sozialidee am Beispiel der Württembergischen „Stiftung Liebenau“ dar (117–157), Peter Neuner bringt uns John Henry Newman als Vorbild auch heutigen Glaubens näher (159–181), Albert Raffelt nimmt zur „französischen Pascal-Renaissance“ im 19. Jahrhundert im Blick auf Maurice Blondel“ Stellung (183–210), Hermann-Josef Reudenbach wirft ein „Streiflicht auf Alfred v. Reumont (1808–1887) und seine Geschichtsschreibung“ (211–245), Hermann H. Schwedt beleuchtet die erste Phase des Indexverfahrens zur „Kirchengeschichte“ des F.X. Kraus (247–298), Claus Arnold befasst sich anhand des Buches „La Guerre Allemande et le Catholicisme“ mit der kath.-theol. Kriegsarbeit zu Beginn des I. Weltkriegs und den Nachwirkungen der Modernismuskrise (299–311), Hubert Wolf bietet in seinem hier abgedruckten Vortrag aus dem Jahr 2012 einen Vorgeschmack auf sein inzwischen zum Bestseller avanciertes Buch über die Nonnen von Sant’Ambrogio (313–327), Klaus Unterburger geht der kirchlichen Interessenlage Roms gegenüber Hitlers Deutschland nach (329–348). Der letzte Beitrag, der des Mitherausgebers Dominik Burkard, sprengt nicht nur am stärksten den Zeitrahmen, sondern ist durch die Beigabe einer 60-seitigen Briefedition der mit Abstand umfangreichste: *Der andere Katholizismus. Kommentare zum kirchlichen Zeitgeschehen der 1950er- und 1960er-Jahre im Briefwechsel zwischen Hans Barion und Karl August Fink* (349–449).

Da auch der Rezensent seine eigenen Schwerpunkte hat, begnügt er sich mit wenigen Anmerkungen. Der erste Weltkrieg ist eines jener Beispiele dafür, dass die Zugehörigkeit zu bestimmten Ethnien stärker trennt als der gemeinsame Glaube eint; ungeachtet der Tatsache, dass sich auf beiden Seiten Staaten als Verbündete zusammenfanden, deren jeweilige Bevölkerung unterschiedlichen Konfessionen oder gar Religionen angehörte, erhoben frz. Katholiken, angeführt von Teilen des Episkopats, gegen dt. Katholiken den Vorwurf des Verrats an ihrem Glauben, indem sie sich den Zielen eines protestantischen Staates unterwarfen, und der in einem mittelalterlichen „Argument“ gipfelte, wider Frankreich, der treuesten Tochter Roms, zu streiten, heiße, wider Gott zu streiten. Die versuchte Etikettierung als „Religionskrieg“ (vgl. dazu auch meinen Beitrag: *Der Erste Weltkrieg – ein Religionskrieg?*, in: *Korrespondenzblatt der Freunde und Förderer an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn*, Studienjahr 2013/14, 28–45) sollte nicht nur von den wahren Motiven und Zielen ablenken, sondern insbesondere die sog. Neutralen für Frankreich, für seine gerechte Sache zu gewinnen suchen – und die Gegenseite stand in dem Versuch,

dasselbe für sich zu erreichen, kaum zurück. Arnold stellt in seinem Beitrag das frz. Buch als Ausgangspunkt einer wenig geistvollen, hier neben dem Waffengang ausbrechenden literarischen Fehde vor, die er aber nur bis zur dt. Hauptantwort darstellt – Georg Pfeilschifter (Hg.), *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches „La Guerre ...“*, Freiburg 1915 – und daraus die Beiträge von Joseph Sauer und Michael v. Faulhaber näher vorstellt: Sauer als Typus des an sich „international offene[n] ‚Modernist‘“, der zeitbedingt „stark nationalisiert war“ (300), Faulhabers Beitrag, weil er sich u. a. explizit mit dem frz. Vorwurf des Modernismus als dt. „Erfindung“ auseinandersetzt. Insgesamt stellt der Modernismus oder seine Nachwirkung in dieser Auseinandersetzung doch eher ein Randthema dar. – Der zuletzt genannte Briefwechsel zwischen Barion (1899–1973) und Fink (1904–1983), die sich 1929 erstmals in Rom begegnen, deren Beziehung sich in der gemeinsamen Braunsberger Zeit festigt und bis zum Tod des älteren mehr oder weniger intensiv gepflegt wird und deren einzige Gemeinsamkeit ihr Außenseiterdasein zu sein scheint, dokumentiert weniger wissenschaftliche Auseinandersetzungen an Sachthemen als dass er Einblick gewährt in Sichtweisen, wenn auch mehr in Form von Streiflichtern, zweier Vertreter des „anderen“ Katholizismus, der weder dem Mainstream noch einem der bekannten Lager zuordenbar ist, sich vielmehr durch seine Nichtzuweisbarkeit „definiert“ (sie selber sahen sich „abseits der ‚Masse‘, und doch in der ‚Mitte von Kirche und Tradition‘“ stehend: 383). Dabei zeigt sich insbesondere Barion – trotz der zahlreichen Publikationen über ihn in den letzten beiden Jahrzehnten – von einer weniger bekannten Seite, wenn sich der Kanonist, von dem ungleich mehr Briefe dieser Korrespondenz erhalten sind, als ausgesprochene Spottdrossel entpuppt, vor dessen Sarkasmus nichts und niemand sicher sein kann (ist das Ausfluss einer „ausgeprägten Charaktereigenschaft“ oder einer „erworbenen Verbitterung“?). Davon zeugt auch der umfangreiche Anmerkungsapparat über Involvierte und Betroffene. Ein Verdienst des Editors ist es, zahlreiche kryptische Benennungen in Barions Anspielungen gedeutet zu haben („Herr Stücklein“ wäre demzufolge in Richard Stücklen aufzulösen gewesen: 395 Anm. 160). Nebenbei erfährt man, wie ein Privatgelehrter, der weder von Haus aus begütert war noch von Gönnern

gestützt wurde, seine Existenz zu sichern sucht (jedenfalls bis zur Klärung seines Status 1961). Zumindest überzogen ist die Formulierung des Autors, wenn er (359 Anm. 32) den Grund dafür, dass Jedin Barion in seinen Erinnerungen überhaupt nicht erwähnt, darin sieht, dass Jedin ab 1949 zur Bonner Fakultät gehörte, „die Barion bei dessen Kampf um seine Professur in den Rücken fiel“. Hier sei zum einen erwähnt, dass sich die Beziehung zwischen Fink und Jedin auch erst später, zu Zeiten Jedins zweitem Aufenthalt ab 1933, zur Freundschaft entwickelte (auf dem Foto 354 von Mitgliedern des Priesterkollegiums am Campo Santo 1929 stehen Barion, der nur zwischen 1928 und 1930 und nur sporadisch in Rom weilte, und Fink nebeneinander, während Jedin m.E. gar nicht auf dem Foto ist), entscheidender andererseits ist, dass die Bonner Fakultät von Anfang an (schon vor 1949) erklärte gegnerische Partei beim Versuch Barions war, nach dem Ende des III. Reiches auf seinen Lehrstuhl zurückzukehren, sie ihm somit nicht in den Rücken fallen konnte. Hierher gehört auch eine Bemerkung Finks im Brief v. 22.12.1958 an Barion, deren Bezüglichkeit (mir) teils unklar bleibt, und die zugehörige Anm. des Editors (409 f. mit Anm. 254). Barion hatte zuvor von „fakultativen [fakultären?] Simpeln“ (408) gesprochen, die dem Kölner Erzbischof gewisse Dinge hintertrügen, und Fink meinte, dabei müsse man „nicht gleich an Gift-Schäfer denken“. Gemeint war damit Karl Theodor Schäfer (1900–1974), der im Nov. 1933 als Mitglied der Regensburger Phil.-Theol. Hochschule das „Bekenntnis“ der dt. Professoren zu A. Hitler unterschrieben hatte, auf dessen „ungute Rolle“ im Entnazifizierungsverfahren Barions Fink anspiele. Zwar kannte Fink ebenso wie Barion Schäfer aus gemeinsamer Braunsberger Zeit, doch über die Rolle Schäfers, der auch erst 1946 an die Bonner Fakultät kam, im Entnazifizierungsverfahren kann er allenfalls durch Barion unterrichtet sein; allerdings hat sich Schäfer als Dekan der Fakultät (1948/49) nur an die mehrheitliche Vorgabe der Fakultät gehalten und diese vertreten, anders als Barion im III. Reich, was ihn ja das Vertrauen der Fakultät kostete. [Wohl nach späterer Tilgung einer Anm. wurden nicht alle Querverweise korrigiert, so dass sehr viele knapp daneben liegen. Für Kehr (Anm. 46) hätte sich der Geburtsort Waltershausen leicht finden lassen. Ist 366 f. nicht eher launige, statt „launische“ Weise der Kommentierung gemeint? Neben etlichen

Tippfehlern (?) findet sich auch ein „schöner Fauxpas“: so erlebt Klausener seine „Inkarnation“ in den Paderborner Diözesanklerus (372 f. Anm. 85).]

Ein Verzeichnis der Schriften von Otto Weiß (450–470) und kurze Hinweise auf Autoren und Herausgeber (471) beschließen den Band. Ein buntes Kaleidoskop an Mosaiksteinchen einer in vielerlei Hinsicht ereignisreichen Epoche, eines hier besonders langen 19. Jh.

Bonn

Norbert M. Borengässer

LITERATUR

♦ Schlink, Edmund: Die Vision des Papstes. Erzählung. Mit Geleitworten von Karl Kardinal Lehmann und Bischof Klaus Engelhardt (topos premium 5). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (173) Klappbrosch. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 19,90. ISBN 978-3-8367-0005-4.

Im Nachwort erklärt der Verfasser: „Die Erzählung handelt weder von einem Papst der Vergangenheit noch von dem gegenwärtigen Papst. Trotzdem beansprucht sie, eine wahre Geschichte zu sein. Aber ihre Wahrheit ist keine historische Wahrheit, sondern die Wahrheit einer Idee, die in die Geschichte hineinwirkt und nach geschichtlicher Verwirklichung drängt.“ (159) Der evangelische Theologe Edmund Schlink (1903–84) war Professor für Systematische Theologie in Heidelberg und nahm für die reformierte Kirche als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Die in 18 Kapiteln präsentierte Vision ist, aus ökumenischer Perspektive betrachtet, beeindruckend. Der Verfasser scheut sich nicht, im Sinne einer göttlich inspirierten Idee auf die alte Tradition übernatürlicher Visionen zurückzugreifen, die einem neu gewählten Papst zuteilwerden. Diese Visionen stärken in ihm die Überzeugung, dass der Zustand der konfessionell getrennten Christenheit ganz und gar nicht dem Willen Christi entspricht. Den Kardinälen gegenüber äußert der Papst: „Wahrscheinlich haben wir eine zu enge Vorstellung von der Kircheneinheit und eine zu zentralistische von ihrer Leitung.“ (61) In den Details der Erzählung erweist sich der Verfasser als intimer Kenner der kurialen Szene. Die heimlich vorgenommene Fälschung der Ökumene-Enzyklika des Papstes der Erzählung hat ihren historischen Anhaltspunkt in der Fäls-

chung der Eröffnungsrede von Papst Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil in den „Acta Apostolicae Sedis“. In der Erzählung geht es um „die Schuld der katholischen Kirche, über das Wirken Christi in den anderen Kirchen und über die notwendige Korrektur des zentralistischen und uniformistischen Einheitsverständnisses“ (97). Auch die Pilgerreise des Papstes nach Jerusalem hat ihr historisches Vorbild in der sensationellen Reise von Papst Paul VI. im Januar 1964. Der kuriale Widerstand gegen seine ökumenischen Initiativen bringt den Papst der Erzählung zu der Äußerung: „Es gibt Situationen, in denen die wahre Ordnung nur in der Durchbrechung der bestehenden Ordnung anerkannt wird.“ (130) Tatsächlich hat sich mit dem Pontifikat von Papst Franziskus vieles verändert. Schier Udenkbares ist in den Bereich des Denkbaren gerückt. Der Verfasser hat das nicht mehr erlebt. Doch seine Vision scheint zu wirken. Mit viel Optimismus und großer Empathie gegenüber der real existierenden römisch-katholischen Kirche wird die Kraft einer alle trennenden Unterschiede überwindenden Vision beschrieben, die kontrafaktische Kraft besitzt und dazu anregt, sich konkrete Gedanken in ökumenischer Absicht zu machen. Denn in der Tat käme ein resignatives Sich-abfinden mit der gegenwärtigen desolaten Situation der Christenheit einem Verrat an der Intention ihres Stifters gleich.

Linz

Hanjo Sauer

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ Deeg, Alexander / Garhammer, Erich / Kranemann, Benedikt / Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 1). Neukirchener Theologie Verlag, Neukirchen-Vluyn 2014. (141) Pb. Euro 24,99 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-7887-2773-4.

Die Publikation bietet sehr viel mehr, als es der Titel vermuten lässt. Es geht nicht nur, wie die Herausgeber einleitend formulieren, um Gottesdiensttheorie im evangelischen und katholischen Kontext. Die Autoren wagen in ihren Beiträgen, vor allem aber mit der Publikation insgesamt einen Entwurf ökumenischer Liturgiewissenschaft und damit ökumenischer

Theologie, der in dieser Konsequenz vergleichbare Initiativen sucht. Was für die Experten beider Konfessionen bereits ein ungeheurer Fortschritt ist, relativiert sich angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen und Herausforderungen. Die Publikation stellt sich bewusst in einen offenen Raum, der die deutliche Ahnung einer Post- bzw. Transkonfessionalität atmet, und versucht, die Perspektive der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ konsequent weiterzudenken: „Es geht um das radikale Fragen der Menschen von heute und ihre Ausdrucksformen, ihr Empfinden, nicht um eine reformierte Liturgie mit selbstreferentieller Gültigkeit.“ (71)

Die zentrale Frage, um welche die Publikation wie das gesamte Themenfeld kreist, wird von Erich Garhammer mit den Worten von Romano Guardini gestellt: „Ist vielleicht der liturgische Akt und mit ihm überhaupt das, was ‚Liturgie‘ heißt, so sehr historisch eingebunden – antik, oder mittelalterlich, oder barock –, daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?“ (Romano Guardini, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung*, in: LJ 14 [1964], 101–106, hier 106) (70)

Das ist die ökumenische (An-)Frage, die hinter den Auseinandersetzungen zum Gottesdienst von Predigt, zur Verhältnisbestimmung von Ritus und Rede und den Möglichkeiten einer ökumenischen Liturgiewissenschaft liegt. Es ist das ernsthafte Ringen in den einzelnen Beiträgen zu spüren, die konfessionelle Tradition zu würdigen, theologisch von den Entwicklungen der jeweils anderen Konfession zu profitieren und vorsichtig Herausforderungen transkonfessionell zu denken. Die Publikation zeigt keinen einlinigen Weg auf, sondern konfrontiert sich mit Entgrenzung und Entsicherung der je eigenen Tradition, konfrontiert die Liturgiewissenschaften mit der Radikalität Gottes. „Martin Nicols Plädoyer lautet: es noch einmal mit dem evangelischen Gottesdienst der Tradition zu versuchen. Dabei geht es [...] darum,

„ob wir Evangelischen überhaupt Liturgie wollen, nämlich Liturgie als die eigentümliche Weise, sich im Geheimnis Gottes zu bewegen. [...] Ohne intensive theologische Arbeit wird sich eine Therapie schwerlich finden lassen.“ (90)

Alexander Deeg hält dann in seinem Beitrag auch die Frage für angemessen, „wie sich *theologische Reflexion* und *liturgische Feier* zueinander verhalten.“ (103) „Christus als das *fundierende* Geschehen macht jeden kirchlichen Fundamentalismus absurd, der als Gegenbewegung zu modernen Erfahrungen von Pluralisierung und Individualisierung die unverbrüchliche Gültigkeit einer bestimmten Lehrgestalt (in Dogma und Ethik) setzt. Das Fundament ist ein fundierendes Geschehen, das sich ereignet und entzieht, das erwartet und erhofft, aber niemals gemacht werden kann. [...] Gleichzeitig erfährt das Geschehen des Gottesdienstes so eine inhaltlich bestimmte Mitte, die sich jeder inhaltlichen Fixierung entzieht und sich als existentielles Geschehen des heilsamen Handelns Gottes erweist.“ (108)

Aus dieser Fundamentaltheologie sieht Deeg eine Fundamentalliturgik erwachsen. „Christus‘ ist nicht ein Denksystem, das zu haben und zu beherrschen wäre, nicht ein Schatz, den die Kirche verwaltet und austellt, sondern ist und bleibt ein Geschehen, das sich im Kontext der Gemeinde *pro me* ereignet. Damit bedeutet Fundamentalliturgik gerade nicht die Bestätigung des *status quo*, auch nicht die Konservierung einer bestimmten Feiergestalt, sondern das Eintauchen in ein unabschließbares Wechselspiel von gefeiertem Gottesdienst und reflektiertem Gottesdienst.“ (108)

Mit dem Schlusssatz seines Beitrags fasst Deeg dieses Wechselspiel von Wort und Kult und damit das Wechselspiel der Publikation an deren Ende „im Blick auf das dialektische Miteinander des unterschiedlichen Gestaltwerdens der Bibel in der Liturgie“ (137 f.) zusammen und formuliert damit den Ausblick auf die weiteren Themen und Debatten der angekündigten Folgebände. Man darf gespannt sein auf Theologie im Eintauchen in das Geheimnis Gott: „Im Wort-Kult des Gottesdienstes aber erweist sich die Bibel immer wieder als beides zugleich: als verstehbarer, befragbarer Text und als Gegenüber, in dem Gottes Heiligkeit ‚begehrbar‘ wird und faszinierend wie befremdlich entgegenkommt.“ (138)

Erlangen

Birgit Hoyer

♦ 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.

Der Präsident der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg selbst, *Andreas Redtenbacher*, präsentiert im 5. Band der „Protokolle zur Liturgie“ zu Beginn eine schriftliche Fassung seiner Habilitationsvorlesung (vom November 2008, Vallendar). Er thematisiert darin brisante Fragen zum Wesen von Liturgie und erörtert den aus der Pastoralliturgie stammenden Begriff der „Ritendiakonie“ in seiner – von der Liturgiewissenschaft aus betrachteter – Ambivalenz.

Mit dem Titel „Eine gegenseitige Zumutung. Ökumenisch-liturgische Feierformen am Beispiel der Heilig-Rock-Wallfahrt 2012 in Trier“ von *Verena Hammes* wird eine Masterarbeit (2013, Vallendar) veröffentlicht, die dementsprechend viel Umfang einnimmt. Bereits der Titel und die Einleitung weisen auf die scheinbare Unmöglichkeit einer ökumenischen Feier mit Christen der reformatorischen Tradition zur katholischen Jubiläumsfeier einer Reliquie hin. Nach einem ausführlichen Kapitel über die Geschichte von Ökumene und ökumenischen Gottesdiensten zwischen Christen der katholischen und jenen der reformatorischen Tradition und nach Darstellung der Geschichte zur Heilig-Rock-Wallfahrt von Trier, weist die Autorin auf die Heilig-Rock-Wallfahrt 1996 hin, die erstmals ökumenisch gestaltet war. Schließlich widmet sie sich genau der Beschreibung und Erklärung der Heilig-Rock-Wallfahrt 2012, die als Jubiläumswallfahrt (500 Jahre seit ihrer Gründung) dezidiert ökumenisch gefeiert wurde. Dabei nahm unter den ökumenischen Feierformen vor allem die Stundenliturgie, Andachten und Taufgedächtnisgottesdienste (im Anhang des Artikels in Auswahl abgedruckt: 136–155) breiten Raum ein. Der Autorin gelang es mit ihrer Arbeit, anhand dieses Beispiels der Heilig-Rock-Wallfahrt 2012 wesentliche Errungenschaften und Zeugnisse großer Reife in der zeitgenössischen Ökumene hervorzuheben, verschwieg aber auch nicht, dass weiterhin viele ungelöste Fragen im Bereich der Ökumene zu lösen sind.

Der Artikel des Theologen *Thomas Arnold* entstand zwar bloß als Seminararbeit, vermittelt aber in beeindruckend gelungener summa-

rischer Form einen klaren Überblick über das Leben und die liturgiewissenschaftliche Bedeutung von Ildefons Herwegen, dem berühmten Benediktinerabt von Maria Laach und Pionier der Liturgischen Bewegung in Deutschland.

Ein ebenfalls historisch ausgerichteter Beitrag befasst sich mit der Abteilung für Kirchenmusik der Wiener Musikakademie zwischen 1910 und 1938. Der Autor *Rudolf Pacik* wertet die dazu vorhandenen Veröffentlichungen bezüglich jener Jahre aus und kann dabei die Entwicklung einer sehr aktiven kirchenmusikalischen Institution Österreichs darlegen, deren Blühen freilich mit den politischen Ereignissen von 1938 ein jähes Ende fand.

Der Teil der Pastoralliturgie bzw. Liturgischen Pastoral wird eröffnet vom Abdruck des Festvortrags des emer. Weihbischofs *Helmut Krätzl* anlässlich des Todestages von Pius Parsch vor 60 Jahren, aber auch anlässlich 50 Jahre nach der Entstehung von „Sacrosanctum Concilium“ und vor allem anlässlich des 10 Jahre-Bestandsjubiläums der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Neben einem Rückblick hält er fest, dass Liturgieerneuerung noch längst nicht zu Ende ist (S. 236). Er mahnt ein, in einer Zeit der Neuevangelisierung die Eucharistiefeier nicht zu reduzieren und äußert sich kritisch zur Betonung der eucharistischen Anbetung und zur mitunter erlebbaren Sympathie für die „Alte Messe“. Er gratulierte der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft „für ihre so gute, wichtige Arbeit“ und ermunterte sie, das Erbe von Pius Parsch hochzuhalten, in diesem Geist auch wissenschaftlich die weitere Erneuerung der Liturgie zu fördern und fundierte Kritik zu Unzukömmlichkeiten zu äußern.

Georg Sporschill erzählt in seinem abgedruckten Vortrag ergreifend von seinen persönlichen Erfahrungen mit Liturgie unter Obdachlosen und Helfern. Er überrascht geradezu mit seinen Zeugnissen, wie wertvoll Liturgie gerade in diesem Kontext wirken kann.

Franz Karl Schwarzmann geht in seinem Beitrag auf das Feiern von Liturgie mit Behinderten ein. Dabei macht er auf die Würde der Behinderten aufmerksam und vermittelt, wie „eine Feier mit geistig Behinderten zu einem großen Erlebnis für alle Menschen werden kann“ (263). Er gibt Anregungen, wie Liturgie für die Behinderten zu einer existenziellen Gotterfahrung wird.

Die Predigt von *Peter Zitta* zur Messfeier am 2. Juni 2013 in der Pius-Parsch-Kirche St.

Gertrud geht unter dem Titel „Liturgiereform – ein Insiderproblem der Kirche?“ vor allem auf die Evangeliumsstelle Lk 7,1–10 ein. Er spricht das Verhältnis zwischen Liturgie und Leben an und mahnt, ohne auf Details der Liturgiereform einzugehen, zu einer Erneuerung und zu einer Renaissance des Glaubens.

Im Anhang befindet sich die Dankansprache von *Josef Höcht*l anlässlich der Verleihung der Ehrenmitgliedschaft in der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft am 29. Jänner 2013. Er thematisiert dabei zwar nicht liturgische Themen, befasst sich aber mit der gesellschaftspolitischen Bedeutung des Christentums und endet mit einem allgemeinen Aufruf, sich als Christ mit den eigenen Talenten positiv einzubringen.

Auch der 5. Band der „Protokolle zur Liturgie“ umfasst ein buntes Spektrum von Artikeln: Studien über die Liturgische Bewegung, einen umfangreichen Beitrag zu ökumenisch-liturgischen Feierformen, Erzählungen und Anregungen zur Feier von Liturgie mit Randgruppen der Gesellschaft bis zu Stellungnahmen zum aktuellen Liturgie- und Glaubensverständnis.

Lilienfeld

Pius Maurer OCist

PASTORALSOZIOLOGIE

♦ *Blittersdorf, Maria Christine: 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.*

In ihrer Doktorarbeit untersucht Maria Blittersdorf umfangreich und sorgfältig ihr persönliches Interesse am Neuwerden der Kirche in geistlich begleiteten Gruppen. Ihre Erfahrungen als Mentorin, als Bibliodramaleiterin und als Geistliche Begleiterin bilden die Grundlage für ihre These, dass sich in spirituell begleiteten Gruppenprozessen Kirche ereignet und Gotteserfahrung erlebbar ist.

Ausgangspunkt ihres Forschens war die berührende Erfahrung als geistliche Begleiterin von Gruppenprozessen, dass es eine große Sehnsucht nach Heilung und nach spirituellem Erleben unter den Menschen gibt. Die Amtskirche kann diese Sehnsucht immer weniger stillen. Die neue Etappe der Individualisierung entwickelt sich dahingehend, dass es den meisten

Menschen um Formen des Glaubens geht, die keine Zugehörigkeit oder gar Mitgliedschaft einschließen. Dennoch suchen sie nach Gemeinschaft, die eine individuelle spirituelle Erfahrung ermöglicht, die alle Sinne umfasst. Menschen suchen nach Gemeinschaft, in der sie ihrer Berufung nachspüren können und aus dem Glauben heraus Antworten für ihre Lebensfragen gewinnen. Da Ekklesiogenese auf der Berufung des Einzelnen aufbaut, ist zu vermuten, dass Geistliche Begleitung einen wesentlichen Beitrag zur Ekklesiogenese leisten kann, indem sie u. a. aus dem Glauben heraus der Berufung des/der Einzelnen nachspürt. Um dies zu beweisen, entstanden die empirischen Untersuchungen, die diesem Buch ihre Grundlage geben.

Zunächst definiert Blittersdorf gekonnt den Prozess der Geistlichen Begleitung von je einer Person und in der Folge die Kennzeichen der Geistlichen Begleitung von Gruppen (z. B. bei Exerzitien im Alltag, bei mehrtägigen teilweise ignatianisch geprägten Geistlichen Tagen und im Bibliodrama), wobei sie auf Erkenntnisse u. a. von Leonardo Boff, E. H. Erikson, Franz Jalics, Herman Andriessen, Bertram Dickerhof, Klemens Schaupp zurückgreift, um die Gruppendynamik und die Wirkung von Gruppen auf das individuelle und spirituelle Wachstum zu erfassen.

Die Frage nach dem Werden von Kirche in der modernen Gesellschaft fragt danach, wie Menschen sich unter den Bedingungen einer funktional differenzierten Gesellschaft für den Ruf Gottes öffnen, sich zu einer Nachfolge Jesu mit anderen entscheiden, diese auch tatsächlich leben, und wie dadurch Kirche immer wieder neu entsteht. Grundlage für die Ekklesiogenese ist das Bewusstsein, dass die Gründung durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschieht, und dass dieser Geist jedem Charismen zum Aufbau der Gemeinschaft schenkt, so dass die Gemeinschaft einen geschwisterlichen Umgang pflegt. Da die Grundlage der Kirche der Glaube, die Gemeinschaft, die Liebe, das Hören auf das Wort, das Gebet und die Nachfolge Christi gemäß des Hl. Geistes ist, konstituiert sich Kirche in einer geistlich begleiteten Gruppe. Dies bezeugt Blittersdorf durch elf persönliche Gespräche mit Menschen, die an einer geistlich begleiteten Gruppe teilgenommen haben. Die Gespräche werden detailliert wiedergegeben und analysiert. Das Ergebnis der Forschung lässt sich so zusammenfassen: Die persönlichen Gespräche schildern einen Prozess, in dem eine Ge-

meinschaft entsteht und erfahren wird, in welcher die Einzelnen ihren jeweiligen Platz haben und in der sie Gott in ihrer Mitte als anwesend erfahren. Dabei sind der Glaube der Kirche als gemeinsame Basis der Anwesenden ebenso hilfreich wie die Akzeptanz und Wertschätzung der großen Vielfalt an persönlichen Gottesbeziehungen. Der Prozess, in dem sich der Einzelne wie auch die Gemeinschaft entwickeln und gegenseitig fördern, kann als schöpferisch erfahren werden, als Bestärkung im Glauben und als ein (Neu-)Schaffen der Wirklichkeit des Glaubens, also als eine Form der Ekklesiogenese.

Blittersdorf untersucht eingehend förderliche und hinderliche Voraussetzungen für spirituelle Erfahrungen in der Gruppe aufgrund der Aussagen der Personen, mit denen sie Gespräche geführt hat. Des Weiteren benennt sie die Wirkungen von spirituellen Erfahrungen für den/die Einzelne/n und die Erkenntnis, dass der Heilige Geist darin erlebbar wird und erkennt, dass Gruppen Erfahrungsraum der Liebe sind, in dem Gott als anwesend erfahren werden kann.

Der Prozess der wissenschaftlichen Arbeit, der zu diesem Ergebnis führt bzw. die anfängliche These von Maria Blittersdorf bestätigt, findet sich in diesem Buch ausführlich und leicht nachvollziehbar. Das Buch gibt insgesamt einen guten Überblick, was die Qualität der Geistlichen Begleitung ausmacht, was Teilnehmende an Gruppenprozessen an Erwartungen mitbringen, wie Gruppen christlich und geistlich begleitet werden können, so dass es zu spirituellen Erfahrungen und zu einem Wachstums- und Wandlungsprozess kommt. Die Erkenntnisse des Buches sind zukunftsweisend für die pastorale Arbeit, da sie Räume für Gotteserfahrungen beschreiben, in denen der einzelne Mensch seinen persönlichen Glauben zur Sprache bringt, darin die eigene Beziehung zu Gott reflektiert und diese in den Alltag übersetzt. Indem die Kirche (als Organisation) verstärkt unterschiedliche Formen geistlicher Begleitung anbietet (z. B. bei Exerzitien im Alltag), reagiert sie auf das Bedürfnis der Menschen nach seelsorglicher Unterstützung durch interaktive Angebote mit dem Führungsstil des Führens in Beziehung mit dem Geführten. Dadurch wird die Neuschöpfung von Kirche im Hier und Jetzt in Form der Interaktion ermöglicht, die auf spirituellen Erfahrungen und Berufungen der einzelnen Gläubigen aufbaut.

Salzburg

Angelika Gassner

PASTORALTHEOLOGIE

♦ Knobloch, Stefan: *Gottesleere? Wider die Rede vom Verlust des Göttlichen*. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2013. (176) Pb. Euro 16,99 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-7867-2979-2.

„Ich weiß nicht, wer Gott ist. Für mich muss es nicht jemand sein, es kann einfach ... Gut, ich stelle mir nicht eine Person vor. Für mich ist es eher ein Gefühl. Ich kann das nicht formulieren ... Gott ist für ich jemand, der mich begleitet (...). Es ist so etwas wie eine Hülle um mich herum.“ (168)

Der renommierte Pastoraltheologe Stefan Knobloch stimmt in seiner jüngsten Publikation nicht in das übliche kirchliche Lamento ein, diese Aussage einer jungen Frau als Ausdruck der tiefen Gottvergessenheit unserer Tage zu verstehen. Stattdessen verleiht er ihr jene Dignität, die sie aus *theologischen* Gründen verdient. Er betreibt Praktische Theologie im besten Sinn des Wortes.

Der zitierte Ausschnitt ist Teil eines jener 22 Interviews mit Deutschschweizer Jugendlichen zwischen 16 und 24 Jahren, die 2009 von den Journalisten Oliver Demont und Dominik Schenker unter dem Titel „Ansichten vom Göttlichen“ veröffentlicht wurden. Vier dieser Interviews – von jungen Menschen mit abendländisch-christlichem Hintergrund – wählt Knobloch aus und bringt sie in ein Gespräch mit den theologischen Überlegungen des französischen Jesuiten Michel de Certeau. Dieser zeigte anhand seiner kulturanthropologischen und religionshistorischen Erforschung spanischer Mystikerinnen und Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts, dass sich die christliche Religion – Sprache und Lehre, Riten und Organisationsformen – immer im Wechselspiel mit den jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten und Plausibilitäten artikuliert. Dies sei jedoch keine banale Anpassung, sondern liege in der inkarnatorisch-kenotischen Struktur des Christentums selbst begründet. Der christliche Glaube verfügt demnach nicht über einen statisch-metaphysischen Gott, sondern lebt aus dem Glauben an einen unverfügbaren Gott, der sich – gemäß dem Brief an die Philipper – in Christus selbst erniedrigte und somit dieses Eingehen in die Welt zum strukturellen Element des Christentums macht. Daher gehört die Formenvielfalt des Christentums eben-

Neuerscheinungen



MARKUS PATENGE / ROMAN BECK /
MARKUS LUBER (HG.)

Schöpfung bewahren

Theologie und Kirche als Impulsgeber
für eine nachhaltige Entwicklung

Was genau könnte ein christlicher Beitrag
für eine nachhaltige Weltentwicklung und
Transformation unserer Gesellschaft sein?
Besteht ein christlicher Auftrag – eine
„Mission“ – zur aktiven Gestaltung einer
nachhaltigen Entwicklung?

Weltkirche und Mission, Band 7
688 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2776-9
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook



HERMANN STINGLHAMMER (HG.)

Glauben – (wie) geht das?

Die neue Reihe Passauer Forum Theologie
setzt sich zum Ziel, aktuelle theologische
Fragen einem breiten Publikum zugänglich
zu machen.

Der erste Band fragt: Ist Glauben in unserer
durchrationalisierten Welt überhaupt noch
verantwortlich möglich? Mit Beiträgen von
Bischof Stefan Oster, Matthias Heesch,
Gregor Maria Hoff, Armin Kreiner und
Hermann Stinglhammer.

Passauer Forum Theologie, Band 1
128 S., kart., ISBN 978-3-7917-2782-0
€ (D) 14,95 / € (A) 15,40 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

so konstitutiv zu diesem wie sich die äußeren Gestalten des Glaubens immer wieder verflüchtigen. Dementsprechend hält de Certeau wenig vom Begriff der Säkularisierung und spricht stattdessen von „révolutions de croyable“, „transits du croire“, „formalités des pratiques“: Umwälzungen und Übergängen des Glaubens sowie Auflösung dominanter Glaubenspraxis in eine Vielfalt von Praxisformen.

Eben diese Vorgänge erkennt Knobloch in den zitierten Interviews. Das tradierte affirmativ-statisch-metaphysische Gottesbild findet zwar kaum noch Zuspruch, aber Jugendliche haben die Frage nach Gott keinesfalls aufgegeben, sondern suchen nach neuen Ausdrucksformen, die den Kern des christlichen Glaubens keinesfalls verloren haben.

Dieser „Befund“ wird theologisch bestens begründet und dramaturgisch exzellent aufgebaut, Seite für Seite nachvollziehbar erläutert – sodass auch der traditionelle Systematiker, wenn er beim sechsten Kapitel angelangt ist, verstehen kann, worin der theologische Gehalt jener jugendlichen Religiositäten besteht, die in unkonventionellen Sprachformen erscheinen. Dabei gelingt es Knobloch meisterhaft, das Selbstverständnis der Interviewten ans Licht zu bringen, ohne es vorschnell in die klassischen theologischen Kategorien zu pressen.

Zu diesem theologisch-philosophischen Propädeutikum, mit dem der Verfasser neugierig auf die Interviews macht, gehören u. a. die Begründung seiner These mittels des kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses des Zweiten Vatikanums, ein Überblick über Religion in der Postmoderne, eine philosophisch-theologische Erläuterung des Erfahrungsbegriffes, die Erinnerung an die Unverfügbarkeit Gottes sowie an die viel zu oft vergessene Tradition der negativen Theologie. Auch mit dem Phänomen der Gotteskrise setzt sich Knobloch auseinander, die er erfreulicherweise nicht primär den Jugendlichen anlastet, sondern zuerst in Kirche und Theologie selbst sucht. Schließlich wird auch noch die korpuslinguistische Textanalyse, mittels derer die Textzeugnisse für die theologische Reflexion aufbereitet werden, dargestellt – methodisch meisterhaft. So kann dann die Begegnung mit den ausgewählten vier jungen Menschen und deren Sprachzeugnissen mit Respekt und Tiefe erfolgen.

Zu den Schwächen der Publikation gehört neben einigen Redundanzen v. a. das Kapitel

zur Religion in der Postmoderne, das aktuelle religionssoziologische Befunde nur sehr spärlich rezipiert und für meinen Geschmack zu assoziativ und kirchenbezogen argumentiert. Eine Rückfrage könnte man auch bezüglich der untersuchten „Praxisformen“ stellen: Denn diese kommen am Ende nicht wirklich in den Blick. Im Zentrum stehen *Denk*-Formen des Göttlichen. Dies liegt freilich am stark philosophischen Zugang des Autors.

Schließlich: Um die konstitutive Verbundenheit des christlichen Glaubens mit dem Judentum zu unterstreichen, genügt die Formel „jüdisch-christlich“ nicht mehr. Dazu müsste auch die eine oder andere christologische Aussage des Buches reformuliert werden. Die Unverfügbarkeit Gottes ist ebenso genuin jüdisch wie auch, in gewissem Sinn, das Eingehen Gottes in die Strukturen dieser Welt, indem sich Gott mit der Geschichte der Menschheit verbindet. Hier atmet der Text mitunter noch etwas vom „Überbietungsgeist“ des Christentums. Dabei würde gerade eine jüdische Relektüre des Christentums nicht nur die Thesen Knoblochs belegen, sondern wäre ein Weg, den christlichen Glauben gerade den Skeptikerinnen wieder nachvollziehbar zu machen. Aber diese Kritik betrifft als „Ceterum censeo“ die Mehrheit der (Praktische) Theologien.

Mit diesem Buch gelingt es Knobloch jedenfalls auf überzeugende Weise nachvollziehbar zu machen, dass religiös unkonventionelle Menschen nicht nur keine „Fremden“ in der Kirche sind, sondern die Kirche selbst auf diese „*varias loquelas*“ (GS 44), die verschiedenen Stimmen junger Menschen, angewiesen ist, um Zukunft zu haben. Sie spüren die Unsagbarkeit Gottes.

Wien

Regina Polak

♦ 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.

Diese Studie wurde 2013 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation (im Bereich Erwachsenenbildung) angenommen und untersucht das Weiterbildungsverhalten und

die Weiterbildungsinteressen von Priestern, Diakonen und Pastoralreferent/innen in Diözese Münster.

Der erste Teil „Theoretische Grundlagen“ (14–101) fasst zunächst unterschiedliche religionssoziologische Befunde zur Lage der katholischen Kirche im deutschen Sprachraum zusammen, danach Ergebnisse der Adressatenforschung in der Erwachsenenbildungstheorie und in der kirchlichen Sozialforschung.

Der zweite Teil „Empirische Datenanalyse“ (102–290) präsentiert die Auswertung der Daten eines Fragebogens, den eine repräsentative Stichprobe aus der Grundgesamtheit von 1.115 Priestern, Diakonen und Pastoralreferent/innen des Bistums Münster erhalten hat – ergänzt durch eine Komplementärerhebung unter Studierenden der Religionspädagogik, Pastoralassistent/innen in der Berufseinführung und Priesteramtskandidaten. Da es in dieser Studie wesentlich darum geht zu klären, welche Milieuorientierungen es unter Seelsorgern gibt und inwieweit diese das Weiterbildungsverhalten beeinflussen, wird die gegenwärtige Milieuforschung vorgestellt. In der Auswertung der Daten zeigt sich, dass (bezogen auf die Sinus-Milieus) eine Milieuverengung des pastoralen Personals gegeben ist. In einem nächsten Schritt werden zum einen verschiedene Auffassungen des priesterlichen Amtes mit Milieuorientierungen in Verbindung gesetzt, zum anderen unterschiedliche Auffassungen dieses Amtes bei den Priestern einerseits und bei hauptamtlichen Laien andererseits aufgewiesen (wobei der jeweiligen beruflichen Rolle dabei eine bedeutende Rolle zugeschrieben wird). Die weiteren Kapitel dieses Teils behandeln auf der Grundlage der Umfrage Teilnahmequoten an beruflicher Weiterbildung, Qualifikationsprofile, Einstellungen zu Weiterbildung, informelle Lernwege und Lernformen, Ursachen von Bildungsabstinnenz, Lerninteressen und Lernmotivationen sowie Themen, die von besonderem Interesse für die Weiterbildung pastoraler Mitarbeiter/innen sind (Geistliches Leben und Persönlichkeitsentwicklung; fachlich-methodische Kompetenzen, Sozial-, Persönlichkeits- und Inkarnationskompetenz; berufsspezifische Themenbündel).

Der dritte Teil (291–344) nimmt die Ergebnisse der Datenanalyse als Ganzes in den Blick und will – unter Rückgriff auf die Persönlichkeitstypen von Fritz Riemann – daraus Konsequenzen für eine zeitgemäße berufliche Weiterbildung in der Pastoral ziehen.

Im Anhang (345–395) finden sich u. a. ein Tabellen-, Grafik- und Literaturverzeichnis sowie der verwendete Fragebogen.

Insgesamt bietet diese Studie kompakte Zusammenfassungen zu verschiedenen Gebieten wie der Adressatenforschung in der Erwachsenenbildung oder zu diversen Milieu-Modellen als Instrumenten der Sozialstrukturanalyse samt ihren Stärken und Schwächen. Von größerer Bedeutung könnte sich für die Zukunft die Herausarbeitung unterschiedlicher Weiterbildungstypen innerhalb der pastoral Tätigen erweisen: der Orientierungssuchenden, der Zufriedenen, der Genügsamen sowie der Selbstbestimmten (vgl. 212–216 u. ö.). Diese Typen haben aufgrund unterschiedlicher Milieuorientierungen und unterschiedlicher Berufsrollen(-auffassungen) auch unterschiedliche Weiterbildungswünsche sowie Interessen und bevorzugen unterschiedliche Bildungsformen (vgl. bes. 307–314). Diese Erkenntnisse eröffnen neue Möglichkeiten, Weiterbildungsangebote und Weiterbildungsmaßnahmen attraktiver zu gestalten, mit einem größeren Nutzen für die TeilnehmerInnen und die Kirche als Organisation.

Ein Problem dieser Arbeit stellt die Tendenz dar, Schlüsse zu ziehen, die durch das Datenmaterial der Arbeit nicht gedeckt sind. Beispiele: Wenn es etwa heißt: „Liturgische Vielfalt spricht unterschiedliche Bevölkerungsgruppen an und ist Kennzeichen einer milieusensiblen Kirche – nicht die eucharistische Monokultur.“ (132), so steht zu vermuten, dass diese Behauptung zutrifft – sie ist aber durch die vorliegenden Daten nicht erwiesen. Bei einer Gesamtzahl von 5 Priesteramtskandidaten in der Praxisausbildung (110) zu behaupten, dass es in der Priesterausbildung zu einer Klerikalisierung kommt (180 f.), ist von der Momentaufnahme einer Abfrage her unhaltbar. Ebenso wenig lässt sich unter anderem die Forderung einer Einrichtung einer „Agentur für Aus- und Weiterbildung des pastoralen Personals“ (315, 334 u. ö.) aus den Daten zwingend ableiten. Von daher sind die von Stelzer gezogenen Konsequenzen teilweise mit Vorsicht zu genießen.

Schließlich machen auch die zahlreichen Rechtschreib-, Tipp- und Grammatikfehler das Lesen dieser Arbeit nicht leichter.

Graz

Thomas Neulinger SJ

PHILOSOPHIE

◆ Schröder, Winfried: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit* (Quaestiones 16). Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013. (291) Geb, Leinen. Euro 76,00 (D) / Euro 78,20 (A) / CHF 94,90. ISBN 978-3-7728-2567-5.

Nicht erst seit gestern ist die Behandlung der „Hellenisierung des Christentums“ aus dem Schattendasein einer rein historisch orientierten Geschichtswissenschaft getreten. Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung drückt sich dabei programmatisch in der Nennung der antiken Metropolen von „Athen“ und „Jerusalem“ aus. Besagte Begegnung zweier so unterschiedlicher Kulturkreise lässt sich dabei nicht mehr auf die Frage nach einer frühchristlichen Platon-Rezeption reduzieren. Vielmehr gilt sie als Entstehungsparadigma von dem, was man heute gerne als westlich-okzidentale bzw. christliche Kultur bezeichnet und was sich theologisch in den ersten Konzilien der Alten Kirche von Nizäa (325), Konstantinopel (381), Ephesos (431) und Chalzedon (451) niederschlug. Die sich ab dem 19. Jahrhundert – namentlich verbunden mit Adolf von Harnack – herausbildende Metadiskussion über den Stellenwert der „Hellenisierung des Christentums“ für die christliche Religion heute fiel allerdings höchst ambivalent aus. Von radikaler Ablehnung bis hin zur Glorifizierung reicht dabei das Deutungsspektrum. Während Joseph Ratzinger etwa Jesus Christus als *die* Synthese, in der es zur endgültigen Verschmelzung von jüdischem und griechischem Denken kommt, interpretiert, sah Johann Baptist Metz dahinter eine Halbierung des Geistes am Werk, die zu einer ekklesiologischen, christologischen und soteriologischen Verschlüsselung führt und so den biblischen Grundgedanken des Eingedenkens verdrängt.

Winfried Schröder, Professor für Geschichte der Philosophie an der Philipps-Universität Marburg, greift mit seiner Studie *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit* konzeptiv in die Debatte ein, indem er historisch sorgsam den Quellenstand und dessen Rezeption antiker Christentumskritiker rekonstruiert. Nach einer programmatisch gestalteten Einleitung („Philosophie und Christentum: die ‚abendländische Synthese‘“, 1–12) schließen sich mit „Die Wie-

derkehr der Verfeimten“ (13–69), „Die Angriffe auf die Heilige Schrift“ (71–84) und „Die philosophisch-theologischen Dissense“ (85–220) drei historisch ausgerichtete Kapitel an, in denen Schröder mit Kelsos, Porphyrios und Julian drei zentrale Figuren der frühen Christentumskritik identifiziert. Akribisch legt er dabei die diffizile Quellenlage frei und zeichnet den komplexen Rezeptionsweg der Genannten durch die Neuzeit nach. Thematisch bündelt er deren Argumente an den Topoi von „Glauben“ (85–138), „Wunder“ (138–190) und „Moral“ (190–220). Das Urteil von Schröder läuft darauf hinaus, dass die frühen Christentumskritiker „zwar nicht [...] die christliche] Botschaft in ihrer Gesamtheit in den Blick“ bekommen, dennoch aber „auf ihren identitätsstiftenden Kern“ (221) zielen. Dabei stellen die Christentumskritiker „die Vorstellung einer Synthese mit der von der Antike ererbten Philosophie infrage“ (223) und zeigen auf, dass es bereits in der Spätantike eine platonische Kritik an der christlichen Religion gab. Trotzdem darf, oder besser muss im Gesamtüberblick der Zeugnisse resümiert werden, dass „keine andere Religion [...] dem Erbe der antiken Philosophie *dauerhaft* einen Platz in den von ihr geprägten Kulturen gesichert“ (229) hat. So hält Schröder an der Synthese von Athen und Jerusalem fest, ohne zu vergessen, den Finger in die konzeptionellen Differenzen zu legen. Schröders überwiegend historisch orientierte Studie liefert wertvolle Materialien für ein deutlicheres Verständnis von dem, was das Christentum in seinem Wesen ausmacht.

Linz

Klaus Viertbauer

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) / CHF40,10. ISBN 978-3-429-03808-3.

Veränderung prägt unser Lebensgefühl, auch in der Kirche. Die Zahl derer, die in geistlichen Gemeinschaften eintreten, hat mit wenigen Ausnahmen in unseren Breiten massiv abge-

nommen. Und dennoch gibt es sie. Diese Menschen gleichsam unter dem Vergrößerungsglas mit Interesse zu betrachten kann uns wertvolle Einblicke in den inneren Motivations- und Entscheidungsweg junger Glaubender in dieser spannenden Umbruchzeit geben.

Für ihre pastoraltheologische Habilitation führte Katharina Karl Interviews mit 50 jungen Frauen und Männern, die sich im deutschsprachigen Raum für das Ordensleben entschieden hatten, und wertet deren Biografieverläufe in Bezug auf religiöse Erfahrungen und Prozesse aus. Im Zentrum dieser Reflexion, die nicht psychologisch sein will, steht „die Beobachtung von religiösen und lebensgeschichtlichen Suchbewegungen“ (5) in der Berufsfindung bis zur ersten Bindung an die Gemeinschaft. Das vorrangige Ziel der Untersuchung ist es, eine eingehende Analyse vorzunehmen; dadurch möchte diese Studie auch einen Beitrag für die pastorale Praxis der biografiesensiblen Begleitung von Menschen leisten.

In Anschluss an den Status Quaestionis (Ordensstatistiken, der Begriff „Berufung“, Forschungsstand zum Thema) stellt Karl Hintergründe und Grenzen ihres methodischen Ansatzes dar, der sich weitgehend auf empirischen Biografieforschung stützt. Sie erläutert das Vorgehen bei der Erhebung und Auswertung der Daten, wobei diejenigen, die nicht im Orden blieben (8 Personen), gewissermaßen die Kontrollgruppe bilden. Das induktive Vorgehen möchte die Kluft von wissenschaftlicher Theorie und praktischer Lebenswirklichkeit überbrücken: in diesem Anliegen treffen sich Forschungen aus den Bereichen Psychologie (mit Hilfe des persönlichen Gesprächs), Soziologie (Grounded Theory durch vergleichendes Analysieren) und Biografieforschung (Erzählen konstruiert Identität). Die Theologie klinkt sich ein: es geht um ein radikales Erstnehmen der Biografie und zugleich ein Suchen nach der Wirklichkeit Gottes in allem.

Der zweite und zentrale Teil der Studie wertet die Erhebungen nach drei Gesichtspunkten aus: Sozialisation, Muster der Entscheidungsprozesse und Charakteristika der religiösen Erfahrung.

Die Interviewten kommen zu einem starken Teil aus größeren „klassischen“ Familien und bringen einen hohen Grad an Bildung mit. Die Eltern, vor allem die Mutter, und auch Priester werden als entscheidend für die religiöse Erziehung genannt. Zur kirchlichen Prägung

werden vier Typen unterschieden: Pfarrkinder, Neugetaufte, Vorübergehend-Distanzierte und Kritisch-Kirchliche.

Im Prozess der Entscheidung kristallisiert die Autorin bei aller Unterschiedlichkeit der Biografien fünf Themen heraus. Erstens, die *Motive*: Ganz oben stehen die Suche nach Gott und die Nachfolge Jesu, gefolgt von Dasein für andere. Die Motivationslage ist allerdings komplex, da die Suche nach Sinn und nicht erhobene unbewusste Antriebe hinzukommen. Zweitens zeigt sich, wie wichtig konkrete Personen als *Vermittlungsinstanz* und Brücke zum Ordensleben sind, sowohl am Anfang des Überlegens als auch beim Eintritt selber. Der *Entscheidungsweg* ist – drittens – meist lange und geht über innere und äußere Widerstände und Ängste. Der *Kairos*, viertens, zeigt sich in doppelter Weise: durch das Disponieren und Handeln der Person sowie durch das nicht steuerbare Erleben (Widerfahrnis). Für die *Entscheidung*, der fünfte Punkt, helfen vor allem: Geistliche Begleitung, Exerzitien, das Zueinander von Verstand, Intuition und Emotionen, die Erfahrung von Freiheit, eine Alternative, die noch nicht endgültige Möglichkeit des Ausprobierens (Noviziat), dazu Vertrauen und Stimmigkeit.

Beim dritten Gesichtspunkt der Auswertung der Daten stellt die Autorin eine Reflexion der Strukturen religiöser Erfahrung an. Die Themen sind: innere und äußere Räume, Formen religiösen Sprechens (und der Sprachlosigkeit), persönliche Wendepunkte und Intensivphasen und schließlich Gottesbilder. Über diesem Part könnte die Überschrift stehen: Leben in Spannungen kann zu weiterem Wachstum helfen.

Der abschließende Teil III entwickelt – nach einer kleinen Typologie der Entscheidungswege und der Glaubensstile – einen „fluiden Berufungsbegriff“ (247): in unserer individualisierten und sich verändernden Welt braucht es ein dynamisches Verständnis von Identität, um die persönliche religiöse Authentizität immer wieder neu zu finden und zu festigen.

Hinweise an die Verantwortlichen in Gemeinschaften und Pastoral runden diese Studie ab: Es braucht die Bereitstellung von Erfahrungsräumen und Beziehungsräumen, eine positive Sicht auf das (zeitweise unruhige) Fließen der Identitätsfindung und Hilfen zu einer offenen persönlichen Spiritualität, welche die Nachtseite Gottes nicht ausklammert, sondern als Wachstumschance begreift.

Wer junge Menschen auf ihrem Weg zu Lebensentscheidungen begleitet, wird in dieser Studie viele Erfahrungen aus der eigenen Arbeit bestätigt finden. Der Charme des Buches liegt darin, die einzelnen Personen ausführlich zu Wort kommen zu lassen, Reflexionsmöglichkeiten anzubieten und zum Hinhören auf die Vielschichtigkeit des je individuellen Weges mit Gott einzuladen. Wünschenswert wäre ein Folgearbeit darüber, wie Berufungspastoral konkret aussehen kann, sowohl als ein Paradigma jeglicher Pastoral als auch exemplarisch für eine (Ordens-)Gruppe.

Linz

Johannes Herz SJ

SPIRITUALITÄT

♦ Caffarel, Henri: Die Ehe auf dem Weg der Heiligkeit. Aus dem Französischen übertragen von Eva und Josef Außermair (Beten heute 19). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2014. (213) Brosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 30,00. ISBN 978-3-89411-428-2.

Wer auf dem deutschsprachigen Buchmarkt ein Buch über Ehespiritualität sucht, findet eine Vielzahl Übersetzungen aus dem Amerikanischen mit freikirchlichem Hintergrund. Katholische Publikationen sind eher rar. Daher füllt die deutsche Übersetzung von Caffarel eine Marktlücke.

Der in Paris wirkende Priester Henri Caffarel (* 1903, † 1996; 2006 wurde der diözesane Seligsprechungsprozess eröffnet) hatte 1938 in seiner Pfarre Gruppen von Ehepaaren gegründet und inspiriert. Nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs das Interesse an solchen Gruppen, so dass 1947 gemeinsam mit Ehepaaren die Gemeinschaft EQUIPES DE NOTRE DAME mit entsprechenden Satzungen gegründet wurde. 1958 bildeten sich die ersten Gruppen in Deutschland; 2014 gab es weltweit an die 12 000 Gruppen. Caffarel hatte 1945 eine Zeitschrift für die Spiritualität der Ehe und Familie gegründet. Seine langjährige Mitarbeiterin Danielle Waguët stellte daraus die prägnantesten Aufsätze zu dem Buch „Le Mariage, Aventure de Sainteté“ (deutsch: „Die Ehe auf dem Weg der Heiligkeit“) zusammen. Für die deutsche Ausgabe wurde das Werk gekürzt, dafür aber Passagen aus zwei Sondernummern der Zeitschrift übernommen. Es ist zu begrüßen, dass

dieser spirituelle Schatz der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht worden ist.

Am Anfang von Caffarels Ausführungen stehen Gespräche und Beobachtungen (ausdrücklich erwähnt 154), die sich dann aber zu grundsätzlichen Überlegungen verdichten und in eine angewandte Dogmatik einmünden. Deren Lesbarkeit bleibt durch eine sehr poetische Sprache erhalten (z.B. 149: „es ist nicht so leicht, die Nester des Widerstands, in denen sich das Böse verbarrikadiert hat, auszuräuchern“; 172: „wenn dadurch das Herz dem Würgegriff des Leidens entrissen wird“; 180: „Den Glauben an die Liebe zu verlieren ist eine Art spirituellen Selbstmordes.“), die ergänzt wird durch Zitate von Schriftstellern des *Renouveau catholique* (Katholische Erneuerung) wie Paul Claudel, Francois Mauriac u.a. Dadurch bekommen die Texte auch eine Leichtigkeit, die einem das Gefühl gibt, getaufte französische Lebenskunst beim Lesen inhalieren zu können. Das wird noch verstärkt durch die dokumentierten Lebenszeugnisse (z.B. 105 f.), die den Glaubenswahrheiten, die vermutlich für manches auch katholische Ehepaar wie Botschaften aus einer fernen Welt klingen, die nötige Bodenhaftung verleihen und das Ganze von dem Verdacht befreien, hier würde ein eheloser Priester Wunschvorstellungen entwickeln. Beeindruckend ist die Kohärenz der nach vielen Richtungen hin durchdachten Ehedogmatik und -spiritualität.

Drei Themenstränge gliedern das Buch: 1. Die Berufung zur menschlichen Liebe und Ehe; 2. Größe und Forderungen der Liebe; 3. Eine Spiritualität für Ehe und Familie.

Im ersten Teil gibt es viele Anklänge an salesianische Frömmigkeit, wenn der Kreislauf der Liebe von Gott ausgehend und zu ihm wieder zurückkehrend beschrieben wird. Wenn es Paaren gelingt, mit ihrer natürlichen Liebe in diesen Strom der göttlichen Liebe hineinzufinden, dann wächst die seelische Immunstärke der Partner (33: „Die Liebe hat von nun an die Kraft den Feinden von innen und außen zu widerstehen.“) Auch das heikle Thema der unglücklichen Paare wird nicht tabuisiert, aber in den christlichen Bedeutungshorizont von Erbsünde und Erlösung hineingestellt. Durch die Bereitschaft zur Kreuzesliebe wachsen die Partner aneinander und reifen hinein in die Miterlöserschaft füreinander. Bei allem Schweren gelingt es Caffarel jedoch, das österliche Licht über so manche Karfreitagssituation leuchten zu lassen, wenn z.B. nach der Kreuzesmedita-

tion die Wirkungen des Lobpreises Gottes dargestellt werden (44–49). Man spürt: Hier werden keine Glücksplacebos (164) verteilt, sondern es geht um die christliche Bewältigung des Zusammenlebens von Menschen auf dem engsten Raum der Familie, von Menschen, die noch der endgültigen Erlösung bedürfen. Bei der Ermunterung zum Gebet und zu Liturgien in der Familie wird zwar auch auf die Antike verwiesen (150), aber ein Hinweis, dass auch im Judentum die wichtigen Liturgien Hausliturgien und keine Synagogengottesdienste sind, fehlt.

Im Zuge der theologischen und praktischen Erörterungen werden zudem viele Hilfen beschrieben, die man auch in rein psychologisch orientierten Ratgebern finden kann.

Wir haben es in dem Buch also mit hochwirksamen Gedanken zu tun, die von vielen Familien weltweit als hilfreich und anregend empfunden worden sind. Es ist ein kostbares und anregendes Buch für alle Ehepaare, die ihren Alltag aus dem Glauben gestalten wollen und für alle Seelsorger, die ihnen dabei begleitend zur Seite stehen möchten.

Dernbach

Elmar Busse

THEOLOGIE

◆ **Negel, Joachim:** *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie* (Jerusalemmer Theologisches Forum 2). Aschendorff Verlag, Münster 2013. (805) Pb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 131,00. ISBN 978-3-402-11017-1.

In den Jahren 2005–2010 war der Verfasser als Studiendekan des Theologischen Studienjahres in Jerusalem tätig. In dieser Zeit entstanden die Aufsätze, die er alle bereits publiziert hat, aber hier versammelt in einem voluminösen Band vorlegt. Seine theologische Denkweise ist der Phänomenologie verpflichtet. Sie sei – so beschreibt er sie – „nichts anderes als der Versuch, den Menschen so präzise wie möglich in ein Verhältnis zur Welt und damit zu sich selbst zu setzen“ (63). Die Aufsätze spannen thematisch einen denkbar weiten Bogen: von der zentralen Stellung der Liturgie über die Sakramententheologie, die Theologie als „Lesekunst“, Erlösungsglaube und Messiaserwartung, die Fraglichkeit des Traditionsarguments, die Re-

ligionstheorie Christoph Türckes, Martyrium, Sprache und Sprachlosigkeit, Ostern und insbesondere die Verbindung von Theologie und Biografie.

Mit Bezug auf Richard Schaeffler wird der Anknüpfungspunkt theologischer Rede primär nicht in der Erschließung der Transzendenz, sondern in der Ermöglichung einer authentischen Erfahrung gesucht (49). Viele Bezüge werden hergestellt – vor allem natürlich dem *genius loci* entsprechend zum Judentum – und weniger bekannte Autoren und Autorinnen ins Spiel gebracht. Auch Ansätze, die bereits der Vergessenheit überantwortet schienen, werden wieder aufgegriffen, so etwa Franz Schupps Sakramententheologie von „Glaube – Kultur – Symbol“, von der der Verfasser zu Recht sagt, dass seit mehr als dreißig Jahren „wohl kein theologischer Traktat geschrieben worden“ ist, der „auf solch kraftvolle Weise die gesellschaftliche Relevanz sakramentaler Frömmigkeit an den Tag gebracht hätte“ (176f.).

Einige wenige Flüchtigkeitsfehler (z. B. „Radberger“ statt „Raberger“, 172, Anm. 28) fallen nicht ins Gewicht. Mit dem ausführlichen Anhang wird der umfangreiche Text gut erschlossen. Die lose eingefügten Zwischenüberschriften „Aufgang von Welt im Gebet“, „Hermeneutik der Offenbarung“ und „Biographische Bewährung“ machen neugierig, einen roten Faden vermögen sie jedoch nicht in die breit gefächerte Thematik zu spinnen – was wohl auch gar nicht beabsichtigt ist. Der Titel „Welt als Gabe“ hat programmatische Bedeutung. Als Grundmotiv taucht die spirituelle Sicht der Welt als „Gabe“ immer wieder auf: „Denn als in diese Welt und in dieses Leben Hineinverfügte erleben wir die Welt als uns vor-gegeben, wir erleben uns als mit ihr bedacht, mag bisweilen auch offen bleiben, ob wir es hier mit einer frei gewährten Gunst zu tun haben, die von der Urverbundenheit allen Lebens kündet, von seiner (so möchte man sagen) mütterlich bergenden Zartheit, Nähe, Zuwendung und Liebenswürdigkeit“ (86). Insgesamt liegt hier ein sehr gescheites Buch vor, das auch in der Form der Zusammenstellung dieser breiten Thematik zu Grenzgängen einlädt. Man fühlt sich im besten Sinn an die Zusammenstellungen von „Fragmenten“ des 18. und 19. Jahrhunderts erinnert, die wie ein ausufernder bunter Garten zu Entdeckungen und Erkundungen einladen.

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

Hahn, Udo: Sinn suchen – Sinn finden. Was ist Logotherapie? (topos taschenbücher 1046). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (110) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 9,39. ISBN 978-3-8367-1046-6.

Knop, Julia / Löffeld, Jan (Hg.): Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (149) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-7917-2773-8.

BIBELWISSENSCHAFT

Schottroff, Luise / Stegemann, Wolfgang: Jesus von Nazaret – Hoffnung der Armen (topos taschenbücher 1055). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (240) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 13,59. ISBN 978-3-8367-1055-8.

Wind, Renate: Eva, Maria und Co. Frauen in der Bibel und ihre Geschichten (topos taschenbücher 1060). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (157, zahlr. s/w. Abb.) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1060-2.

BIOGRAFIE

Boff, Leonardo / Zoja, Luigi: Die Wahrheit ist größer. Der Weg eines unbequemen Theologen. Ins Deutsche übersetzt von Bruno Kern (topos taschenbücher 1061). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (144) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1061-9.

Eigenmann, Urs: Dom Hélder Câmara. Sein Weg zum prophetischen Anwalt der Armen

(topos premium 15). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (303) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-8367-0015-3.

Grom, Bernhard: Große Frauen und was sie bewegten. 17 Porträts (topos premium 14). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (268) Klappbrosch. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 18,83. ISBN 978-3-8367-0014-6.

DOGMATIK

Bihl, Benjamin: Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit. Untersuchung der trinitarischen Ekklesiologie aus katholischer Perspektive (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung 77). EOS Verlag, Sankt Ottilien 2015. (XXVIII, 252) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 41,92. ISBN 978-3-8306-7738-3.

Czopf, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung 78). EOS Verlag, St. Ottilien 2016. (XII, 507) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 60,86. ISBN 978-3-8306-7779-6.

Erlenmeyer, Florian: Das Geheimnis der Geschichte in Christus deuten. Der Beitrag Jean Daniélous zu einer theologischen Hermeneutik der Geschichte. Mit einem einführenden Essay von Gianluigi Pasquale OFMCap (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung 79). EOS Verlag, St. Ottilien 2016. (XXXII, 359) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 41,92. ISBN 978-3-8306-7773-4.

ETHIK

Schilling, Astrid: Ethik im Kontext erfahrungsbezogener Wissenschaft. Die Moralphilosophie des Roger Bacon (ca. 1214–1292) vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie sowie der Einflüsse der griechischen und arabischen Philosophie (Studien der Moralthologie. Neue Folge 4). Aschendorff Verlag, Münster 2016. (256) Pb. Euro 37,00 (D) / Euro 38,10 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-402-11933-4.

Ströbele, Christian / Middelbeck-Varwick, Anja / Dziri, Amir / Tatari, Muna (Hg.): Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven (Theologisches Forum Christentum –

Islam). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (325) Pb. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 28,28. ISBN 978-3-7917-2775-2.

KIRCHENGESCHICHTE

Klosterführer. Christliche Stätten der Besinnung im deutschsprachigen Raum (topos premium 11). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (264, Karte) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-8367-0011-5.

Kozłowiecki, Adam: Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lager-tagebuch. Mit einem Geleitwort von Reinhard Kardinal Marx. Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Manfred Deselaers und Bernhard Sill. Übersetzung aus dem Polnischen: Herbert Ulrich. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (687) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 31,43. ISBN 978-3-7917-2730-1.

Weiß, Otto: Die Macht der Seherin von Altötting. Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (topos taschenbücher 1054). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (288) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 13,59. ISBN 978-3-8367-1054-1.

KULTURWISSENSCHAFT

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender (topos taschenbücher 1056). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (286) Pb. Euro 13,95 (D) / Euro 14,40 (A) / CHF 14,64. ISBN 978-3-8367-1056-5.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Haunerland, Winfried: Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (Studien zur Pastoralliturgie 41). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (512) Pb. Euro 52,00 (D) / Euro 53,50 (A) / CHF 54,56. ISBN 978-3-7917-2780-6.

Jeggle-Merz, Birgit / Kirchschräger, Walter / Müller, Jörg (Hg.): Das Wort Gottes hören und

den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten (Luzerner biblisch-liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 2). Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2015. (198) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-460-33136-5.

PHILOSOPHIE

Decher, Friedhelm: Handbuch der Philosophie des Geistes. Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2015. (302) Geb. Euro 79,95 (D) / Euro 82,20 (A) / CHF 83,89. ISBN 978-3-534-26741-5.

Hösle, Vittorio / Suárez Müller, Fernando (Hg.): Idealismus heute. Aktuelle Perspektiven und neue Impulse. Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2015. (312) Geb. Euro 79,95 (D) / Euro 82,20 (A) / CHF 83,89. ISBN 978-3-534-26739-2.

Sommer, Hartmut: Unsterbliche Seele? Antworten der Philosophie (topos taschenbücher 1048). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (158) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1048-0.

Viertbauer, Klaus / Schmidinger, Heinrich (Hg.): Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert. Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016. (407) Geb. Euro 89,95 (D) / Euro 92,50 (A) / CHF 94,38. ISBN 978-3-534-26773-6.

RELIGIONSIALOG

Güzelmansur, Timo / Specker SJ, Tobias (Hg.): Paulus von Tarsus, Architekt des Christentums? Islamische Deutungen und christliche Reaktionen (CIBEDO-Schriftenreihe 4). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (199) Pb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 23,08. ISBN 978-3-7917-2724-0.

Kuschel, Karl-Josef: Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs (topos premium 10). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (224) Klappbrosch. Euro 17,95 (D) / Euro 18,45 (A) / CHF 18,83. ISBN 978-3-8367-0010-8.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Grümme, Bernhard: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten (Religionspädagogik innovativ 9). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2015. (336) Pb. Euro 39,99 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 46,00. ISBN 978-3-17-028921-5.

SOZIALETHIK

Segbers, Franz: Wie Armut in Deutschland Menschenrechte verletzt. Publik-Forum Verlag, Oberursel (Taunus) 2016. (94) Pb. Euro 11,90 (D, A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-88095-296-6.

SPIRITUALITÄT

Albus, Michael: Wo Gott zu Hause ist. Mystische Orte der Weltreligionen (topos taschenbücher 1028). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kvelaer 2016. (218) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 13,59. ISBN 978-3-8367-1028-2.

Brandiu, Sorin: Versöhnung und Vergöttlichung. Sündenbekenntnis und Mysterium der Sündenvergebung in der rumänisch-orthodoxen Theologie (Studien zu Spiritualität und Seelsorge 8). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (375) Pb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 41,92. ISBN 978-3-7917-2781-3.

Enomiya-Lassalle, Hugo M.: Zen unter Christen. Östliche Meditation und christliche Spiri-

tualität. Mit einer Einleitung von Ursula Baatz (topos taschenbücher 1049). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kvelaer 2016. (92) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,30 (A) / CHF 9,39. ISBN 978-3-8367-1049-7.

Knechten, Heinrich M.: Metropolit Makarij und Ivan der Schreckliche (Studien zur russischen Spiritualität 16). Hartmut Spenner Verlag, Kamen 2016. (224) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 20,78. ISBN 978-3-89991-176-3.

Pröpper, Thomas: Gottes Freundschaft suchen. Predigten, geistliche Gedanken und Gebete. Mit Geleittexten herausgegeben von Klaus Müller. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (398, Lesebändchen) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 31,43. ISBN 978-3-7917-2733-2.

THEOLOGIE

Stinglhammer, Hermann (Hg.): Glauben – (wie) geht das? (Passauer Forum Theologie 1). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (127) Pb. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,69. ISBN 978-3-7917-2782-0.

Verweyen, Hansjürgen: Mensch sein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (176) Brosch. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7917-2772-1.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Barmherzigkeit
Maria Dammayr:	Soziologie der Fürsorge
Jürgen Ebach:	Barmherzigkeit und Gerechtigkeit
Stefan Silber:	Impulse aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg,
Tel. +49 (0) 941/92022-0, Fax +49 (0) 941/92022-330, 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
Katholische Privat-Universität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz,
Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155, E-Mail: thpq@ku-linz.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. +43 732/784293-4142, Fax -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Theologischen Fakultät der

Katholischen Privat-Universität 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:

Neue Rituale Heft 2/2016

Stollberg-Rilinger, *Rituale in historischer Perspektive* ♦ Schweighofer, *Was Freie RitualbegleiterInnen der Theologie zu denken geben* ♦ Bundschuh-Schramm, *Neue Rituale in der Pastoral* ♦ Lehr-Rosenberg, *Traditionelle afrikanische Initiationsriten und Firmpastoral im Gespräch* ♦ Bechmann, *Zum Verhältnis von Ritual und Magie* ♦ Lehner / Gassner / Rothammer, *Ritualkreativität – Erfahrungsberichte* ♦ Arens, *Zum Paradigmenwechsel der Glaubenskommunikation* ♦ Roebben, *Wie viel und welche Theologie im Religionsunterricht?* ♦ Gruber, *In memoriam Rudolf Zinnhobler*

Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft Heft 1/2016

Unterburger, *„Woher kommen die Streitigkeiten unter euch?“ (Jak 4,1)* ♦ Sander, *Einzigkeit der Religion, Einheit im Glauben oder Einigkeit aus Spiritualität?* ♦ Marschütz, *Einfach Mann und Frau?* ♦ Yendell, *Bedroht durch religiöse Pluralität?* ♦ Zeilinger, *Zerreißt das Netz die Gesellschaft?* ♦ Glasl, *Überwindung extremer Gegensätze* ♦ *Fünfzig Jahre nach dem Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“* ♦ Walter, *Beobachtungen zur Situation der Ökumene* ♦ Lehner, *Problemanzeige mit Hoffnungspotenzial*

Beziehungsweisen Heft 4/2015

Freizeit und Muße Heft 3/2015

Kulturen des Sterbens Heft 2/2015

Phänomen Franziskus Heft 1/2015

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: www.thpq.at

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Zur Familiensynode



- Zum päpstlichen Schreiben *Amoris laetitia*
- Ergebnisse, Analysen, offene Fragen

JULIA KNOP / JAN LOFFELD (HG.)

Ganz familiär

Die Bischofssynode 2014 / 2015
in der Debatte

Mit dem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* kommt eine mit Spannung verfolgte jahrelange Debatte um die katholische Ehe-theologie und Sexualethik zu einem vorläufigen

Abschluss. Bereits die beiden Bischofssynoden zum Thema waren ein theologisches, kirchenpolitisches und mediales Ereignis, insofern Papst Franziskus eine neue, wirklich synodal geprägte Form des Zusammenwirkens der verschiedenen kirchlichen Ebenen angestoßen hat. Hat sich der Papst die Ergebnisse der Debatten zu eigen gemacht? Welchen Beitrag leistet *Amoris laetitia* für die Erneuerung der Ehelehre und Familienpastoral?

Mit einem ausführlichen Kommentar zum päpstlichen Schreiben *Amoris laetitia* sowie einer intensiven Reflexion des gesamten Diskussionsprozesses, der sichtbar gewordenen Konfliktlinien sowie der zukunftsweisenden Ergebnisse bieten die renommierten Autorinnen und Autoren eine multiperspektivische Auswertung der Familiensynode.

152 S., kart., ISBN 978-3-7917-2773-8, € (D) 19,95 / € (A) 20,60
auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Barmherzigkeit



Jürgen Ebach · Barmherzigkeit *und* Gerechtigkeit

Stefan Silber · Impulse aus der
lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

Bernhard Vondrášek · Das Jahr der Barmherzigkeit
und die Spiritualität Don Boscos

Rainer Krockauer · Caritas –
institutionalisierte Barmherzigkeit

Michael Fuchs · Barmherzigkeit und Mitleid
in der Philosophie

Maria Dammayr · Soziologie der Fürsorge



Johannes Schelhas · Die geistliche Dimension
des Dialogs bei Paul VI.

Hanjo Sauer / Walter Raberger ·
Franz Schupp (1936–2016)



Literatur:

Bernhard Grümme: Öffentliche Religionspädagogik (Helena Stockinger)
Aktuelle Fragen, Biografie, Ethik, Festschrift, Kirchengeschichte,
Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Pastoralpsychologie,
Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Religionssoziologie,
Spiritualität, Theologie

4

2016

164. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Schwerpunktthema: Barmherzigkeit

Ansgar Kreutzer:	Editorial	337
Jürgen Ebach:	Barmherzigkeit <i>und</i> Gerechtigkeit. Biblische Beobachtungen und Impressionen	339
Stefan Silber:	Die Revolution der Barmherzigkeit. Impulse aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung	348
Bernhard Vondrášek:	Das Jahr der Barmherzigkeit und die Spiritualität Don Boscos. Wegmarken und Impulse	357
Rainer Krockauer:	Institutionalisierte Caritas und Barmherzigkeit	365
Michael Fuchs:	Barmherzigkeit und Mitleid in der Philosophie	374
Maria Dammayr:	Soziologie der Fürsorge. Reflexionen auf historische, inhaltliche und gesellschaftliche Dimensionen der Sorge für sich und andere	383
Abhandlungen:		
Johannes Schelhas:	Die geistliche Dimension des Dialogs bei Paul VI.	394
Hanjo Sauer/ Walter Raberger:	Franz Schupp (1936–2016) – Erinnerungen an einen Aufbruch der Theologie	404
Literatur:		
Das aktuelle theologische Buch		
Helena Stockinger	Bernhard Grümme: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten (Religionspädagogik innovativ 9)	410
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (413), Biografie (414), Ethik (415), Festschrift (417), Kirchengeschichte (418), Kirchenrecht (421), Liturgiewissenschaft (423), Pastoralpsychologie (425), Pastoral- theologie (427), Religionspädagogik (430), Religionssoziologie (431), Spiritualität (433), Theologie (435)	
	Eingesandte Schriften	437
	Universitätsnachrichten	439
	Register	443
	Impressum	448

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Anschriften der MMag.^a Maria Dammayr, Altenbergerstr. 69, A 4040 Linz
Mitarbeiter: em. Univ.-Prof. Dr. Jürgen Ebach, Universitätsstraße 150, D 44801 Bochum
Univ.-Prof. Dr. Michael Fuchs, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Prof. Dr. Rainer Krockauer, Robert-Schuman-Str. 25, D 52066 Aachen
em. Univ.-Prof. DDr. Walter Raberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Johannes Schelhas, Universitätsring 15, D 54296 Trier
PD Dr. Stefan Silber, Schloßstraße 4, D 49074 Osnabrück
Dr.ⁱⁿ Helena Stockinger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Prof. P. Dr. Bernhard Vondrášek, Don-Bosco-Str. 1,
D 83671 Benediktbeuern

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!

Am 8. Dezember 2015 eröffnete Papst Franziskus – in symbolträchtiger Erinnerung an den Abschluss des II. Vatikanischen Konzils 50 Jahre zuvor – ein Heiliges Jahr, profiliert als „Jubiläum der Barmherzigkeit“. Ohne Zweifel hat das Motto der Barmherzigkeit – „Tragebalken, der das Leben der Kirche stützt“ (Franziskus) – die katholische Kirche in dieser Zeit vitalisiert: Theologische Reflexionen wurden, auch in interreligiöser Ausrichtung, auf das Gottesattribut der Barmherzigkeit zentriert. Das caritative und das soziale Engagement vieler Christinnen und Christen (etwa in der Flüchtlingshilfe) haben gehörigen theologischen Rückenwind erfahren. In künstlerischen Umsetzungen wurden in Kirchen symbolisch Pforten der Barmherzigkeit errichtet; eine Spiritualität der Barmherzigkeit wurde in Liturgien und Exerzitien eingeübt. Dennoch mischen sich skeptische Töne in das Jubiläum. In seinem Kommentar zur Eröffnung des Heiligen Jahres (am 8.12.2015 in der Süddeutschen Zeitung) sieht der Religionsjournalist Matthias Drobinski das Risiko, dass am Ende des Jahres der Begriff Barmherzigkeit arg abgegriffen sein wird.

Tatsächlich sind zwei Gefahren mit Begriff und Praxis von Barmherzigkeit verbunden: Die oft beschworene Maxime, sich in Barmherzigkeit zu üben, klingt in einer Konkurrenz- und Hochleistungsgesellschaft schnell sentimental, welt- und praxisfremd. Zudem ist der Ruf nach Barmherzigkeit missbrauchsanfällig, steht er doch in der Gefahr, herablassende Mildtätigkeit an die Stelle notwendiger Strukturveränderung zu setzen. Es ist das Verdienst unserer Autorin und Autoren, diesen Gefahren einer weltfremden und einer Unrechtsstrukturen stabilisierenden Vorstellung von Barmherzigkeit in ihren

Beiträgen konsequent entgegenzutreten und Barmherzigkeit aus Sicht verschiedener wissenschaftlicher Perspektiven inhaltlich zu profilieren:

In seinen differenzierten und gesichtspunktreichen Analysen zum biblischen Sprachgebrauch zeigt der Bochumer Alttestamentler *Jürgen Ebach* überzeugend, wie im biblischen Denken Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ineinander verwoben sind und beide gerade eben nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Auch der Osnabrücker Systematische Theologe *Stefan Silber* betont aus befreiungstheologischer Sicht, dass Barmherzigkeit zu üben zugleich für Gerechtigkeit einzutreten bedeutet. Silber plädiert dafür, Barmherzigkeit als Prinzip christlicher Praxis anzusehen, das grundsätzlich Wahrnehmungen, Deutungen und Handlungsformen von Christinnen und Christen bestimmen sollte. *Bernhard Vondrášek*, Professor an der Katholischen Stiftungshochschule in München und Salesianer Don Boscos, macht deutlich, wie sich Barmherzigkeit in der Spiritualität, aber auch in sozialpädagogischen Konzepten seines Ordens auswirkt. In Anlehnung an seinen Ordensgründer Don Bosco versteht Vondrášek Barmherzigkeit sozusagen habituell, als eine besondere Form der Begegnung, die von der nicht verdienbaren „Liebenswürdigkeit“ eines jeden Menschen ausgeht. Auf die genuin theologische Bedeutung der institutionalisierten Caritas als „Realisierungsform des Volkes Gottes“ weist *Rainer Krockauer* hin, der eine Professur für Theologie und Ethik an der Katholischen Hochschule Nordrheinwestfalen innehat. Der Barmherzigkeit verpflichtete Caritas setzt sich in einer politischen Diakonie um, die sich nicht auf Almosengeben beschränken lässt. Der Linzer Philosoph *Michael*

Fuchs zeigt in seinem instruktiven ideengeschichtlichen Durchgang, wie Gefühle des Mitleides und rational begründete Forderungen nach Gerechtigkeit auch in philosophischen Traditionen zusammenspielen. Für eine „sorgsame Gesellschaft“ und gegen die „Sorglosigkeit des Kapitalismus“ spricht sich *Maria Dammayr* in ihrem Artikel aus. Die Sozialwissenschaftlerin und Theologin aus Linz zeigt, dass die Sorge für sich und für andere angesichts menschlicher Verwundbarkeit alle und nicht nur einige Randgruppen betrifft.

Die thematisch freien Beiträge unseres Heftes sind der bleibenden Erinnerung zweier Personen und ihres Werkes gewidmet: Der Trierer Dogmatiker *Johannes Schelhas* arbeitet das zentrale Thema des Konzilspapstes Paul VI. heraus, den Dialog, und zeigt dessen spirituelle Dimensionen auf. Die Linzer Systematiker *Hanjo Sauer* und *Walter Raberger* erinnern an den theologischen Aufbruch, den ihr kürzlich verstorbener Lehrer Franz Schupp (1936–2016) als Innsbrucker Dogmatiker in den 1970er-Jahren initiiert hat, der jedoch unter tragischen Umständen Fragment blieb.

Geschätzte Leserinnen und Leser, am 20. November 2016 wird das der Barmherzigkeit gewidmete Jubiläumsjahr enden. Was wird von ihm bleiben? Der bereits oben erwähnte Journalist Drobin-ski hat mit dem Heiligen Jahr der Barmherzigkeit nicht nur die schon erwähnte

Befürchtung einer inhaltlichen Entleerung des christlichen Leitwertes verbunden. Er sieht auch eine große Chance, die sich für die katholische Kirche ergibt: „Die Chance dieses Jahres liegt darin, dass die katholische Kirche das Subversive entdeckt, das da in ihrer Tradition liegt. Der alte Begriff der Barmherzigkeit heißt: Das Herz zu ändern. Es bedeutet, dem Unbarmherzigen das Großherzige entgegenzusetzen und dem Besitzstandsdenken die Kultur des Teilens und Abgebens. Barmherzigkeit bedeutet, die Aufnahme vor die Abschottung zu setzen, die Umkehr vor das Weiter-so, den gerechten Frieden vor den gerechten Krieg. Es heißt, dem Perfektionswahn den Wert des Unvollkommenen entgegenzusetzen und den Sinn des Fehlers, aus dem man lernen kann.“ Barmherzigkeit scheint so gar nicht in eine „Selfmade-Gesellschaft“ zu passen, in der Bedürftigkeit als Schwäche und selbstloses Helfen als unklug gelten. Aber gerade im Unzeitgemäßen, im Sperrigen, im Subversiv-Gesellschaftskritischen könnte das humane Potenzial der Barmherzigkeit liegen, das auszuschöpfen sich für die Kirche und die Welt von heute lohnte – auch über das Heilige Jahr hinaus.

Eine bereichernde Lektüre unseres Themenheftes wünscht Ihnen im Namen der Redaktion

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

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

Redaktion:

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

Jürgen Ebach

Barmherzigkeit *und* Gerechtigkeit

Biblische Beobachtungen und Impressionen

♦ Die Art, wie die Bibel über Barmherzigkeit redet und sie untrennbar mit Gerechtigkeit verbindet, erweist sich als wichtiger Maßstab für unser christliches Leben und Handeln. In einer sorgfältigen Analyse des biblischen Sprachgebrauchs zeigt der Autor eindrucklich auf, dass vor allem unsere Vorstellung von Gerechtigkeit dringend der Ergänzung durch die biblische Redeweise bedarf. Denn nur das rechte Zusammenspiel von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit kann davor bewahren, dass „Gerechtigkeit ... zur kalten Doktrin“ und „Barmherzigkeit ... zur huldvollen Geste“ wird, die den Bedürftigen noch weiter erniedrigt. (Redaktion)

I.

Das von Papst Franziskus für die römisch-katholische Kirche ausgerufenen „heilige Jahr“ steht unter dem Leitwort der Barmherzigkeit. Die christliche – und nicht nur christliche – Tugend der Barmherzigkeit ins Zentrum ethischen Handelns zu rücken tut Not angesichts zunehmend unbarmherziger Strukturen und Praktiken in Politik und Gesellschaft und vor allem in der globalisierten und zugleich neokolonialistischen kapitalistischen Wirtschaft. Allerdings wird die Betonung der Barmherzigkeit da zum Problem, wo diese zu einer Verhaltensweise wird, welche die Gerechtigkeit gleichsam überspielt. Ungerechte Strukturen – auch in der Kirche – können gerade dadurch befestigt bleiben, dass sie durch Akte der Barmherzigkeit entschärft und so nur scheinbar aufgehoben werden. Bei aller Zurückhaltung, die ich als evangelischer Exeget in Fragen des katholischen Kirchenrechts wahren möchte, kann ich die Rückfrage nicht verhehlen, warum etwa für Frauen, die sich für eine

Abtreibung entschieden hatten, lediglich im heiligen Jahr der Barmherzigkeit eine Lossprechung durch jeden Priester möglich sein soll. Wäre ihr Tun nach dem Ablauf jenes Jahres anders zu beurteilen? Sollte dann wieder ein andauerndes Kirchenrecht über eine befristete Barmherzigkeit obsiegen? Ungerechte Urteile und Strukturen können durch Akte der Barmherzigkeit salviert werden und damit sanktioniert bleiben. Wir stoßen hier auf die Grundfrage des Verhältnisses von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, für das biblische Erinnerungen buchstäblich *grundlegend* werden.

Nähern wir uns der biblischen Relation von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auf einem Seitenweg: In der Synagoge gibt es einen Kasten, der, einem Opferstock oder einem gottesdienstlichen Kollektenkorb vergleichbar, für die Gaben an die Armen und Bedürftigen bestimmt ist. Er trägt die Aufschrift *z'daqa* – „Gerechtigkeit“. In der Sache handelt es sich um eine Wohltätigkeits-, eine Diakoniekasse. Aber das Wort, mit dem jener Kasten oder auch

Beutel beschriftet ist, hat als Grundbedeutung eben nicht „Almosen“ oder „Mildtätigkeit“, sondern „Gerechtigkeit“. Die Gabe an die Bedürftigen ist nicht etwas, das man huldvoll-herablassend gewähren soll, sie ist vielmehr eine Grundforderung der Gerechtigkeit als *z'daqa*.¹

Wir bekommen es dabei in der Sprache und in der Sache mit mehreren zentralen Unterscheidungen zu tun, nämlich mit der Differenz zwischen der biblischen *eleēmosynē* und dem trotz dessen Ableitung von diesem griechischen Wort gegenwärtig recht anders klingenden „Almosen“ einerseits und dem zwischen der biblisch-hebräischen *z'daqa* und der römischen *iustitia* andererseits. Nähern wir uns diesen Wörtern und ihren Differenzen schrittweise.

Zu beachten ist hier zunächst etwas Grundsätzliches: Die biblische Sprache ist nicht in erster Linie durch eine abstrakte Begrifflichkeit gekennzeichnet, sondern durch das Neben- und Miteinander von meist mehr als *eine* Bedeutung tragenden Wörtern und Wortfeldern. Für die Gerechtigkeit und das gerechte Tun sind hier in erster Linie das hebräische Verb *zadaq* mit den nominalen Ableitungen *zedeq*, *z'daqa*, aber auch *mischpat* (Recht / das was jemandem zusteht) sowie die griechischen Wörter *dikaïos*, *dikaïosynē* in Anschlag zu bringen. Für die Barmherzigkeit

sind es vor allem die hebräischen Wortfelder *chanan* (etwa: Zuwendung, Gnade erweisen), *rachamim* (Erbarmen), aber auch *chesed* (Freundlichkeitserweis) sowie im neutestamentlichen Griechisch *eleos*, *eleēmosynē* (Barmherzigkeit), aber auch das Verb *splagchnizomai* (innerlich bewegt sein, Mitleid haben, to have compassion). Diesen Wörtern und Wortfeldern und ihren gegenseitigen Beziehungen begegnen wir, wenn wir das Thema nun im Blick auf konkrete biblische Worte und Passagen betrachten.

II.

Ein solches Wort- und Beziehungsgeflecht scheint in einer Passage in Martin Luthers Auslegung des 118. Psalms aus dem Jahr 1530 auf.² Zu V. 1 des Psalms, der von Gottes freundlicher Zuwendung (*chesed*), in Luthers Wiedergabe von Gottes „Güte“ spricht, notiert er:

„Denn das hebräische Wörtchen ‚chesed‘, das im Griechischen ‚eleemosyne‘ und bisher im Deutschen ‚Barmherzigkeit‘ geheißen hat, von mir aber mit ‚Güte‘ verdeutscht wurde, heißt auf Deutsch eigentlich das, was wir ‚Wohltat‘ oder ‚Guttat‘ nennen. So hat es auch Christus selbst gebraucht nach Matth 12,7: ‚Ich habe Lust an der Wohltat und nicht am Opfer‘ und

¹ Zu jener diskreten Diakoniebox, welche die Anonymität derer, die etwas geben, ebenso wahrte wie die derer, die etwas bekommen, gibt es bemerkenswerte rabbinische Charakterisierungen im babylonischen Talmud, Traktat Sukka, Blatt 49b; dazu *Klaus Wengst*, Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel, Stuttgart ²2004, 174–176, im Kontext des ganzen Abschnitts „Liebe und Gerechtigkeit“, ebd. 167–177.

² *Martin Luther*, Das schöne Confitemini, an der Zahl der 118. Psalm, WA 31/I, 65–182, in neuerer sprachlicher und orthographischer Form in: *Martin Luther*, Das schöne Confitemini, Calwer Luther-Ausgabe. Bd. 7, hg. v. *Wolfgang Metzger*, Gütersloh ²1979, 65–153 (im Folgenden nach dieser Ausgabe [unter Auslassung der Anmerkungsnummern] zitiert). Dass diese Schrift Luthers manch problematische Urteile über die römische Kirche und mehr noch über Juden (und Türken) enthält, sei nicht unterschlagen.

S. Paulus sagt 1 Tim 6,2: Die Knechte sollen ihren gläubigen Herren, ‚dieweil sie der Wohltat teilhaftig sind‘, umso lieber dienen. Und Matth 6,1 spricht Christus: ‚Habt acht auf eure Wohltaten usw.‘ Wir nennen das nach alter Gewohnheit ‚Almosen‘ nach dem griechischen Wort ‚eleemosyne‘, obwohl das Wort ‚Almosen‘ auch mit der Zeit dem Mißbrauch anheimgefallen ist, so daß man unter ‚Almosen‘ [heute] nichts anderes versteht als ein Stück Brot, das man dem Bettler vor der Türe gibt, während es doch eigentlich eleemosyne, chesed, Wohltat oder Guttat heißt: wie Gott uns wohl tut und wir unsererseits einander auch viel Gutes tun sollen.“³

Die Armen und Bedürftigen wollen heute eines gewiss nicht sein, nämlich „Almosenempfängerinnen und -empfänger“. Wenn ihnen das, was ihnen gerechter Maßen zusteht, in huldvoll-herablassendem Gestus gewährt wird, wird die Mildtätigkeit zur Demütigung. Luthers Bemerkungen zeigen die Verwandlung der *eleēmosynē* in einen solchen Gebrauch des Wortes „Almosen“ schon in seiner Zeit. Aber die Passage ist noch in weiterer Hinsicht aufschlussreich. Luther bezieht sich u. a. auf Mt 6,1, wobei er zitiert und erklärt: „Habt acht auf eure Wohltaten usw.“ Wir nennen das nach alter Gewohnheit ‚Almosen‘ nach dem griechischen Wort ‚eleemosyne‘.“ In seinen Bibelübersetzungen von 1534 und 1545 verdeutscht Luther selbst: „*Habt acht auff ewer Almosen*“, entsprechend auch die Lutherbibeln bis 1912.⁴ Luthers Übersetzung basiert wohl auf einer Text- bzw. Druckfassung, die hier, vermutlich vom

Sprachgebrauch in den folgenden Versen beeinflusst, *eleēmosynē* liest.⁵ Doch im gut bezeugten griechischen Text in Mt 6,1 steht an dieser Stelle nicht *eleēmosynē*, sondern *dikaiosynē*; in der Vulgata findet sich entsprechend das Wort *iustitia*. In der Sache aber – und das ist das Entscheidende – fallen hier Barmherzigkeit und Gerechtigkeit geradezu in eins. Darum kann sich das in V.1 genannte Tun der Gerechtigkeit (*dikaiosynē*) in den folgenden Versen 2–4 als Praxis der Barmherzigkeit (*eleēmosynē*) erweisen. Beides muss zusammenkommen, damit nicht eine Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit zur herablassenden Geste verkommt oder eine Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit zur kalten Doktrin wird. Aber was für ein Konzept von Gerechtigkeit erlaubt, ja fordert es, sie mit Barmherzigkeit in eine so enge Beziehung zu bringen?

III.

Hier ist von einer weiteren bereits genannten Differenzbestimmung zu reden, nämlich von dem, was die biblisch-hebräische *z'daqa* von der im römischen Recht stark gemachten *iustitia* unterscheidet.

An vielen Orten, z. B. an Rathäusern, findet sich die allegorische Figur der *Iustitia*. Sie ist in der Regel durch drei Attribute gekennzeichnet: Sie trägt eine Augenbinde, sie hält in der einen Hand ein Schwert und in der anderen eine Waage. Die Augenbinde steht für das Urteil ohne Ansehen der Person, das Schwert für die strafende Ge-

³ Martin Luther, Das schöne Confitementini (s. Anm. 2), 73 f.

⁴ In der Revision von 1984 heißt es ein wenig merkwürdig: „Habt acht auf eure Frömmigkeit“.

⁵ Dazu Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK I/1), Zürich u. a. 1985, 319, mit Anm. 1; zur Interpretation auch Klaus Wengst, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, 141–144.

rechtigkeit und die Waage für die *iustitia distributiva*, die aus- und zuteilende Gerechtigkeit entsprechend dem Leitgedanken des römischen Rechts, nach dem „jedem das Seine“ („*suum cuique*“) zukommen soll.⁶ Es handelt sich dabei um eine zentrale Errungenschaft des Rechts, das die Willkür und die Gewalt des Stärkeren überwindet. Doch an dieser Figurierung der Gerechtigkeit als *Iustitia* lässt sich zugleich demonstrieren, was biblische Gerechtigkeit *nicht* ist.

Sie ist – eine erste Differenz zur Allegorie der *Iustitia* – ein Handeln sehr wohl in Ansehung der Person, nämlich eine parteiliche, solidarische Option für die Schwachen, denen zu ihrem Recht verholfen werden muss.

Auch das Schwert in der Hand der *Iustitia* findet in der *z'daqa* kein Pendant. Die Bestrafung der Übeltäter ist durchaus ein Thema der hebräischen Bibel, aber sie wird nicht als *z'daqa* bezeichnet.⁷ Das Tun der Gerechtigkeit ist vielmehr eine lebensförderliche Praxis im Einsatz für die, deren Lebensrechte bedroht sind.

Und wie ist es mit dem „Jedem das Seine“, für das im Sinnbild der *Iustitia* die Waage steht? Kann man das heute zitieren, ohne daran zu denken, dass eben diese Worte am Eingangstor des Konzentrationslagers Buchenwald standen? Gerade dieser böse Missbrauch jenes Leitspruchs

des Rechts verschärft auf dramatische Weise das Problem. Wer denn hat das Recht zu bestimmen, was jedem als das Seine zukommen soll?

Gegen die Gewalt bereits des Gedankens einer von oben zuzumessenden „*iustitia distributiva*“ bezeichnet Ernst Bloch die „wirkliche Gerechtigkeit als eine von unten“, sie „richtet sich gegen die vergeltende und austeilende selber, gegen die wesenhafte Ungerechtigkeit, die überhaupt den Anspruch erhebt, Gerechtigkeit zu üben.“⁸

Hier scheint nicht nur die Frage nach der Relation bzw. der Spannung zwischen Recht und Gerechtigkeit auf,⁹ hier wird auch abermals deutlich, dass biblische Gerechtigkeit als Option für die Armen mit der Barmherzigkeit oder – mit dem älteren Wort – der „Armherzigkeit“, dem Herz für die Armen (*misericordia*), nicht nur korrespondiert, sondern geradezu in eins fällt. Diese Gerechtigkeit ist – mit dem Titel eines grundlegenden Beitrags von Walter Dietrich – der „rote Faden“ des Alten Testaments.¹⁰

Jener parteilichen Option für die Armen scheint auf den ersten Blick eine Anweisung in Ex 23,3 entgegen zu stehen. Da heißt es:

„Und den Armen (*dal*) sollst du in seinem Rechtsstreit nicht bevorzugen!“

Manche Ausleger hielten den Text hier für fehlerhaft überliefert und änderten *dal*,

⁶ Am Beginn der 533 n. Chr. verfügten und dann in das Corpus Iuris Civilis eingegangenen „Institutiones“ des Kaisers Justinian heißt es: „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*“ („Gerechtigkeit ist der unwandelbare und dauerhafte Wille, jedem das Seine zu gewähren“).

⁷ Der Begriff einer strafenden *z'daqa* wäre – mit Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1, München 1962, 389 (mit Anm. 17) – „eine contradictio in adiecto“.

⁸ Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde [1961], Gesamtausgabe 6, Werkausgabe, Frankfurt a. M. 1977, hier: 229.

⁹ Ausführlicher dazu Jürgen Ebach, Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2016, hier: 171–176.

¹⁰ Walter Dietrich, Der rote Faden im Alten Testament, in: EvTheol 49 (1989), 232–250.

„der Arme, Bedürftige“, entsprechend Lev 19,15 in *gadol*, „der Große“.¹¹ Doch es gibt keinen hinreichenden Grund für die Abweichung vom überlieferten masoretischen Text.¹² Es geht eben darum, dass die Armen und Geringen nicht mildtätig-herablassend bevorzugt und damit abermals diskriminiert werden, sondern dass sie zu ihrem Recht kommen.¹³

IV.

Zu den Worten der hebräischen Bibel, die mehrere der für unser Thema einschlägigen Wörter verbinden, gehört Sach 7,9:

So spricht Adonaj der Heerscharen (*jhw h z' va' ot*): „Wahrhaftiges Recht (*mischpat* *emet*) richtet auf, freundliche Zuwendung (*chesed*) und Erbarmen (*rachamim*) erweist einander!“

Auch hier also kommen in der Sache Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eng zusammen. So ist es auch in Mi 6,8:

Es ist dir gesagt (bzw. näher am hebräischen Text: Er hat dir erzählt [*hig-*

gid]), Mensch, was gut ist und was Adonaj (*jhw h*) bei dir sucht, nämlich nichts anderes als Recht tun (*asot mishpat*), freundliche Zuwendung lieben (*ahavat chesed*) und achtsam / bescheiden / demütig / behutsam / besonnen (das alles mag im Wort *haznea* mitschwingen) gehen mit deinem Gott.

Auch hier steht das Tun des Rechts, die Praxis der Gerechtigkeit an erster Stelle. Es folgt jedoch sogleich und gleichwertig die Aufforderung, *chesed* zu lieben. Was meint da *chesed*? Es geht um diejenige freundliche Zuwendung, zu der ich menschlich verpflichtet bin, ohne dazu rechtlich verpflichtet zu sein. Diese Praxis hat ihren ersten Ort in Familien- und Nachbarschaftshilfe.¹⁵ Niemand, um es zu aktualisieren, kann von mir verlangen, das stehengebliebene Auto der Kollegin anzuschieben, für den Nachbarn ein Paket anzunehmen oder der Freundin zinslos Geld zu leihen, und doch wäre ohne solche Freundlichkeit das Leben kalt. Diesen *chesed*, diese Freundlichkeit soll ich nicht lustlos gewähren, um mir Ärger zu ersparen, und auch nicht in

¹¹ Dieser Konjekture folgten u. a. Heinrich Holzinger, Exodus (KHC II), Tübingen u. a. 1900, 95 (ihm zufolge ist „die Korrektur [...] nicht zu umgehen“), sowie Martin Noth, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5) Göttingen 1968, 138. Der textkritische Apparat der BHK dekretiert fraglos, hier sei *gadol* zu lesen; der Apparat der BHS ist mit der Frage, ob hier ein „*lapsus*“ für *gadol* vorliege, immerhin vorsichtiger.

¹² Neuere Kommentare behalten ihn auch bei, so Christoph Dohmen, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004, 143, Rainer Albertz, Exodus 19–40 (ZBK AT 2.2), Zürich 2015, 105.

¹³ So Milton Schwantes, Das Recht der Armen, Frankfurt a. M. 1977, 55; in dieser Linie auch Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992 (Gütersloh 32005), hier bes. 223.

¹⁴ Ausführlicher zu dieser Stelle, zu ihren Wörtern und zu rabbinischen Kontexten Jürgen Ebach, „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.“ 22. Sonntag nach Trinitatis: Mi 6,6–8, in: *Studium in Israel* e.V. (Hg.), Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext, Wernsbach 2012, 350–355.

¹⁵ Der Erweis von *chesed* (*g' milut chassadim*) ist in rabbinischer und weiterer jüdischer Linie geradezu ein Äquivalent von „Diakonie“; dazu Klaus Müller, Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch, Heidelberg 1999.

Kant'scher Pflichtethik erfüllen;¹⁶ ich soll sie *lieben* (*ahav*) als eine Weise der Mitmenschlichkeit, die das Leben reicher und schöner macht. Sie ist keine Leistung, die eine Gegenleistung einkalkuliert, und sie darf doch auf Erwidern hoffen. Von solcher Reziprozität lebt eine freundschaftliche Gemeinschaft und eine solidarische Gesellschaft.

V.

Was bewegt Menschen zu solcher Freundlichkeit, zu tätiger Nächstenliebe gegenüber denen, die in einer aktuellen Notlage sind, und vollends gegenüber denen, die ihrer in dramatischer Situation bedürfen? Hier verbindet sich in biblischer Sprache eine ethisch-moralische Verpflichtung mit einer ebenso emotionalen wie leibhaftig-leiblichen Reaktion. In Lukas 10 erzählt Jesus in einer Parabel (V. 30–35) von jenem „barmherzigen Samaritaner“, der dem unter die Räuber gefallenen Menschen hilft. Den Beweggrund seines Handelns fasst V. 33 in die Worte: *idōn esplagchnistē* – „Und wie er ihn sah, wurde er innerlich bewegt.“ Das Verb *splagchnizomai*¹⁷ bezeichnet hier so etwas wie eine Erregung der

Eingeweide, d.h. eine elementare körperliche Reaktion auf das, was jener Mensch sieht und was ihn in diesem Sinne leibhaftig bewegt, etwas zu tun, ja tun zu müssen.

Eben diese leibliche Dimension leuchtet auch im hebräischen *rachamim* – „Erbarmen“ – auf. Es hängt mit dem Wort *rechem* zusammen, das im Besonderen den Mutterleib und allgemeiner den nicht von den Rippen geschützten Bauch bezeichnet. Die Fähigkeit zum Mitleiden, zur *compassion*¹⁸, hat ihren leibhaftigen Ort an der Stelle, an der eine und einer selbst verletzlich ist. Wer unverwundbar ist, ist unbarmherzig.¹⁹

Wenn die Bibel von Gottes *rechem*, Gottes (Mutter-)Leib²⁰ und von Gottes Erbarmen (*rachamim*) sprechen kann, kommt auch in einer im allereinsten Sinn theologischen Perspektive ein emotiver wie ein leiblich-leibhaftiger Beweg-Grund der Barmherzigkeit ins Bild. Auch Gott hat „Weichteile“ und Gottes Erbarmen verweist auf seine, auf ihre eigene Verletzlichkeit.

VI.

Dieser konstitutive Zusammenhang von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit leuchtet

¹⁶ Darum liebe ich Friedrich Schillers Kants Bindung der Tugend an die Pflicht ironisch entgegengestelltes Distichon sehr: „Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung / Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“ (Aus den Xenien, in: Friedrich Schiller. Sämtliche Werke in 5 Bänden, hg. v. Peter-André Alt u. a., München 2004, I, 299).

¹⁷ Dazu Helmut Köster, Artikel *σπλαγχνον κτλ*, in: ThWNT 7, 1964, 548–559.

¹⁸ Ausführlicher in: Jürgen Ebach, *compassion?! Ein beziehungsreiches Wort im Kontext biblischer Erinnerungen und Impressionen*, in: Wege zum Menschen 65 (2013/2), 108–126.

¹⁹ Vielleicht gibt es in den Mythen und Sagen gerade darum bei den größten Helden die eine verletzliche Stelle, bei Achill die Ferse, an der ihn seine Mutter Thetis hielt, als sie ihn in den Unterweltfluss Styx tauchte, bei Siegfried das Lindenblatt, welches ihm beim Bad im Drachenblut auf den Rücken fiel und dort haften blieb.

²⁰ Dazu Silvia Schroer / Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, bes. der Abschnitt „Gott im Bauch“, 75–92, sowie Magdalene L. Frettlöh, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2006, bes. Abschnitt D: Zur möglichen Unmöglichkeit, geschlechtsspezifisch von Gott zu reden, 247–327.

tet im Neuen Testament im paulinischen Kollekten-Projekt für Jerusalem auf, einer vertraglichen Vereinbarung zwischen der antiochenischen und der Jerusalemer Gemeinde, die sich trotz unterschiedlicher Lebens- und Glaubensformen verbunden wissen. In Korinth wirbt Paulus um eine Beteiligung bei dieser Kollekte (2 Kor 8 f., dazu auch Röm 15,25–29; 1 Kor 16,1–4; Gal 2,10). Dabei geht es um eine praktische Unterstützung Jerusalems und zugleich um den tiefen Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit Gottes und dem gerechten Tun von Menschen.²¹

In 2. Korinther 8 und 9 bietet Paulus eine ganze Reihe großer Worte auf und verbindet sie, nämlich *charis* (Dank, Anmut, Liebe [8,4.6.7; 9,8 u. ö.]), *dikaïosynē* (Gerechtigkeit [9,9 f.]), *eulogia* (Segen [9,5 f.]), *koinōnia* (Gemeinschaft [8,4; 9,1.12 f.]), aber auch *diakonia* (8,4; 9,1.12 f.) und *leiturgia* (9,12). Gerade der in den beiden letztgenannten Wörtern aufscheinende Zusammenhang von Diakonie und Liturgie kennzeichnet ein Gemeindekonzept, in dem soziale Praxis und gottesdienstliche Feier konstitutiv zusammengehören.²² Diese Verbindung steht im gegenwärtigen christlichen Gottesdienst ganz konkret bei den Kollekten im Zentrum und damit auch auf dem Prüfstand.²³

Paulus verbindet seine Argumentation mehrfach mit Worten der hebräischen Bibel. So verknüpft er die Aufforderung zu einem gerechten Ausgleich der Güter (2 Kor 8,14) in V. 15 mit der Erinnerung an die große Utopie der Gerechtigkeit in der alttestamentlichen Mannageschichte. Dort heißt es: „Wer viel [gesammelt hatte], hatte keinen Überfluss und wer wenig [gesammelt hatte], hatte keinen Mangel. Jeder und jedem nach ihrem Essbedarf“ (Ex 16,18).

Die Erfüllung eines solchen „Essbedarfs“, bei dem es um das tägliche Brot, aber auch um weitere elementare Bedürfnisse und Rechte geht, fordert ein Tun der Barmherzigkeit in der Zielperspektive der Gerechtigkeit bzw., umgekehrt akzentuiert, eine Praxis der Gerechtigkeit aus der Bewegung der Barmherzigkeit. Diese Verbindung zeigt sich eindrucksvoll im deuterokanonischen Buch Tobit, in dem das Verhältnis von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit eine große Rolle spielt. Dazu zwei Sequenzen aus Tobit 4, die nachdrücklich zeigen, dass Gerechtigkeit (*dikaïosynē*) in der Linie der hebräischen *z'daqa* nicht nur eine Norm, sondern auch und vor allem eine Praxis ist und dass Barmherzigkeit (*eleēmosynē*) nicht nur ein Mit-Gefühl bezeichnet, sondern in der Linie des biblisch hebräischen

²¹ So Dieter Georgi, *Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Neukirchen-Vluyn 1994; dazu auch Magdalene L. Frettlöh, *Der Charme der gerechten Gabe. Beobachtungen zur Gabentheologie der paulinischen Kollekte für Jerusalem*, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Jabbog, Bd. 1, Gütersloh 2001, 105–161.

²² Dieser Zusammenhang ist durch die seit dem 19. Jahrhundert wachsende Eigenständigkeit und die zunehmende Professionalisierung der Diakonie und damit deren immer stärkere Loslösung von der Ortsgemeinde nicht mehr prägend. Klaus Dörner spricht in diesem Zusammenhang kritisch von einem „Schisma“ zwischen Kirchengemeinde und Diakonie (u. a. in: ders., *Ausgrenzung als gesellschaftliches Problem – aus sozialpsychologischer Sicht*, in: *Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen* (Hg.), *Ausgrenzung als gesellschaftliches Problem. Dokumentation einer Veranstaltungsreihe*, Münster 2000, 6–18, hier: 17).

²³ Zur biblischen und bes. alttestamentlichen Grundierung der Kollekten Jürgen Ebach, *Das Alte Testament als Klangraum* (s. Anm. 9), 169–198.

chesed ein Freundlichkeitserweis, ein praktisches Tun, ein solidarisches Handeln. In der folgenden Verdeutschung²⁴ sind darum in Klammern zentrale griechische Wörter mit deren alttestamentlich-hebräischen Grundierungen hinzugefügt:

Alle Tage, Kind, denk an Adonaj (*kyrios/jhwh*), unseren Gott, und wolle nicht sündigen und seine Gebote übertreten! Üb Gerechtigkeit (*dikaiosynē/z'daqa*)! Handle gerecht alle Tage deines Lebens und geh nicht auf den Wegen des Unrechts! Denn wenn du dich an die Wahrheit (*alētheia/emet*) hältst, werden in all deinen Werken gute Wege sein. Allen, die Gerechtig-

keit (*dikaiosynē/z'daqa*) üben, erweise aus dem, was dir zur Verfügung steht, Barmherzigkeit (*eleēmosynē/chesed*) und dein Auge soll nicht missgünstig sein, wenn du Barmherzigkeit erweist. Wende dein Gesicht niemals ab, wenn du einen Armen siehst, dann wird auch Gott das eigene Gesicht niemals von dir abwenden. Aus dem, was dir zur Verfügung steht, erweise, wenn es eine Menge ist, Barmherzigkeit (*eleēmosynē/chesed*) und wenn es wenig ist, scheue dich nicht, entsprechend dem Wenigen Barmherzigkeit zu erweisen! Auf diese Weise sammelst du dir einen kostbaren Schatz für den Tag der Not an. Denn die Barmherzigkeit rettet vor dem Tod und bewahrt vor dem Weg in die Finsternis. Denn eine gute Gabe ist die Barmherzigkeit (*eleēmosynē/chesed*), für alle, die sie üben, im Angesicht des Höchsten. (Tob 4,5–11)

Von deinem Brot gib den Hungernden und von deinen Kleidern den Nackten! Alles, was du übrig hast, mach zum Erweis der Barmherzigkeit (*eleēmosynē/chesed*) und dein Auge sei nicht missgünstig, wenn du Barmherzigkeit tust! (Tob 4,16)

Gerade diese Passagen des Buches Tobit zeigen, wie entschieden Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in der Bibel zusammen gesehen, gedacht, geglaubt und geboten sind. Es geht dabei um die biblischen Wörter und ihren Zusammenhang und es ist darum zu tun, in eben diesem Sinn die Bibel *wörtlich* zu nehmen.

VII.

Eine Zusammenfassung der vielfältigen Aspekte, die sich in der Bibel mit den The-

Weiterführende Literatur:

Neben den Artikeln zu den thematisch einschlägigen biblischen Wörtern in den Theologischen Wörterbüchern (ThWAT, THAT, ThWNT) sind zwei, wenn auch nicht ganz neue Beiträge besonders hilfreich, nämlich *Walter Dietrich*, Der rote Faden im Alten Testament, in: *EvTheol* 49 (1989), 232–250, der die Gerechtigkeit wenn nicht als „Mitte der Schrift“, so doch als das durchgehend zentrale Thema der hebräischen Bibel erweist, sowie *Magdalene L. Frettlöh*, Der Charme der gerechten Gabe. Beobachtungen zur Gabentheologie der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: *Jürgen Ebach* u. a. (Hg.), „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, *Jabboq*, Bd. 1, Gütersloh 2001, 105–161, die in weiten sozialen, theologischen und ekklesiologischen Perspektiven den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aufleuchten lässt.

²⁴ Meine Verdeutschung nimmt Übersetzungsvorschläge sowohl von *Isa Breitmaier* in der Bibel in gerechter Sprache als auch von *Helen Schüngel-Straumann*, Tobit (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000, hier: 96, auf.

men Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verbinden, fällt schwer. Aber sie fällt wiederum auch leicht, denn was immer da im Einzelnen aufscheint, *eines* wird und bleibt deutlich: Es geht um Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Wo beide gegeneinander ausgespielt werden, gehen zuletzt beide zuschanden, denn – noch einmal – eine Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit kann zur kalten Doktrin und eine Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit kann zur huldvollen Geste verkommen. Wenn die Barmherzigkeit, die das „heilige Jahr“ ins Licht rückt, *biblische* Barmherzigkeit sein will, muss sie immer auch eine Praxis auf dem Weg der Gerechtigkeit sein. Mit Prov 12,28: *b'orach-z'daqa chajim* – „Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben.“

Der Autor: Prof. Dr. Jürgen Ebach, geb. 1945, bis 2010 Inhaber des Lehrstuhls für Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum; Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag und langjähriges Mitglied im Kirchentagspräsidium; Mitübersetzer und -herausgeber der „Bibel in gerechter Sprache“; Die letzten Buchveröffentlichungen: Wie liest du? (Bd. 11 seiner Theologische[n] Reden), Uelzen 2016; Beredtes Schweigen. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten, Gütersloh 2014; Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2016.

Stefan Silber

Die Revolution der Barmherzigkeit

Impulse aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

♦ Barmherzigkeit ist ein anderes Wort für Nachfolge und gleichermaßen ein befreiungstheologisches Prinzip. Wer barmherzig handelt, hört die Schreie der Unterdrückten, sieht ihre Not, fragt nach deren Ursachen und setzt sich für Gerechtigkeit ein. In diesem Sinn ist das Jahr der Barmherzigkeit mehr als die Auseinandersetzung mit einem christlichen Prinzip, sondern eine Phase des Einübens dieser christlichen Haltung. (Redaktion)

Als „Revolution der Barmherzigkeit“¹ wird Papst Franziskus vom bolivianischen Theologen Víctor Codina bezeichnet. Revolutionär ist für Codina nicht nur die Tatsache, dass der Papst die Barmherzigkeit in den Mittelpunkt gerückt und zum „Schlüssel seines Pontifikates“ gemacht habe. Die Barmherzigkeit selbst besitzt diese revolutionäre Kraft, wenn sie zu einem erneuerten und vertieften Engagement „für die Armen und für unser gemeinsames Haus, die Mutter Erde“ sowie zur Veränderung des gegenwärtigen ausschließenden und zerstörenden Systems führt.

Barmherzigkeit klingt zunächst nicht nach einer befreiungstheologischen oder revolutionären Vokabel. Während in Lateinamerika Gewalt und Ausgrenzung, Bürgerkrieg und Korruption, wirtschaftliche und ökologische Ausbeutung nach wie vor an der Tagesordnung sind, scheint der Ruf nach Barmherzigkeit zu verhallen zu sein, um wirklich gehört zu werden

und ein menschenwürdiges Leben in Gerechtigkeit, Frieden und einer nachhaltig bewahrten Schöpfung für alle möglich zu machen.

Auch Jon Sobrino reflektiert selbstkritisch, wie dieser Begriff unweigerlich zunächst verstanden wird: „Die Rede von der ‚Barmherzigkeit‘ ist ein zu schwacher, ja zu gefährlicher Ausdruck dessen, was die gekreuzigten Völker nötig haben.“² Dennoch macht er ihn zum Ausgangspunkt einer neuen, vertieften Reflexion über die Theologie der Befreiung, in der das „Prinzip Barmherzigkeit“ die Theologie und die kirchliche Praxis von innen heraus prägt.

Sobrinos „Prinzip Barmherzigkeit“ ist der Schlüssel zu einem befreiungstheologischen Verständnis dieses Begriffs. Lange vor dem Heiligen Jahr 2016 deutet er ihn als Grundlage, als „Prinzip“ einer kirchlichen Praxis, die sich den Armen zuwendet und für ihre Befreiung einsetzt. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Ernst Blochs

¹ Víctor Codina, Francisco, una revolución de la misericordia, in: <http://amerindianlared.org/noticia/617/francisco-una-revolucion-de-la-misericordia-victor-codina-sj> [Abruf: 07.09.2016], auch die folgenden Zitate [diese wie die weiteren Übersetzungen vom Autor].

² Jon Sobrino, The Principle of Mercy. Taking the Crucified People from the Cross, Maryknoll 1994, viii.

„Prinzip Hoffnung“ (wobei er seine eigene Arbeit „unendlich viel bescheidener“³ einschätzt) erläutert Sobrino, dass er unter Barmherzigkeit „eine spezifische Art der Liebe“ versteht, „die am Ursprung eines Prozesses steht und zugleich während des gesamten Prozesses gegenwärtig und aktiv bleibt, ihm eine bestimmte Richtung gibt und die unterschiedlichen Elemente formt, aus denen er besteht“⁴. Barmherzigkeit als „Prinzip“ ist also mehr als ein Gefühl, eine Voraussetzung oder ein anderes einzelnes Element der christlichen Praxis, sondern ihr Fundament und ihre innerste Prägung.

Als „Prinzip“ verstanden, darf Barmherzigkeit also weder als Frömmigkeitsübung oder tugendhafte Haltung noch in einem paternalistischen oder relativierenden Sinn verstanden werden. Sie ist vielmehr für Sobrino „das grundlegende Prinzip der Aktivität Gottes und Jesu, und deswegen sollte sie es auch für die Aktivität der Kirche sein“⁵. Barmherzigkeit gilt ihm als grundlegender und zugleich umfassender Begriff für die Nachfolge Jesu, die Nachahmung Gottes und die mystische Gleichförmigkeit mit Gott: In der Praxis der Barmherzigkeit können Menschen werden „wie der Vater“ (vgl. Lk 6,36).

Sobrino beschreibt das Prinzip Barmherzigkeit in drei Schritten, die eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem vertrauten Dreischritt „Sehen – urteilen – handeln“

aufweisen: Anhand des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter zeigt er, dass dieser (1.) den Überfallenen und seine Wunden sieht, (2.) im Innersten bewegt wird und (3.) ihm hilft. Margit Eckholt sieht in diesem Dreischritt der Barmherzigkeit Epistemologie, Ethik und Praxis vereint.⁶

Susana Becerra, die im Gefolge Sobrinos ihrerseits die Geschichte vom Samariter interpretiert, gliedert dessen Handlungen in sechs Einzelschritte,⁷ in denen aber dieselbe dreigliedrige Struktur sichtbar wird. Sie geht auf Ignacio Ellacuría und seine Kontextualisierung der Philosophie Xavier Zubiris in die mittelamerikanische Realität zurück. Für Ellacuría besitzt die Begegnung mit der Wirklichkeit dieselben drei Elemente: „verantwortliches Erkennen der Realität“, „tätige Verantwortung für die Realität“ und „leidenschaftliches Kümern um die Realität“.⁸

Barmherzigkeit stellt für Sobrino nicht nur ein Element des zweiten Schritts der Verantwortung für die Realität dar: Sie umfasst den gesamten Prozess der Interaktion mit der Wirklichkeit. In jedem der drei Schritte wird darüber hinaus sichtbar, dass die menschliche Barmherzigkeit ein Akt der Ähnlichwerdung mit Gott ist. Für Sobrino ist sie zudem ein grundlegend menschliches Prinzip und kein Vorrecht der Kirche. Sie gehört für ihn zum Menschsein und nicht nur zur Nachfolge Jesu.

³ Ebd.

⁴ Ebd., 16.

⁵ Ebd.

⁶ Margit Eckholt, *An die Peripherie gehen: In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus*, Ostfildern 2015, 183.

⁷ Susana Becerra Melo, *Die Pastoral der Barmherzigkeit im Dienste der Großstadt*, in: Margit Eckholt / Stefan Silber (Hg.), *Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral* (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 14), Ostfildern 2014, 409–419.

⁸ Ignacio Ellacuría, *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum* (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 63.

1 Die Augen und die Ohren öffnen: Barmherzigkeit heißt, die Not zu sehen und den Schrei zu hören.

Die Barmherzigkeit beginnt mit der Bereitschaft, das Leiden wahrzunehmen. Diese Bereitschaft ist nicht selbstverständlich, denn das Leiden kann ignoriert, verleugnet, verherrlicht, verharmlost, gerechtfertigt, verschleiert oder auf vielfältige andere Art und Weise ausgeblendet werden. Genau dies geschieht in der globalisierten Gegenwart mit dem Leiden: Die Welt der Armen, ihr Leiden und die Verantwortlichkeiten dafür werden in unserer ansonsten bestinformierten Welt ausgeblendet: „Es ist überraschend, dass die Erste Welt so viel wissen kann und doch ignoriert, was so grundlegend für die Welt ist, in der wir leben.“⁹ In genau demselben Sinn spricht auch Papst Franziskus häufig von der „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ (Evangelii Gaudium [EG] 54).

Nicht nur in der „Ersten Welt“, sondern überall auf dem Planeten ist es möglich, die Tatsache zu verdrängen, dass eine große Mehrheit der Menschheit unter Gewalt und Krieg, Flucht und Vertreibung, Rassismus und Sexismus leidet und auf vielfältige andere Arten und Weisen verarmt, ausgebeutet und in ihrer Menschenwürde eingeschränkt wird. Barmherzigkeit beginnt daher bereits mit der Aufmerksamkeit für die Realität des Leidens.

Die Befreiungstheologie verweist daher auf den biblischen Gott, der das Elend sieht, die Klage hört und das Leid kennt (vgl. Ex 3,7). Gott wendet sich den Leidenden zu, weil sie leiden. Gottes Barmherzigkeit erweist sich gerade darin, dass er das

Leiden kennt und das Elend sieht. Gottes Zuwendung zu den Leidenden ist nur der Tatsache des Leidens geschuldet. Gott will weder seine Größe und Allmacht demonstrieren noch das Wohlergehen der Leidenden belohnen oder motivieren. Die unbedingte und ungeschuldete Zuwendung Gottes braucht keine andere Begründung als nur eben Gottes Barmherzigkeit und die Wirklichkeit des Leidens.

Gottes Zuwendung zu den Leidenden fordert und befähigt auch den Menschen, die Augen nicht zu verschließen, sondern sich mit Not und Klage zu konfrontieren. Es ist Ausdruck menschlicher Barmherzigkeit, das Leiden der Armen nicht auszublenden, sondern sich ihm auszusetzen und es verantwortlich wahrzunehmen.

Das Leiden stellt so im theologischen Sinn ein Zeichen der Zeit dar, das auf eine Herausforderung Gottes verweist und das es wahrzunehmen gilt. Anders als im Gleichnis vom barmherzigen Samariter sind diese Zeichen aber in der Realität nicht immer sofort und unmittelbar zu erkennen, sondern müssen erforscht und analysiert werden.

Für die Theologie bedeutet dies, dass Barmherzigkeit mit einer genauen Analyse der Wirklichkeit beginnt: Im interdisziplinären Diskurs, mit der Unterstützung durch Sozial- und Kulturwissenschaften müssen die genauen Strukturen und Ursachen des Leidens differenziert und ihre Beziehungen untereinander festgestellt werden.

Denn häufig wird das Leid selbst ebenso wie seine Ursachen versteckt und verschleiert. Barmherzigkeit kann aber nicht einfach nur auf die oberflächlich sichtbaren Nöte und Klagen reagieren, sondern

⁹ Jon Sobrino, *The Principle of Mercy* (s. Anm. 2), 5.

muss auch den strukturellen, gerade auch den verborgenen Realitäten ins Auge sehen.¹⁰

Sie besitzt daher auch politische, soziale und kulturelle Implikationen. Wirtschaftliche Ausbeutung, Rassismus, Frauenfeindlichkeit und viele andere gesellschaftliche Rahmenbedingungen tragen zur Entstehung, Verschärfung und Verschleierung des Leidens bei. Eine verantwortliche Barmherzigkeit kann auf die genaue Analyse dieser Bedingungen nicht verzichten, wenn nicht einseitige oder gar kontraproduktive Handlungsanleitungen entwickelt oder praktische Konsequenzen gezogen werden sollen.

In den letzten beiden Jahrzehnten werden in der Befreiungstheologie immer stärker die unterschiedlichen Formen, Aspekte und Erscheinungen des Leids, der Armut und der Unterdrückung untersucht. Über die wirtschaftliche Armut hinaus werden ihre geschlechtsbezogenen, kulturellen, ethnischen und viele andere Gesichtspunkte mitberücksichtigt. Auch die verhängnisvollen Wechselwirkungen dieser verschiedenen Formen des Leids sind Gegenstand kritischer Untersuchungen.¹¹

Ein wesentlicher Aspekt befreiungstheologischer Reflexion über die Barmherzigkeit besteht darin, dass es nicht nur darum geht, das Leiden Einzelner wahrzunehmen (wie es das Gleichnis vom Samariter anregt), sondern dass auch das kollektive, gemeinschaftliche, gesellschaftliche Leiden offengelegt und untersucht wird.

Jon Sobrino spricht daher im Gefolge von Ignacio Ellacuría von den „gekreuzigten Völkern“¹², in deren Leiden sowohl quantitativ als auch qualitativ die sündige Struktur der gegenwärtigen Welt zum Ausdruck komme.

Barmherzigkeit kann so nicht mit einer oberflächlichen Zuwendung, mit Assistenzialismus und Paternalismus verwechselt werden. Sie stellt sich vielmehr auch den Ursachen des Leidens und fragt nach den komplexen Strukturen, die für es verantwortlich sind.

Im Kontext des kolumbianischen Bürgerkriegs betont Víctor Martínez die Notwendigkeit des Blicks auf die strukturellen Ursachen für die Versöhnung: Ohne die Erinnerung der Opfer, ohne ihre Stimme im Dialog und ohne Gerechtigkeit für sie kann es keine echte Versöhnung geben. Barmherzigkeit gilt auch für die Täter, aber nur gemeinsam mit den Opfern und in der offenen Wahrnehmung des Leidens und seiner Ursachen, in der Benennung von Schuld und Verantwortung.¹³

2 Das Herz öffnen: Barmherzigkeit heißt, sich vom Leiden erschüttern zu lassen

In einem zweiten Schritt der Barmherzigkeit geht es darum, das Leiden nicht nur zu betrachten und zu analysieren, sondern es sich selbst unter die Haut gehen zu lassen. Das zweite Moment der klassischen befrei-

¹⁰ Vgl. Alberto Camargo Cortés (Hg.), *Hacia la Ciudad de la Misericordia. Rutas de Pastoral Urbana*, Bogotá 2015, 247–268.

¹¹ Vgl. dazu ausführlicher Stefan Silber, *Totgesagt und doch lebendig: Aktualität der Theologie der Befreiung in Lateinamerika*, in: *ET-Studies* 5 (2014/1), 139–149.

¹² Jon Sobrino, *The Principle of Mercy* (s. Anm. 2), 4–5.

¹³ Víctor M. Martínez Morales, *La misericordia se hace reconciliación en Colombia*, in: <http://www.amerindiaenlared.org/download/8309/la-misericordia-se-hace-reconciliacion-en-colombia> [2016], 10–12.

ungstheologischen Methodologie „Sehen – Urteilen – Handeln“ wird hier in Richtung auf eine innere Anteilnahme und persönliche Betroffenheit vertieft. Das fremde Leid wird nicht nur kritisch untersucht und rational beurteilt, sondern außerdem mit dem Herzen, mit dem Körper, also mit der gesamten Person aufgenommen.

Es geht hier nicht um ein schwach verstandenes „Mitgefühl“, das sich dem Leidenden nur emotional nähern würde oder ein paternalistisches „Mitleid“ von oben herab, sondern um die ganzmenschliche Annäherung an das fremde Leid, wodurch es zum eigenen werden kann. Jon Sobrino spricht davon, dass es darum geht, die Realität des Leidens „auf sich zu nehmen“, „sich aufzubürden“, sie zu „tragen“, „sich damit zu beladen“¹⁴.

Susana Becerra bezieht diese Vorstellung im Gefolge von Leonardo Boff auf das Kreuz Jesu: Indem Jesus sich das Kreuz auflädt oder aufladen lässt, zeigt er sich in letzter Konsequenz solidarisch mit den Leidenden, den Verarmten, den Ausgebeuteten und Entrechteten, denunziert die Strukturen, die zu Leid und Kreuz führen und eröffnet zugleich einen Weg der Befreiung.¹⁵

Auch dieser zweite Schritt verweist auf den barmherzigen Gott der Bibel. Denn dieser offenbart sich selbst als „ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Erbarmen und Treue“ (Ex 34,6). Die Selbstbezeichnung als barmherzig evoziert in der

hebräischen Sprache den Mutterschoß und damit die elterliche Zuwendung, die unter die Haut geht und auch Gott im Innersten betrifft.¹⁶ Susana Becerra spricht daher davon, dass das Leid der Menschen „bis in das Innerste Gottes gelangt“¹⁷, von Gott selbst verinnerlicht wird und so auch die Mitmenschen erschüttern soll (vgl. EG 193).

Die barmherzige Erschütterung ist ein Akt intimer Solidarität mit den Leidenden. Wer barmherzig ist, stellt sich selbst mit unter das Kreuz, begibt sich auf Augenhöhe mit den Entmenslichten. „Näherkommen bis man selbst unrein wird“, wird dieser Akt von José Laguna genannt, ebenfalls mit Blick auf die Samaritererzählung: „Indem er sich verunreinigt, weiß der Helfer, dass er aus demselben Lehm gemacht ist wie der, dem er hilft. Auf diese Weise kann eine Beziehung von einem verletzten Heiler zum anderen entstehen“¹⁸.

In diesem Akt der Barmherzigkeit wird also eine innere Gleichwertigkeit in der Beziehung hergestellt; der Helfer weiß, dass er selbst verwundet ist und der Barmherzigkeit bedarf. Die vorausgehende, geschenkte und ungeschuldete Barmherzigkeit Gottes dem Notleidenden wie auch dem Helfer gegenüber ermöglicht diese Gleichwertigkeit und eröffnet so den Raum für die Erschütterung, die nicht zur Resignation oder Hilflosigkeit führt, sondern in die Praxis mündet.

Die Bereitschaft, sich erschüttern zu lassen, birgt auch Risiken: Wer das Leid

¹⁴ Jon Sobrino, *The Principle of Mercy* (s. Anm. 2), 38. Die Wendungen in Anführungszeichen sind verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten des spanischen Ausdrucks „cargar con la realidad“, den Sobrino von Ellacuría übernimmt und hier verwendet.

¹⁵ Susana Becerra Melo, *Die Pastoral der Barmherzigkeit* (s. Anm. 7), 416 f.

¹⁶ Katrin Brockmüller, „So bin ich: barmherzig“. Gott stellt sich vor, in: *Bibel heute* 52 (2016), 6–7.

¹⁷ Susana Becerra Melo, *Die Pastoral der Barmherzigkeit* (s. Anm. 7), 413.

¹⁸ José Laguna, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible* (Cuadernos CJ 172), Barcelona 2011, 19. Vgl. auch: Henri J. M. Nouwen, *The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society*, New York 1972.

anderer verinnerlicht, läuft Gefahr, in der Mutlosigkeit und dem Schmerz angesichts des vielfachen schrecklichen Leids zu versinken. Das fremde Leid kann so tief unter die Haut gehen, dass es zum echten eigenen Leiden wird. Die Erschütterung ist dennoch ein notwendiger zweiter Schritt im Prozess der Barmherzigkeit, da sie ansonsten zu einer rational-technischen Methode der Armutsbewältigung werden könnte, in welcher der Leidende zum Objekt, zum „Fall“ reduziert wird. Die Weigerung, sich vom Leiden erschüttern zu lassen, kann auch in die Gleichgültigkeit münden, die sich der Barmherzigkeit widersetzt.

Es ist der Blick auf den solidarischen und barmherzigen Gott, der das Leid kennt, das Elend sieht und das Schreien hört, welcher im Prozess der Barmherzigkeit von der Hoffnungslosigkeit befreien kann. Der Blick auf den Ohnmächtigen am Kreuz kann aus der eigenen Resignation und Mutlosigkeit befreien. In der Gemeinschaft derer, die dem Gekreuzigten und Auferstandenen nachfolgen, eröffnen sich Hoffnungsräume für eine Praxis befreiender Barmherzigkeit.

Es ist interessant, dass auch im Islam die Barmherzigkeit Gottes, die zu den grundlegenden Überzeugungen des islamischen Glaubens gehört, als eine ungeschuldete Voraussetzung für verantwortliches, gerechtes und barmherziges menschliches Handeln verstanden wird.¹⁹

Der Buddhismus kennt mit der Ethik des Mitgefühls ebenfalls eine vergleichbar starke Überzeugung von der unbedingten

Notwendigkeit menschlicher Barmherzigkeit: Die vielfältigen Beziehungen zwischen allen Wesen führen dazu, dass es überhaupt kein fremdes Leid geben kann. Der Dalai Lama anerkennt, dass es das eigene Leiden vermehren kann, wenn man das Leid der anderen betrachtet. Anstatt zur Verzweiflung führt echtes Mitgefühl aber zu größerer Verantwortung und zu einer ethischen Praxis, die gegen das Leid, das der anderen und das eigene, gerichtet ist.²⁰

3 Die Hände öffnen: Barmherzigkeit heißt, für die Gerechtigkeit einzutreten

Wer sich vom Leid der anderen erschüttern lässt, dem öffnen sich zahlreiche verschiedene Wege einer barmherzigen Praxis. Susana Becerra verweist allein innerhalb des Gleichnisses vom Samariter auf mehrere unterschiedliche Handlungen des Samariters, mit denen er Konsequenzen aus seiner Barmherzigkeit zieht: In einer Art Ersthilfe pflegt und verbindet er die Wunden; er transportiert den Verletzten auf seinem eigenen Reittier; er bringt ihn an einen Ort, an dem Sicherheit und Pflege gewährleistet werden kann; er kommt dort für die Rechnung auf und beteiligt andere (den Wirt) an der Praxis der Barmherzigkeit.²¹

Es ist ein Kennzeichen der aktuellen Weiterentwicklungen in der Theologie der Befreiung, dass der Pluralität der Nöte und des Leidens auch eine Vielzahl von mög-

¹⁹ Vgl. Ulrike Bechmann, Im Namen Gottes, des Erbarmers. Das islamische Grundgebet, in: Bibel heute 52 (2016), 24–25.

²⁰ Dalai Lama, Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit, Bergisch-Gladbach 2002, 137–146.

²¹ Susana Becerra Melo, Die Pastoral der Barmherzigkeit (s. Anm. 7), 415–419.

lichen, sinnvollen und anzustrebenden Handlungsweisen entspricht. Es wäre zu wenig, ausschließlich auf eine bestimmte oder nur wenige Formen der Befreiung zu setzen. Die notwendige Ersthilfe muss auch mit unterschiedlichen strukturellen und politischen Reformen zugunsten der Leidenden einhergehen.

Für Víctor Codina gehört zu den praktischen Konsequenzen der Barmherzigkeit auch, sich für ökologische Belange einzusetzen, Gerechtigkeit zu verlangen, alternative Lebensstile zu suchen und neue Gottesbilder und eine menschlichere Pastoral zu entwickeln.²² Alberto Camargo zeigt, wie das Prinzip Barmherzigkeit zur Grundlage eines urbanen Pastoralplans werden und so die gesamte Praxis der Kirche in der Megastadt von innen heraus strukturell prägen kann.²³ Auch der Respekt für die menschliche Würde, wie er im Feminismus oder in der indigenen Theologie gefordert wird, gehört zu den vielfältigen Konsequenzen der Barmherzigkeit.

Gerade in Lateinamerika ist es wichtig, auch das Fest in seinen vielen Dimensionen als Praxis der Barmherzigkeit zu verstehen. Denn auch Jesu Barmherzigkeit steht im Kontext der Lebensfreude (Mt 9,9–13). Im lateinamerikanischen Fest wird nicht nur der Abschluss einer Praxis gefeiert, sondern es ist auch selbst ein Weg der Befreiung. Sie schließt körperliche, materielle und emotionale Aspekte ein und wird daher auch durch das Fest praktiziert.

Für die Theologie der Befreiung ist es wichtig, dass unter den vielfältigen Handlungsmöglichkeiten für die Barmherzigkeit die strukturellen Ebenen nicht ver-

nachlässigt werden. Ebenso wie das Leid nicht nur individuelle Ursachen hat, muss auch die Befreiung auf die tiefer liegenden und oft verschleierte Gründe für Not und Armut zielen.

Daher lassen sich auch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht trennen. Eine ungerechte Barmherzigkeit wäre keine Barmherzigkeit, sondern Paternalismus oder vielleicht Gleichgültigkeit. Umgekehrt ist auch eine unbarmherzige Gerechtigkeit keine Gerechtigkeit, sondern eher ein Legalismus. Gerne wird daher auch in der Befreiungstheologie Thomas von Aquin zitiert, der schreibt: „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.“²⁴

Barmherzigkeit kann daher nicht gegen die Gerechtigkeit ausgespielt werden. Sie ist eine Spiritualität, in der die Gerechtigkeit erreicht werden kann. Barmherzigkeit muss als grundlegende Haltung einer christlichen Praxis verstanden werden, nicht als ein Beispiel oder ein Thema. Sie ist ein Lebensprojekt. Jon Sobrino kritisiert auf dieser Basis ein einseitiges Verständnis der traditionellen Werke der Barmherzigkeit. Wenn diese nur als Tugendwerke praktiziert werden, die prinzipiell auch von anderen Frömmigkeitsübungen ersetzt werden könnten, und wenn ihnen die strukturelle und am Befreiungsprozess orientierte langfristige Dimension fehlt, können sie nicht als Beispiele für das „Prinzip Barmherzigkeit“ dienen.²⁵

Dieses Prinzip kann in der christlichen Praxis radikale Konsequenzen nach sich ziehen. Jon Sobrino zeigt, wie das Prinzip

²² Víctor Codina, *Francisco, una revolución de la misericordia* (s. Anm. 1), 4.

²³ Alberto Camargo Cortés (Hg.), *Hacia la Ciudad de la Misericordia* (s. Anm. 10), 247–268.

²⁴ Thomas von Aquin, *Super Mattheum* 5,2 [Übersetzung St. S.].

²⁵ Jon Sobrino, *The Principle of Mercy* (s. Anm. 2), 16–18.

Barmherzigkeit im konkreten Einzelfall dazu führen kann, dass Gesetze übertreten werden, deren prinzipielle Gültigkeit gar nicht bestritten wird: „Wenn er am Sabbat heilte, verletzte Jesus die Regeln und Normen seiner Zeit, weil er barmherzig war, nicht weil er ein Liberaler war.“²⁶ Weder der Regelbruch noch die Provokation der Gesetzeshüter stellen die Grundmotivation dieser Heilungen dar, sondern die Barmherzigkeit gegenüber dem Notleidenden, die sich der konfliktiven Folgen einer heilenden Handlung durchaus bewusst ist.

Weiterführende Literatur:

Trotz seines Alters von fast 25 Jahren ist das Buch von *Jon Sobrino*, *The Principle of Mercy. Taking the Crucified People from the Cross*, Maryknoll 1994 (Original: „El principio-misericordia“, Santander 1992) das zentrale Standardwerk zum Thema. Es wird von zahlreichen anderen Publikationen weltweit aufgegriffen. Es stellt zugleich eine Neureflexion der Befreiungstheologie nach dem Ende des Kalten Kriegs und nach dem Martyrium der salvadorianischen Jesuiten 1989 dar. In der neuen Publikation von *Margit Eckholt*, *An die Peripherie gehen: In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus*, Ostfildern 2015 schlägt die Autorin Bögen vom Konzil zu Papst Franziskus und von der Kirche der Armen zu neuen Entwicklungen in Lateinamerika. Das Thema der Barmherzigkeit wird in einem zentralen Text ausdrücklich aufgegriffen, steht aber auch sonst im Zentrum der Überlegungen.

In diesem Sinn kann tatsächlich unter bestimmten historischen Voraussetzungen eine direkte Verbindung von der Barmherzigkeit zur Revolution führen.

Als äußerste Konsequenz des Prinzips Barmherzigkeit nennt Sobrino das Martyrium. Neben dem odium fidei müsste auch das „odium misericordiae“²⁷ als Ursache für den Tod zahlreicher Zeuginnen und Zeugen anerkannt werden. Das Martyrium zeigt darüber hinaus, dass die Barmherzigkeit in der Tat ein grundlegendes Lebensprinzip der Nachfolge Jesu ist und die Menschen, die Jesus folgen, auch im Tod noch mit ihm gleichförmig machen kann.

4 Schluss: „Der Tragebalken, der das Leben der Kirche stützt“

„Der Tragebalken, der das Leben der Kirche stützt, ist die Barmherzigkeit“ (*Misericordiae Vultus* [MV] 10), schreibt Papst Franziskus, und präzisiert: Sie ist ein „Kriterium, an dem man erkennt, wer wirklich [Gottes] Kinder sind“ (MV 9). Auch aus befreiungstheologischer Sicht ist diese Überzeugung grundlegend. Jon Sobrino argumentiert, dass die Barmherzigkeit ein echtes Erkennungszeichen der Kirche ist, im Sinne der traditionellen „notae ecclesiae“²⁸.

Der Ort der Barmherzigkeit ist dort, wo sich das Leiden ereignet, die Welt der Armen, „bei dem Verletzten, der im Straßengraben liegt“²⁹. Die drängenden Probleme der Welt der Armen stehen für die befreiungstheologische Erörterung des Prinzips Barmherzigkeit deutlich im Vor-

²⁶ Ebd., 11.

²⁷ *Jon Sobrino*, *Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid*, in: *Conc* 39 (2003/1), 6–14, hier: 11.

²⁸ *Jon Sobrino*, *The Principle of Mercy* (s. Anm. 2), 25 f.

²⁹ Ebd., 21.

dergrund gegenüber innerkirchlichen Themen, die in diesem Heiligen Jahr viele Diskussionen zur Barmherzigkeit dominieren.

Die vorliegenden Überlegungen machen deutlich, dass die Barmherzigkeit nicht nur jedem Menschen geschuldet ist, ob er nun zur Kirche gehört oder nicht, sondern auch, dass sie von jedem Menschen geübt werden kann – und sei er ein Samaritaner, der gar nicht zum Volk Gottes im eingeschränkten Sinn gehört.

Wenn die Praxis der Barmherzigkeit aber in der Tat der Tragebalken der Kirche und eine *nota ecclesiae* ist, so kann man an dieser Praxis erkennen, wo die Kirche Gottes tatsächlich anwesend ist und Jesu Botschaft verwirklicht. Die Kirche der Barmherzigkeit wird sich an zahlreichen Orten zeigen, die sich außerhalb der institutionellen Grenzen der christlichen Kirchen befinden. Sie lebt überall dort, wo Menschen die Not sehen, sich zu Herzen nehmen, gegen sie ankämpfen und damit Gott selbst immer ähnlicher werden.

Im Deutschen gibt es die Wendung „Barmherzigkeit üben“, die ich in einem doppelten Wortsinn verstehe. Ich sehe das Heilige Jahr der Barmherzigkeit als einen Übungszeitraum für diese grundlegen-

de christliche Haltung. Aber auch darüber hinaus wird es für christliche Spiritualität wichtig bleiben, diese Revolution der Barmherzigkeit immer wieder einzuüben und auszuüben.

Der Autor: PD Dr. Stefan Silber, Jahrgang 1966, Dr. theol. habil., Privatdozent an der Universität Osnabrück, Pastoralreferent in der Diözese Würzburg; 1997–2002 Mitarbeit in der Diözese Potosí (Bolivien); 2011–2013 Mitarbeit an einem internationalen Forschungsprojekt zur Großstadtpastoral an der Universität Osnabrück; Koordinator der Plattform Theologie der Befreiung; verheiratet, drei Kinder; Internet: stefansilber.wordpress.com; neuere Veröffentlichungen: Margit Eckholt / Stefan Silber (Hg.), *Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern 2014; „Die Laien sind die Kirche.“ (Pius XII.) *Eine Interpretation der Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils aus der Sicht der Laien*, in: Georg Bier / Stefan Silber, *Laien*, hg. von der KirchenVolks-Bewegung *Wir sind Kirche* (Gelbe Reihe), München 2016, 27–42; *Fermento de otro mundo posible. Reflexiones sobre la Iglesia y Dios en el mundo de hoy*, Sailauf: Lulu 2014.

Bernhard Vondrášek

Das Jahr der Barmherzigkeit und die Spiritualität Don Boscos

Wegmarken und Impulse

♦ Prägnant stellt der Autor signifikante Kernelemente salesianischer Spiritualität vor, welche nicht nur im ausgerufenen Jahr der Barmherzigkeit ein beherzigenswertes Potenzial beinhalten. Vielmehr ermutigen sie, sich in unterschiedlichen Kontexten aktiv und tatkräftig aktuellen Problemen und Herausforderungen unserer Zeit zu stellen. Für Salesianer drückt sich Spiritualität als konkrete Lebenspraxis in der alltäglichen Lebenswirklichkeit der Menschen aus und äußert sich in Taten der Nächstenliebe und Solidarität. Ihr Leitbild einer Spiritualität der Barmherzigkeit ist die Haltung des guten Hirten, eng verbunden mit „Amorevolezza“ (Liebenswürdigkeit) als ihr gelebter Ausdruck. – Eine Spiritualität, die auch außerhalb des für den Orden typischen pädagogischen Kontextes Menschen gut tut. (Redaktion)

1 Einleitung

2015 feierte die weltweite Don-Bosco-Bewegung den 200. Geburtstag des großen Jugendapostels und Sozialpioniers Johannes Bosco¹.

Im April 2015 kündigte Papst Franziskus mit der Verkündigungsbulle „Misericordiae vultus“ das Jahr der Barmherzigkeit an.

Am 8. Dezember 1841 kam es – der salesianischen Tradition gemäß – in der Sakristei der Franziskuskirche in Turin zu jener entscheidenden Begegnung zwischen dem Straßenjungen Bartolomeo Garelli

und dem jungen Priester Don Bosco, die als Gründungsdatum seines einzigartigen Jugendwerkes gilt.

Am 8. Dezember 2015 begann das von Papst Franziskus ausgerufene Jahr der Barmherzigkeit.

Diese Gegenüberstellung zweier wichtiger salesianischer Daten mit dem Jahr der Barmherzigkeit mag literarisch reizvoll sein – mehr aber vielleicht auch nicht. Dennoch stellt sich der Autor des vorliegenden Beitrages die Frage, ob es auch inhaltliche Parallelen oder zumindest Berührungspunkte zwischen der Spiritualität Don Boscos und dem Jahr der Barmherzigkeit gibt.

¹ Giovanni Melchiorre Bosco (1815–1888) war ein italienischer Priester, dem vor allem junge Menschen am Herzen lagen. Er setzte sich in einer durch die Industrialisierung und in Italien auch von politischen Wirren geprägten Zeit für die besonders Benachteiligten dieser Entwicklungen, die Jugendlichen, ein und verfolgte das Ziel, sie zu „gute[n] Christen und rechtschaffene[n] Bürger“ (*Johannes Bosco, Erinnerungen an das Oratorium des hl. Franz von Sales von 1815 bis 1855*, München 2001, 142) zu erziehen. Damit wollte er ihnen ein „gelingendes Leben“ ermöglichen (vgl. das Ziel der Salesianer bis heute: „Damit das Leben junger Menschen gelingt“, *Deutsche Provinz der Salesianer Don Boscos, Arbeiten im Geiste Don Boscos. Unsere Leitlinien*, München 2009, 15).

Der folgende Essay benennt holzschnittartig einige Wegmarken, die aufzeigen können, dass Kernelemente salesianischer Spiritualität in Verbindung mit Barmherzigkeit bemerkenswertes Potenzial für eine Spiritualitätsform besitzen, die sich aktiv und tatkräftig den aktuellen Problemen und Herausforderungen zu stellen vermag und sich nicht nur als ein begrenzter Frömmigkeitsstil für eine kleine Gruppe im innerkirchlichen Kontext versteht. Naturgemäß handelt es sich bei dieser Darlegung eher um eine Skizze denn um eine systematisch vertiefte Darstellung. Denn Don Boscos spirituelles Erbe und die theologische und existenzielle Bedeutungsdichte der Barmherzigkeit können in dem hier Beschriebenen längst nicht auch nur ansatzweise gehoben werden.

2 Eine praxeologische Spiritualität

Alltagsrelevante Spiritualität kann zunächst als ganzheitliche Lebensquelle verstanden werden, aus der heraus Menschen denken, fühlen und handeln. Geerdete Spiritualität hat von daher zwangsläufig auch Relevanz im konkreten Alltag eines gläubigen Menschen. Sie beeinflusst sein Denken und sein Verhalten gegenüber sich selbst, gegenüber seinen Mitmenschen und gegenüber gesellschaftlichen Strukturen.

Spiritualität darf nicht als etwas „Abgeschlossenenes“ gedacht werden, als ob sie etwas sei, das der Mensch endgültig und unabänderlich erreichen und dann eben auch „konservieren“ könne. Leben aus dem Glauben an den dreifaltigen Gott ist immer etwas Lebendiges und Dynamisches. Spi-

ritualität entwickelt und verändert sich je nach Art der Beziehungsqualität zum göttlichen DU und auch in der Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit, in der sich der Mensch bewegt.

Spiritualität ist daher nie nur eine geistliche Orientierung, sondern sie beinhaltet immer auch eine konkrete Lebenspraxis,² die sich in der alltäglichen Lebenswirklichkeit der Menschen ausdrücken muss. Gelebte Spiritualität ist daher individuell ausdifferenziert und insofern einzigartig.

Erfahrbar muss eine so verstandene Spiritualität in der konkreten Ausgestaltung von sozialen Interaktionsprozessen sein. Da Glaubensleben konkrete Ausdrucksformen braucht, um die persönliche Gottesbeziehung in der Welt fruchtbar werden zu lassen, werden im Folgenden zwei Kristallisationspunkte salesianischer Spiritualität dargestellt, die einen konkreten Bezug zum ausgerufenen Jahr der Barmherzigkeit darstellen können und die sich eignen, von einer praxeologischen Spiritualität zu sprechen: 1) Die Haltung des guten Hirten als kontextueller Rahmen für eine praxeologische Spiritualität und 2) „amorevol-ezza“ als ihr Ausgestaltungsprinzip.

2.1 Die Haltung des guten Hirten als Leitbild einer salesianischen Spiritualität der Barmherzigkeit

Das offizielle Motto und Logo für das Heilige Jahr der Barmherzigkeit zeigt Jesus als guten Hirten, der sich den verlorenen Menschen auf die Schulter lädt und die Botschaft verbalisiert: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,37)

² Wenn in den folgenden Überlegungen explizit auf Elemente der Spiritualität Don Boscos Bezug genommen wird, dann ist dies implizit auch eine Selbstoffenbarungsaussage des Autors, der die salesianische Spiritualität als seinen „Baustil“ angenommen hat, der seine individuelle Architektur des Denkens, Fühlens und Verhaltens prägt bzw. prägen sollte.

Die Konstitutionen (Ordensregeln) der Salesianer Don Boscos³ werden mit einem Abschnitt aus dem Buch Ezechiel eingeleitet: „Jetzt will ich meine Schafe selber suchen und mich selber um sie kümmern ... Ich setze für sie einen einzigen Hirten ein ... Er wird sie weiden, und er wird ihr Hirt sein“ (Ez 34,11.23).

Das Bild des guten Hirten markiert einen Kernbestand salesianischer Spiritualität, aus dessen Mitte heraus sich das Lebensprogramm der Salesianer Don Boscos entfaltet. Dieses Lebensprogramm ist aber nicht exklusiv für Menschen mit einer Ordensberufung gedacht, es lässt sich vielmehr auf alle Menschen übertragen, die sich aus einer christlichen Überzeugung von Don Bosco inspirieren lassen wollen und sich in unterschiedlichen Kontexten für die Menschenwürde vor allem junger Menschen einsetzen. Die Gestalt des guten Hirten ist ausdrucksstarkes Sinnbild liebender Zuneigung und barmherziger Zuwendung.

Das Logo des Jahres der Barmherzigkeit verbindet das Bild des guten Hirten mit dem Leitwort aus dem Lukasevangelium: „Barmherzig wie der Vater“ (vgl. Lk 6,36). Ein Vater umarmt seinen „verlorenen“ Sohn, der scheinbar wirklich alles verloren hat: Seine Heimat, sein Vaterhaus, seine Würde, den Boden unter den Füßen – nur die grenzenlose Liebe seines Vaters nicht (vgl. Lk 15, 11–32).⁴

Eine Spiritualität, die sich auf Jesus Christus als den guten Hirten bezieht und mit der Barmherzigkeit des Vaters verknüpft ist, muss in ihrer christo- und theo-

zentrischen Ausrichtung grundlegend auf den Menschen in seinen konkreten sozialen Bezügen ausgelegt sein. Der Fokus und die tätige Ausrichtung einer so verstandenen Spiritualität sind daher nicht primär auf das eigene „Seelenheil“ zu legen, sondern auf das „verlorene Schaf“, auf jene Menschen, die – aus welchen Gründen auch immer – sich entweder selber marginalisiert haben oder durch personale, gesellschaftliche oder strukturbedingte Exklusionsprozesse an den Rand gedrängt wurden. Im Zentrum der ganzen Aufmerksamkeit einer solch praxeologischen Spiritualität steht der Mensch in seiner Gottesebenbildlichkeit und in seiner Gebrochenheit bzw. seines „Gebrochen-Werdens“.

Bei Don Bosco stand die Person, der junge Mensch als Subjekt im Mittelpunkt. Die Jugendlichen werden angenommen so wie sie sind, ohne Vorurteil und Ausnahme, wie es der gute Hirte mit dem verlorenen Schaf tut.⁵ Das Gehen an die Ränder ist für Don Bosco konstitutiv. Er ging in der Haltung des guten Hirten zu den jungen Menschen in die Dunkelheit und Verwirrungen ihres Lebens. Er sah die jungen Menschen an und schenkte Vertrauen und Möglichkeit zu gelingendem Leben, gleichgültig wo sie im Moment standen oder wie tief sie verletzt waren.

Im Logo und auch in den Gleichnissen, welche die Barmherzigkeit zum Thema haben, fällt besonders auch der „Blick“ auf. Der gute Hirte sieht den gebrochenen Menschen an und ihm wird dadurch „Ansehen“ geschenkt, er wird wahrgenommen und angenommen, in all seiner Schwach-

³ Konstitutionen und Allgemeine Satzungen der Gesellschaft des Hl. Franz von Sales, Rom 1985.

⁴ Vgl. *Institut für Salesianische Spiritualität* (Hg.), Meditation von P. Peter Boeckholt SDB zum Bild „Don Bosco, der Puppenspieler“ von Sieger Köder, 2009, online verfügbar unter: <http://www.iss.donbosco.de/Spiritualitaet/Bildmeditationen> [Abruf: 25.06.2016].

⁵ *Institut für Salesianische Spiritualität* (Hg.), Charta der charismatischen Identität der Don-Bosco-Familie, Benediktbeuern 2013, 49.

heit. Don Bosco blickte gerade die „gebrochenen jungen Menschen“ an, indem er in die Gefängnisse ging und sich dort der jungen Menschen annahm. Don Bosco überschritt Konventionen, um Jugendlichen auf Augenhöhe zu begegnen.⁶

Der gute Hirte als christologisches Leitbild und die Barmherzigkeit des Vaters sind daher zwei Wesenselemente einer christlichen Gemeinschaft, die sich für eine Kultur der gegenseitigen Achtsamkeit und Solidarität einsetzt und damit einen christlichen Gegenentwurf in einer hochindividualisierten Gesellschaft anbietet, in der die Macht des Stärkeren, die Macht der Mächtigen und die Macht des Kapitals sich vermeintlich durchzusetzen scheinen.

In den Konstitutionen der Salesianer Don Boscos wird dies folgendermaßen ausgedrückt: „Der salesianische Geist findet sein Leitbild und seine Quelle im Herzen Christi selbst“ und ferner in der „Vorliebe für die Kleinen und Armen [und in der] Haltung des Guten Hirten, der durch Güte und Selbsthingabe die Herzen der Menschen gewinnt“⁷.

Mitte und Inbegriff salesianischer Spiritualität ist daher die pastorale Liebe,⁸ die aus dem lebendigen Glauben lebt, der sich an Jesus Christus als dem guten Hirten orientiert.

Eine solche Spiritualität ist demnach immer – nach salesianischer Lesart – von Realitätsnähe zur sozialen Wirklichkeit, aber auch von einem grundlegenden Optimismus geprägt, der auf die Barmherzigkeit Gottes vertraut. Dieser salesianische Optimismus kann und darf sich nicht mit

der Existenz von sozialen Schieflagen zufriedengeben, sondern muss sich in sozialarbeiterischen und sozialpädagogischen Handlungsfeldern für eine Verbesserung der Partizipations- und Teilhabemöglichkeiten der Menschen einsetzen.

Eine derartige Spiritualität prägt aber nicht nur das professionelle Handeln, sondern die ganze Lebenswirklichkeit des Menschen. Der verbindende Glaube an einen liebenden Gott als guter Hirt, der sich um jeden Einzelnen sorgt, und an einen barmherzigen Vater, der dem verlorenen Schaf nachgeht und es an grünen Auen lagern lässt und zu Ruheplätzen am Wasser führt, damit ihm nichts fehle (vgl. Psalm 23), wird somit zum Fundament einer tätigen salesianischen Spiritualität, welche die Barmherzigkeit Gottes ernst nimmt.

2.2 „Amorevolezza“ als gelebter Ausdruck von Barmherzigkeit im pädagogischen Kontext

Don Boscos Spiritualität verwirklichte sich zunächst und primär im Kontext seines pädagogischen Alltags. Ein Kernelement dieses pädagogischen Alltags war die „amorevolezza“, die sogenannte „Liebenswürdigkeit“, die als Frucht der barmherzigen Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen verstanden werden kann.

Das Herz des Jugendapostels brannte leidenschaftlich für das Glück und das Wohl der ihm anvertrauten jungen Menschen. Diese Liebe Don Boscos zu den jungen Menschen war aber alles andere als ein theoretisch-abstraktes Gedankenkon-

⁶ Hier lassen sich Bezüge zur „Antlitzmystik“ von Johann Baptist Metz erkennen. *Johann B. Metz, Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*. Herausgegeben von *Johann Reikertorfer*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011.

⁷ Konstitutionen und Allgemeine Satzungen der Gesellschaft des Hl. Franz von Sales, Nr. 11.

⁸ Vgl. ebd., Nr. 10.

strukt oder nur eine „Idee“. Die „amorevolezza“ drängt dazu, sichtbar und erfahrbar gemacht zu werden: sowohl in sozialen und pädagogischen Einrichtungen als auch in Projekten zur Beseitigung von Not und Ausgrenzung.⁹

Im sogenannten Rombrief vom 10. Mai 1884 rief Don Bosco seine Nachfolger zu einer erfahrbaren tätigen Liebenswürdigkeit auf: „Ohne Familiarität lässt sich Liebe nicht zeigen, und ohne das Zeigen der Liebe gibt es kein Vertrauen. Wer geliebt werden will, muss zu erkennen geben, dass er selbst liebt.“¹⁰ Diese erfahrbare Liebe betrachtete Don Bosco als ein unverzichtbares Wesensmoment seiner Pädagogik, die letztlich Ausdruck seiner praktisch-erzieherischen Spiritualität war. Nur in einem solch familiären und freundschaftlichen Klima ist ganzheitliches Wachstum möglich, das jungen Menschen ermöglicht, sich gesellschaftlich zu engagieren und sich mitfühlend für Gerechtigkeit einzusetzen. Immer wieder schärfte Don Bosco seinen Nachfolgern diese grundlegende Dimension der Liebenswürdigkeit ein und trat entschieden gegen Gewaltausübung und unbarmherzige Bestrafungen

von Jugendlichen in salesianischen Einrichtungen ein. Als beispielsweise im Jahre 1885 Berichte in Turin eintrafen, dass in der Salesianerschule von Buenos Aires Strenge und Züchtigungen an der Tagesordnung seien, schrieb Don Bosco besorgt und entschieden mehrere Briefe an die Verantwortlichen. In ihnen rief er das Wesen des „salesianischen Geistes“ in Erinnerung: „Liebe, Geduld, Güte, niemals demütigende Vorwürfe, niemals Strafen, wem immer möglich Gutes tun und niemandem Böses.“¹¹

Diese Liebenswürdigkeit bedingt, dass sich die Pädagoginnen und die Pädagogen, die sich die salesianische Spiritualität zu eigen gemacht haben, mit Vernunft¹² und Emotion auf den Jugendlichen einlassen. So wie sich Gott bedingungslos dem Menschen zuwendet, so kann sich der Christ – nicht nur in pädagogischen Settings – Menschen „mitfühlend“ zuwenden.¹³

Mit dem salesianischen Begriff der „amorevolezza“ kann daher ein wesentlicher inhaltlicher Bezug zur Barmherzigkeit Gottes hergestellt werden. Barmherziges Handeln zeigt sich nämlich immer auch dadurch, in welcher Art und Weise

⁹ Vgl. Reinhard Gesing, Schlüsselwörter der Pädagogik Don Boscos, 2011, 3; Artikel online verfügbar unter: <http://www.iss.donbosco.de/Aktuelles/Schlueselwoerter-der-Paedagogik-Don-Boscos> [Abruf: 25.06.2016].

¹⁰ Don Giovanni Bosco, Brief vom 10. Mai 1884 aus Rom an die salesianische Gemeinschaft des Oratoriums von Turin-Valdocco, in: Reinhard Gesing (Hg.), Mit der Liebe! Der Rombrief Don Boscos und seine Bedeutung für die Pädagogik und Jugendpastoral heute, München 2009, 22.

¹¹ Giovanni Bosco, zitiert in: Reinhard Gesing, Schlüsselwörter der Pädagogik Don Boscos (s. Anm. 9), 4; Artikel online verfügbar unter: <http://www.iss.donbosco.de/Aktuelles/Schlueselwoerter-der-Paedagogik-Don-Boscos> [Abruf: 25.06.2016].

¹² Die Vernunft ist neben der Religion und der Liebenswürdigkeit eine der drei tragenden Säulen der Pädagogik Don Boscos (vgl. Don Giovanni Bosco, Das Präventivsystem in der Erziehung der Jugend, in: Reinhard Gesing (Hg.): „Vernunft, Religion und Liebenswürdigkeit“. Don Boscos Pädagogik der Vorsorge damals und heute, München 2013, 14.

¹³ Hierfür stehen Projekte sozialen Lernens, die unter dem Begriff der „Compassion“ firmieren. Projekte, die zur Solidarität und zum Engagement für soziale Gerechtigkeit befähigen sollen und zu einer „Mitleidenschaft“ im Kontext notwendiger gesellschaftlicher Veränderungen aufrufen.

dem Menschen begegnet und mit welcher inneren Haltung dem Nächsten gegenübergetreten wird.

Sowohl bei der *amorevolezza* wie auch bei der Barmherzigkeit geht es letztlich immer um jene Liebe, die sich der Mensch nicht verdienen kann, eine Liebe, die nicht berechnet und auf Gegenleistung aus ist. Die Liebenswürdigkeit als Kernbestand der salesianischen Spiritualität unter dem Blickwinkel der Barmherzigkeit schafft eine lebensbejahende Atmosphäre des Miteinanders, der Güte, der Achtung und der Geduld sowie der freundschaftlichen Beziehungen untereinander, die einander bestärken, sich für die Anderen einzusetzen.

Don Bosco gebrauchte im Kontext seiner Pädagogik nicht explizit den Begriff der Barmherzigkeit, aber sein Sprechen über „*amorevolezza*“ und sein Tun der „*amorevolezza*“ sind auch aufgrund seiner Überzeugung erklärbar, dass Gott sich jedem Menschen – sei er beispielsweise ein noch so „heruntergekommener Straßenjunge“ – in Barmherzigkeit zuwendet.

3 Salesianische Spiritualität ist Orthopraxie

Papst Franziskus mahnt eindringlich in seiner Verkündigungsbulle „*Misericordiae Vultus*“ zum Jahr der Barmherzigkeit, dass die Glaubwürdigkeit der Kirche nur über den Weg der barmherzigen und mitleidenden Liebe führt. Die Botschaft von der Barmherzigkeit ist allerdings keine welt- und praxisfremde Theorie. Sie belässt es auch nicht bei sentimental Mitleidsbe-

kundungen, sondern fordert zum Handeln auf, wie es der Salesianerpater Thomas Astan in der Einladung zu einer Podiumsdiskussion mit dem Titel „Ist Barmherzigkeit noch zeitgemäß?“ im Juni 2016 ausdrückt. Barmherzigkeit müsse Konsequenzen für das Leben haben und sei der Beitrag von offenen Menschen zu einer menschenwürdigen und gerechten Gesellschaft, die mehr und mehr in eine egoistische Oberflächlichkeit abzurutschen drohe.¹⁴

Schon Don Bosco selbst appelliert im Rombrief an seine Mitbrüder und die Erzieher, „die Liebe [nicht] durch die Kälte eines Regelwerkes zu ersetzen“¹⁵.

Salesianische Spiritualität, die sich in Taten der Nächstenliebe und Solidarität in Handlungsfeldern der Sozialen Arbeit äußert, kann daher nicht anders, als sich mit aller Kraft für die Menschenwürde, für die Menschenrechte, für eine globale Gerechtigkeit und für den Frieden einzusetzen. In über 3.300 Jugendzentren und Jugendwohnheimen, in über 6.500 Kindergärten, allgemeinen Schulen, Berufs- und Wirtschaftsschulen sowie in über 2.300 Förderprogrammen für Frauen, Migrantinnen und Migranten sowie Straßenkinder- und Sozialprogrammen weltweit bei den Salesianern Don Boscos und den Don-Boscos-Schwestern nimmt diese Spiritualität konkret sichtbare und erlebbare Gestalt an. An die 15.300 Salesianer (SDB), 13.000 Don-Bosco-Schwestern (FMA), 35.000 Salesianische Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (SMDB), 200.000 Männer und Frauen, die der Vereinigung der Ehemaligen der Salesianer Don Boscos und der Don-Bosco-Schwestern angehören, und rund 265.000 haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiterin-

¹⁴ Siehe: <http://www.signale-aus-benediktbeuern.de/> [Abruf: 25.06.2016].

¹⁵ *Don Giovanni Bosco*, Brief vom 10. Mai 1884 aus Rom an die salesianische Gemeinschaft des Oratoriums von Turin-Valdocco (s. Anm. 10), 23.

nen und Mitarbeiter¹⁶ sind Teil dieser weltweiten Bewegung, die für sich in Anspruch nimmt, eine Spiritualität zu leben, die das Reich Gottes nicht nur „verkündet“, sondern sich aktiv und tatkräftig für eine Veränderung der Gesellschaft im Hier und Jetzt einsetzt.

4 Impulse aus der salesianischen Spiritualität im Horizont von Barmherzigkeit

Don Bosco ging in seinem Leben den „Weg der Barmherzigkeit“. Diese Barmherzigkeit Gottes wurde zu seinem eigenen Lebensstil, indem er sich in besonderer Weise der Marginalisierten der damaligen Zeit annahm. Er ermutigte zu einer solchen Art der Spiritualität in der authentischsten Art und Weise, die es gibt: beispielhaft in und mit seinem Leben.

Diese Ermutigung kann auch für die aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen fruchtbar sein: So gilt es heute beispielsweise Flüchtlingen oder jungen arbeitslosen Menschen „Ansehen“ zu schenken und sie dadurch in ihrer Menschenwürde zu achten.

Papst Franziskus ruft besonders zur Umsetzung einer solch praxeologischen Spiritualität auf, indem er einen Rat des Hl. Franziskus von Assisi wiederholt, und

damit ausdrückt, was auch für das Wirken Don Boscos zentral war: Nicht nur reden, sondern das Tun, das Verwirklichen steht im Zentrum: „Verkündet das Evangelium, und sollte es nötig sein, auch mit Worten.“¹⁷ Das Leben an sich soll Verkündigung sein, worin verwirklicht ist, wozu das Jahr der Barmherzigkeit aufruft: zum TUN: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist“ (Lk 6,36). Es gilt auch heute für die Menschen „Zeichen und Werkzeuge der Liebe [und damit auch der Barmherzigkeit] Gottes“¹⁸ zu sein.

Den Kern der Spiritualität im Geiste Don Boscos bildet die Verwirklichung der „pastoralen Liebe“ oder, wie es in der „Charta der Sendung der Don Bosco Familie“ formuliert wird: „Die tatkräftige pastorale Liebe“ (wörtlich: „La carità pastorale dinamica“)¹⁹. Darin sind auch die beiden hier behandelten Aspekte einer praxeologischen Spiritualität im salesianischen Sinne verbunden.

1) Im Leben soll die Liebe, die Barmherzigkeit Gottes erkennbar und erfahrbar werden. Dass dies keine einfache Aufgabe ist, wird gerade im Zusatz „pastoral“ ausgedrückt: So wie der Weg des guten Hirten, der dem verlorenen Schaf nachgeht, mit Anstrengung und Mühen verbunden ist (Joh 10,11–15), so war Don Bosco auch bereit mit seinem ganzen Leben sich für die Jugendlichen einzusetzen. Dies drück-

¹⁶ Vgl. zu den Zahlen: *Deutsche Provinz der Salesianer Don Boscos* (Hg.), Weiter mit Don Bosco! 100 Jahre Salesianer Don Boscos und Don-Bosco-Werk in Deutschland. 1916–2016, Festschrift anlässlich der 100-jährigen Präsenz der Salesianer Don Boscos in Deutschland, München 2016, 80 f.

¹⁷ *Papst Franziskus*, Predigt in der Basilika St. Paul vor den Mauern, Dritter Sonntag der Osterzeit, 14. April 2013, online verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130414_omelia-basilica-san-paolo.html [Abruf: 25.06.2016].

¹⁸ Konstitutionen und Allgemeine Satzungen der Gesellschaft des Hl. Franz von Sales, Nr. 2.

¹⁹ *Direzione Generale Opere Don Bosco* (Hg.), Die Don Bosco Familie: Charta der Gemeinschaft. Charta der Sendung, Rom, 2009, Art. 24, 75.

te er einmal so aus: „Ich studiere für euch, ich arbeite für euch, ich lebe für euch, für euch bin ich bereit, mein Leben hinzugeben.“²⁰

2) „Tatkräftig“ kann auch dynamisch meinen – eine Dynamik, die gerade junge Menschen mitbringen, eine Lebendigkeit, die eine solche Spiritualität kennzeichnen muss. Eine solche Spiritualität kennt keinen Stillstand und keine Routine, sondern sie ist eine stets erneuernde Dynamik,²¹ die

auf die Herausforderungen der Zeit kreativ und innovativ mit tatkräftigem sozialem Einsatz reagiert. Eine tatkräftige (dynamische) Liebe, die das „Normale“ mit einem Schuss „Verrücktheit“ übersteigt, die weiser ist als die rein menschliche Weisheit (Vgl. 1 Kor 1,25).²²

Der Autor: Bernhard Vondrášek, geb. 1971 in Wien; Studium der Sozialen Arbeit und der katholischen Theologie; seit 1991 Mitglied der Ordensgemeinschaft der Salesianer Don Boscos und seit 2000 katholischer Priester; 2002 Promotion im Fach Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft an der Katholischen Privat-Universität Linz; seit 2011 Professor für Theorien und Methoden Sozialer Arbeit an der Katholischen Stiftungsfachhochschule München, Campus Benediktbeuern; Publikationsauswahl: zus. mit Margit Pollheimer, *Jugendliche Flüchtlinge. Im Kontext sozialer Veränderungen. Gibt es eine „andere“ Ethik im Handeln mit Menschen fremder Herkunft als im Handeln mit Menschen der gleichen Herkunft?*, in: *Sozialpädagogische Impulse* 4 (2009); *Gemeinwesenarbeit – ein systemisches Arbeitsprinzip Sozialer Arbeit. Ein Streifzug durch die Systemtheorie im Kontext der Gemeinwesenarbeit – darf's ein bisschen Systemtheorie sein?*, in: *Forum Gemeinwesenarbeit Oberösterreich* (Hg.), *Sozialraum gestalten. Positionierungen im Feld der Gemeinwesenarbeit* (Schriften zur Sozialen Arbeit 6), Linz 2007, 143–162; *Nächstenliebe und Empowerment: Theologische Perspektiven in der Gemeinwesenarbeit*, in: Rainer Krockauer (Hg.), *Theologie und soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, München 2006, 251–258.

Weiterführende Literatur:

Reinhard Gesing (Hg.): „Mit der Liebe!“ Der „Rombrief“ Don Boscos und seine Bedeutung für die Pädagogik und Jugendpastoral heute, München 2009. Der Rombrief gilt als „Magna Charta“ der Pädagogik Don Boscos. In diesem Sammelband wird dieser von Don Bosco geschriebene Text historisch-kritisch beleuchtet und erziehungswissenschaftlich und im Kontext der Jugendpastoral entfaltet.

Pietro Braidò, Don Bosco. Ein Priester für die Jugend. Eine wissenschaftliche Biografie. Band 1 und 2, München 2016. Es handelt sich hierbei um die deutsche Übersetzung der 2002 in Italien erschienenen wissenschaftlichen Biografie von Johannes Bosco. Sie wurde von einem der profunden Kenner des Lebens Don Boscos, Dr. Pietro Braidò, verfasst. Diese Biografie vermittelt einen sehr differenzierten Einblick in das Denken, Wirken und die Spiritualität Don Boscos. Sie ist damit eine wichtige Inspirationsquelle für alle, die sich heute im Geiste Don Boscos für benachteiligte Jugendliche einsetzen.

²⁰ Giovanni Battista Lemoyne / Angelo Amadei / Eugenio Ceria (Hg.), *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, Bd. VII, San Benigno Canavese-Turin 1898–1948, 585.

²¹ *Direzione Generale Opere Don Bosco* (Hg.), *Die Don Bosco Familie* (s. Anm. 19), Art. 24, 76.

²² Ebd.

Rainer Krockauer

Institutionalisierte Caritas und Barmherzigkeit

♦ Die institutionalisierte und verbandlich organisierte Caritas findet verstärkt innerkirchliche Beachtung, seit sie Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „*Deus caritas est*“ ausdrücklich aufgeführt und Papst Franziskus Barmherzigkeit als Herzstück ihrer „caritas“ in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns gestellt hat. Die Caritasarbeit ist aber vor allem im alltäglichen Blickfeld, weil viele Bürgerinnen und Bürger ihre Beratungs- und Pflegedienste, Senioren- und Pflegeheime, Hospize, Jugendhilfe- und Behinderteneinrichtungen aus eigener unmittelbarer Erfahrung kennen und schätzen. Caritasarbeit ist professioneller und organisierter Dienst am Menschen, vor allem an den Armen, Benachteiligten und Hilfebedürftigen unter ihnen. Als sichtbares personales und organisationales Zeichen für die Liebe Gottes ist sie eine eindruckliche Lebensäußerung von Kirche und eine nachhaltige Stimme für Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Raum.

Wir erinnern uns: Dieser eine Satz, so der neu gewählte Papst in seiner ersten Pressekonferenz, sei Anstoß zu seiner Namenswahl gewesen: „Vergiss die Armen nicht!“ Der mit ihm befreundete Kardinal Hummes habe ihm diesen zugeflüstert, als seine Wahl feststand. Dann kamen ihm der Name Franziskus und sein Lebensprogramm in den Sinn.¹ Seit diesem Tag im März 2013 wird der Blick der Kirche in eine ganz spezielle Richtung gedreht. Ergänzen könnte man seitdem: Vergiss dann auch die Caritas nicht! Denn Caritas, „die aus religiösen Gründen um Gottes willen

geübte Nächstenliebe“², ist solidarische Präsenz am Ort der Armen. Die dort Engagierten, so Franz Küberl, sind tagtäglich im „Souterrain der Gesellschaft“ und in Leidenssituationen präsent, in denen Menschen „sprichwörtlich ‚die Haut vom Leib gerissen‘ wird und die Solidaritätsgemeinschaft mit den Langsamen, Pflegebedürftigen oder Erwerbslosen gefragt ist.“³ Eine solche Caritas „müsste die Hauptbewegung der Kirche sein.“⁴

Caritas hierzulande, das sind die vielen Einzelnen und kleinen Gruppen, die oft spontan bzw. ehrenamtlich solidarische

¹ Vgl. https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html [Abruf: 11.07.2016].

² Lorenz Werthmann, zit. nach Andreas Wollasch, Deutscher Caritasverband und Sozialstaat. Ausgewählte Denkschriften und Stellungnahmen im Wortlaut (1897–2000), Freiburg i. Br. 2002 (DVD), 52.

³ Vgl. Franz Küberl, „Prophetie initiiert Aufbruch“, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004, 275–280, hier: 275.279.

⁴ Leopold Ungar, zit. von Franz Küberl, Der diakonische Auftrag der katholischen Kirche. Perspektiven eines Caritas-Präsidenten, in: Diakonia 44 (2013), 192–195, hier: 195.

Präsenz zeigen. Das ist auch das caritative Engagement von Gemeinden, kirchlichen Vereinen und Initiativen, und das ist drittens jene professionalisierte, institutionalisierte und wohlfahrtsverbandlich organisierte Caritasarbeit, die beispielsweise in Anlaufstellen für Flüchtlinge, Sozialberatungsstellen, Senioren- oder Pflegeheimen, in Hospizen, Krankenhäusern oder Jugend- oder Behinderteneinrichtungen verortet ist. Diese dritte Säule ist in vielerlei Hinsicht quantitativ wie qualitativ bemerkenswert und bedeutsam. In den „Zahlen und Fakten 2014/15“ der Kath. Kirche in Deutschland⁵ lohnt der aufmerksame Vergleich von Einrichtungs- und MitarbeiterInnenzahlen (und -arten) im Seelsorge- und Caritasbereich, um die Menschen und Organisationen bewegende Kraft der institutionalisierten Caritas in Deutschland zu erahnen.

Die wenigsten im Raum der verfassten Diözesankirche werden deren Daseinsberechtigung ernsthaft bezweifeln, denn jeder weiß: In einer ausdifferenzierten und durch und durch organisierten Dienstleistungsgesellschaft braucht es unbedingt auch diese dritte Säule neben der privaten und gemeindlichen Caritasarbeit, als professionalisierte und institutionalisierte Seite des Liebesdienstes. Mit der Einsicht in deren Bedeutung für Kirche und Gesellschaft verbindet sich allerdings auch die Frage: Was ist ihr kirchliches Profil, bzw. wie kommt das Kirchliche durch die, unter und mit den MitarbeiterInnen und in den Einrichtungen zur Geltung?

Mir begegnet diese Frage seit vielen Jahren in dreifacher Weise. In der Hoch-

schullehre ist es mein Thema als Praktischer Theologe, das ich einzubringen und für das ich Brücken zu bauen versuche. In der Verantwortung für die Seelsorge in einem Altenhilfeunternehmen erfahre ich es als das Thema der dort beschäftigten Seelsorgerinnen und Seelsorger. Es bedeutet für sie nicht nur Kontakt zu den Pfarrgemeinden herzustellen, sondern vielmehr in der religiösen Begleitung von Mitarbeiterinnen und Bewohnern mit der Tradition der Kirche und ihren spirituellen Schätzen in Bibel und Tradition, z. B. im liturgischen Bereich, tagtäglich zu arbeiten. In der Begegnung mit Führungskräften und MitarbeiterInnen in Fort- und Weiterbildungsveranstaltungen entdecke ich, dass es mehr und mehr zu ihrem Thema wird, sich als kirchliche Einrichtung und kirchliche Gemeinschaft zu orten, nicht als Ableger oder Vorhof der offiziellen Kirche, sondern als originärer und origineller Ort von Kirche.

Das ausgerufene Heilige Jahr der Barmherzigkeit lenkt die Aufmerksamkeit auf Barmherzigkeit als „Modus und Herzmitte“⁶ der „caritas“ der Caritas. Diese päpstliche Initiative ist ein willkommener und sanfter Windstoß für die weitere Verlebendigung einer Caritastheologie in den Einrichtungen.

2 Die „caritas“ der Caritas

Lehramtlich unbestritten ist die kirchliche Notwendigkeit organisierter und institutionalisierter Liebe. Denn die „Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort.“⁷ Caritas

⁵ Vgl. <http://www.dbk.de/zahlen-fakten/kirchliche-statistik/> [Abruf: 10.07.2016].

⁶ Alfred Etheber, Caritas und Barmherzigkeit, in: Pastoralblatt 68 (2016/4), 109–110, hier: 109.

⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika DEUS CARITAS EST von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (25.12.2005), 6. korr. Aufl. Bonn 2008, Nr. 22.

ist „nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern (der Liebesdienst) gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst.“⁸ Damit verbunden ist ebenso, „dass Liebe auch der Organisation als Voraussetzung für geordnetes gemeinschaftliches Dienen bedarf.“⁹ Es ist Papst Benedikt XVI. gewesen, der die organisierte Caritas in seiner Enzyklika erstmals in der Geschichte der Kirche ausgiebig thematisiert hat und ihre professionalisierte und in den Raum einer Dienstleistungsgesellschaft konstitutiv eingebundene Institutionalität an ihre kirchliche Identität zurückgebunden hat. Das hatte und hat natürlich auch Rückwirkung auf das Verhältnis der institutionalisierten Caritas zur Kirche. Denn damit wird auch die Frage nach ihrer theologischen Mitte thematisiert und eine beeindruckende Organisationsgestalt an die geistlichen Wurzeln ihres Auftrags und damit an ihre eigene Sinnstruktur erinnert: Gott ist „caritas“ (vgl. 1 Joh 4,16). Er, der Liebe ist, ist Ursprung, Mitte und Ziel des Liebesdienstes und seiner organisationalen Gestalt. Die ganze Caritas wurzelt in Gott, und Menschen, die sie in ihren und durch ihre Einrichtungen repräsentieren, sind deswegen Gottes Volk.¹⁰

Diese theologische Betrachtung der institutionalisierten Caritas entspricht allerdings wenig der alltäglichen Selbstsicht und vor allem der Alltagssprache der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Im beruflichen Tagesgeschäft lernen sich Pflegekräfte, Therapeutinnen oder Sozialarbeiter zu-

nächst als Kollegen und als Fachkräfte in den unterschiedlichsten Rollen sozialprofessionellen Handelns zu sehen und zu verhalten. Viele haben die kirchliche Sichtweise weder gelernt noch haben sie damit in ihrem beruflichen, geschweige denn privaten Leben Umgang. Der Einrichtungsaltag ist durch und durch von einer säkularen Logik bestimmt, wird monatlich von neuen juristischen oder bürokratischen Auflagen überholt, die den fachlichen Ansprüchen, z. B. von Qualitätssicherung, genügen müssen. Hinzu kommt, dass viele kirchliche Einrichtungen – das gilt gerade in Deutschland für den Pflegesektor – mittlerweile ein großes Problem haben, christlich sozialisierte und orientierte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu finden und vor allem, sich in einer säkularen Umwelt als kirchliche Einrichtungen darzustellen.

Das heißt: Die institutionalisierte Caritas ist einerseits ein gesellschaftlich etablierter und honorierter Wohlfahrtsverband verbunden mit zahlreichen großen Sozialunternehmen. Sie ist aber, schon allein im Emblem, nicht irgendein Wohlfahrtsverein bzw. -unternehmen, sondern ist konstitutiv an die Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zurückgebunden. Caritas ist, sozialwissenschaftlich gesehen, ein beeindruckendes Dienstleistungsunternehmen, theologisch gesehen, ist sie aber eine Realisierungsform des Gottes Volk, das ihr Engagement für die Armen und Bedrängten explizit als gottgewollte Aufgabe versteht. Es ergibt sich folglich an ihren unterschiedlichen Orten notgedrungen ein

⁸ Ebd., Nr. 25.

⁹ Ebd., Nr. 20.

¹⁰ Vgl. Rainer Krockauer, Im Experiment einer neuen Inkulturation des Evangeliums. Herausforderung für das Volk Gottes in der Caritas, in: Theologische Quartalsschrift 185 (2005/3), 214–232.

besonderer Vermittlungsbedarf zwischen der Struktur bzw. Gestalt und ihrem institutionellen Sinn, ohne dass der Organisation dieser Sinn einfach „übergestülpt“ wird. Angesagt ist vielmehr eine mühsame, aber lohnenswerte Vermittlung von sozialwissenschaftlichen mit theologischen Auffassungen und Überzeugungen.

Mühsam ist sie, weil die aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen und Handlungszwänge (z. B. im Blick auf ökonomische Rentabilität) einen Entfremdungsprozess der Caritas und ihrer Mitarbeiter(-innen) von der Kirche und ihrer Orientierung am Evangelium verstärken. Mühsam ist sie ebenso, weil es auch innerhalb der Caritas einen „Relativierungsdruck“ gibt, der die Vermittlungsfrage als unwichtig oder nachrangig betrachtet. Lohnenswert ist aber der Vermittlungsversuch, weil gleichzeitig der Bedarf und das Interesse wachsen, auch und gerade unter Mitarbeitern, sich stärker an die eigenen spirituell-kirchlichen Wurzeln zurückzubinden, und dem kirchlichen Sendungsauftrag mehr Raum zu geben, z. B. indem man sich viel stärker vom eigenen prophetischen Erbe her gegen eine zunehmende Ökonomisierung der Alltagsbezüge zur Wehr setzt und politisch interveniert oder indem man die Alltagskultur wieder stärker von der kirchlichen Tradition, z. B. vom Kirchenjahr, her zu gestalten versucht.

Es schlägt folglich die Stunde guter caritastheologischer Arbeit vor Ort in den Einrichtungen. Gesucht ist eine inhaltliche Selbstvergewisserung als Lernprozess, der im Selbstbewusstsein vieler münden kann: Wir sind (als Caritas) Kirche – im ganz ur-

sprünglichen Sinne. Wir sind von Jesus „herausgerufen“, Zeugen seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu sein und zu werden – am jeweils konkreten Ort der Einrichtung und im Blick auf die dortigen Menschen.

3 Sichtbares Zeichen für die Liebe Gottes

Die organisierte Caritas bewegt sich also in keinem theologischen Niemandsland. Sie ist vielmehr ein lebendiger und lebenswichtiger Teil von Kirche, die institutionelle Ausgestaltung der Diakonie als Grundvollzug, und als solcher „Ort der Entdeckung Gottes [...], prophetischer Kritik, der Entstehung von Kirche [...] und der Evangelisierung der Kirche durch die Armen [...]“.¹¹ Einerseits hat sie ganz Anteil an den Aufgaben und Lebensformen der Gesellschaft, gestaltet diese bewusst mit und ist dabei in ihren Einrichtungen – von außen gesehen – nicht unbedingt als kirchliche Organisation erkennbar. Andererseits ist sie aber „in ihrer Motivation und im Inhalt ihres Wirkens authentischer Ausdruck von Kirche“.¹² Folglich gilt: Die caritativen Organisationen „stehen neben anderen in denselben Feldern, aber in ihnen wirkt die Kirche, ist sie gegenwärtig“.¹³ Klaus Hemmerle fordert in seiner Argumentation, es nicht bei dieser Behauptung zu belassen, sondern vielmehr bewusst „das Eigene ihres Auftrags um des Menschen willen auch unverkürzt in der Gestalt und Wirkweise dieser Institutionen zur Geltung zu bringen“.¹⁴

¹¹ Rolf Zerfaß, Kirche. Praktisch-theologisch, in: LThK³ 5, 1479 f., hier: 1479.

¹² Klaus Hemmerle, Der „Dritte Weg“ im kirchlichen Dienst. Theologische Gesichtspunkte zu seiner Begründung und Ausgestaltung, in: Reinhard Feiter (Hg.), Klaus Hemmerle. Ausgewählte Schriften. Band 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1996, 129–145, hier: 132.

¹³ Ebd., 132.

¹⁴ Ebd., 134.

Das Eigene ihres Auftrags, nämlich „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) zu sein und zu werden, kann in der institutionalisierten Caritas in zweifacher Hinsicht zur Geltung kommen: *Durch und in* Caritaseinrichtungen „wirkt die Kirche, ist sie gegenwärtig“.¹⁵ Durch die Caritas und ihre Praxis der Ermächtigung und Solidarität wirkt die Kirche (ad extra), ist sie eindringlich gegenwärtig. Caritasarbeit ist personales und organisationales Zeichen für die Liebe, „die Gott ist und die Gott gibt, in der Gott sich selber gibt“¹⁶. Und diese Liebe wirkt im Vollzug der Ermächtigung und Solidarität, auch und gerade im Vollzug des Kampfes für die von Ausschluss oder Diskriminierung Betroffenen. Aber nicht nur durch Caritas, sondern auch in Caritas wirkt die Kirche (ad intra), ist sie gegenwärtig. Ihre Einrichtungen selbst sind zeichenhafte Orte für die geheimnisvolle Anwesenheit Gottes. Dies wiederum ist nicht nur eine theologische Behauptung, sondern Caritas existiert auch als ein solcher zeichenhafter Ort. Denn in ihren Einrichtungen sammeln sich Christen, die als Gemeinschaft die Sakramente feiern und den Glauben verkünden. Nochmals anders formuliert: *Durch* Caritas wirkt die Kirche, gibt sie vor der Welt Zeugnis für die Liebe Gottes, die allen Menschen gilt, erfüllt sie die Sendung der Kirche, der es um die „Rettung der menschlichen Person“ und den „rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ geht (vgl. GS 4). Und: *In* Caritas lebt die Kirche, wirkt sie nach innen, lässt sich in der Liturgie, den Sakramenten und in der Weitergabe seiner Botschaft

die Liebe Gottes erfahren, verwirklicht sich konkret die Sammlung der Herausgerufenen zu einer Dienstgemeinschaft.

Beide Dimensionen ihres kirchlichen Profils leben von einem persönlichen wie von einem organisationalen Zeugnis. Maßgeblich ist sicherlich das persönliche Glaubenszeugnis von Männern und Frauen in Pflege, Sozialarbeit oder Therapie, aber noch viel mehr ist und wird es auch zur Herausforderung an die Organisationsentwicklung. Klaus Hemmerle bemerkt, die Schwierigkeit der ganz in der Gesellschaft angesiedelten Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft besteht darin, dass sie sich selbst immer wieder engagiert darum bemühen müssen, oft gegen den Trend ihrer säkularen Gestalt und Logik „das je Andere und Eigene des Zeugnisses“¹⁷ auch institutionell im Kontext der jeweiligen Zeit und Gesellschaft auszuformulieren, ja zu bezeugen. Das hat dann Konsequenzen für die Gestaltung der Dienstgemeinschaft und die Personalführung, denn dann muss auch mit den Charismen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gerechnet werden. Es hat schließlich auch konkrete Konsequenzen für die Zeit- und Arbeitsabläufe. Auch in ihnen wirkt die Kirche, ist das kirchliche Profil gegenwärtig. Die Herausforderung besteht darin, dass das Eigene „nicht als das äußere Etikett“ im Berufsalltag, „sondern als die innere Kraft und der innere Halt der menschlichen Zuwendung, des menschlichen Dienstes“¹⁸ als integratives Element des jeweiligen Arbeitsfeldes und seines Alltags erfahrbar wird.

Fulbert Steffensky bemerkt: Kirchliche Sozialeinrichtungen (er bezieht sich

¹⁵ Ebd., 132.

¹⁶ Ebd., 137.

¹⁷ Ebd., 139.

¹⁸ Ebd., 135.

auf die der evangelischen Diakonie) seien heute herausgefordert, „erkennbare Orte“¹⁹ zu sein und zu werden – um der Patienten bzw. Klienten, aber auch der Mitarbeiter willen. „Man erwartet in jenen Häusern die Deutlichkeit und Sichtbarkeit des Geistes, aus dem heraus solche Anstalten gegründet wurden.“²⁰ Er räumt ein: „Man kann verstehen, dass man [...] in den Zeiten religiöser Diktate misstrauisch war gegen religiöse Überdeutlichkeiten. Die Zeit und die Gesellschaft, in der wir leben, leiden nicht mehr an Zwangskonturen und Überdeutlichkeiten. Wir leiden heute eher am Verschwimmen aller Konturen. Wir leiden daran, dass Ideen keine Orte und keine Klarheit haben.“²¹ Verhängnisvoll wäre, aus seiner Diagnose imperativische Handlungskonsequenzen zu ziehen. Denn die Diagnose verschwommener Konturen kann allzu leicht gegen die verwendet werden, die sich um eine prozesshafte Konturierung bemühen und folglich mit vielen Unfertigkeiten und fragmentarischen Anfängen zu kämpfen haben. Vielmehr wäre ein indikativischer Schluss angebracht, den schrittweisen Entwicklungsprozess in der Selbstsicht fördern und mit allen Kräften unterstützen zu wollen, von einer Einrichtung der Kirche zu einer kirchlichen Einrichtung zu werden, konkret beispielsweise sich weniger als Altenheim der Gemeinde, als vielmehr als Altenheimgemeinde bzw. Gemeinde im Altenheim sehen zu lernen. Dieser Wandel im Selbstverständnis hat den Investitionswillen in Glaubens- und Gemeindeentwicklung am Ort einer Ca-

ritaseinrichtung zur Voraussetzung. Und das wiederum hat zur Folge, sich selbst mehr als Ort von Kirche und damit auch als Lernort von Glaubens- und Kirchenbewusstsein ernst zu nehmen.

4 Kirche wird Caritas

Zwei Aussagen von Papst Franziskus beschäftigen aus caritastheologischer Sicht nachhaltig. Die programmatische Aussage in der Wahlrede: „Die Kirche ist dazu aufgerufen, aus sich selber heraus und an die Peripherien zu gehen, nicht nur an die geographischen, sondern auch an die existentiellen Peripherien [...]“.²² Ferner beschäftigt die Ansprache unmittelbar nach der Wahl: „Und jetzt beginnen wir diesen Weg, Bischof und Volk.“²³ Viele Menschen in der caritativen Arbeit von Verbänden, Sozialunternehmen oder Gemeinden finden in dem von Papst Franziskus seitdem in vielen Worten und Zeichenhandlungen skizzierten Weg manches von dem wieder, was seit vielen Jahren auch Idee ihres eingeschlagenen Weges ist: an den geographischen und existenziellen Peripherien den Sinn für den eigenen Auftrag als Christ und Teil von Kirche einzusehen; sich bewusst (z. T. mit viel Wagnis) in die Lebensräume der Menschen und ihre „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) hineinziehen zu lassen und dort, z. B. in Sozialprojekten, präsent zu sein.

Im Heiligen Jahr der Barmherzigkeit fällt das Licht auf einen damit zusammen-

¹⁹ Fulbert Steffensky, *Mut zur Endlichkeit. Sterben in einer Gesellschaft der Sieger*, Stuttgart 2007, 32 ff.

²⁰ Ebd., 37.

²¹ Ebd., 38 f.

²² www.adveniat.de/presse/papst-franziskus/rede-im-vorkonklave.html [Abruf: 11.07.2016].

²³ https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html [Abruf: 11.07.2016].

hängenden nachhaltigen Entwicklungsprozess: Kirche *wird* (durch und in) Caritas.²⁴ Spannende Diskurse und Entwicklungen zeichnen sich aktuell besonders dort ab, wo beispielsweise die Caritas der Gemeinde mit den diakonischen Herausforderungen des Sozialraums und mit den benachbarten Aktivitäten der organisierten Caritas neu in Kontakt tritt, wo sich andererseits wohlfahrtsverbandliche Caritasarbeit auf Wechselbeziehungen zu den Ortsgemeinden und zu ihrer Caritasarbeit einlässt (z. B. im Engagement für Flüchtlinge). Doppelte Entwicklungsprozesse sind dann zu erkennen. *Kirche wird durch Caritas*: Gemeinden gewinnen beispielsweise durch entschiedenes sozialraumorientiertes und prophetisch-anwaltschaftliches Handeln neu an Lebendigkeit und Überzeugungskraft (vor sich selbst und vor anderen) und beginnen, sich, auch im Netz von Seelsorgeeinheiten, Schritt für Schritt diakonisch zu transformieren. „Der Blick auf die anderen und die Gesellschaft kann dann zur Befreiung und Erneuerung der Gemeinde werden.“²⁵ Auf der anderen Seite: *Kirche wird in Caritas*. Das heißt: Caritaseinrichtungen gewinnen neu an kirchlichem Profil, wo sie sich auf einen originären Kirchen- und Pastoralbezug einlassen, indem sie zum Beispiel der Rückbesinnung auf biblisch-prophetische Wurzeln oder sozialetische Traditionen Raum geben.

Diese Prozesse in Seelsorge bzw. in Caritas verlaufen z. T. ungleichzeitig und existieren vielfach unvernetzt nebeneinander. Dort allerdings, wo sie zusammengedacht und zusammengeführt werden, ist durchaus ein gemeinsamer dynamischer Entwicklungsprozess einer *Kirche* fest-

zustellen, die an unterschiedlichen Orten *Caritas wird*. Sicher: Es sind stille, marginal erscheinende, aber trotzdem kraftvolle Prozesse, als Kirche „aus sich selber heraus und an die Peripherien zu gehen“²⁶. Die hoffnungsvolle Seite dieser Prozesse, besonders im Raum der professionalisierten und institutionalisierten Caritasarbeit, vermag ich als praktischer Theologe zu bezeugen und Geschichten der (oft überraschenden) Verlebendigung z. B. von Pfarrgemeinderäten durch diakonische Sozialraumprojekte oder von Pflege- oder Sozialteams durch bewusste Glaubensbildungsprozesse zu erinnern. All diese Erfahrungen bestärken die Einsicht: Kirche *wird* durch Caritas! Und am Ort der Caritas ist und wird Kirche!

5 Stimme für Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

Die institutionalisierte Caritas ist gegenwärtig im Alltag und in der Breite des intermediären Bereichs zwischen Staat, Markt und privaten Netzwerken und damit auch im Raum einer Zivilgesellschaft präsent. Viel mehr als die verfasste Kirche wird sie somit tagtäglich und in vielerlei Hinsicht gedrängt, Teil, ja sogar Vorposten zivilgesellschaftlicher Entwicklungen zu sein und zu werden. Denn leibhaftig erhalten Caritasmitarbeiter tagtäglich in ihrer Arbeit Signale, die sie zu prophetischen Interventionen drängen. Durch diese Erfahrungen in den Schattenbereichen der Gesellschaft finden sie sich oft unvermittelt im Wirklichkeitsbereich des Evangeliums und damit des Lebens und der Bot-

²⁴ Vgl. Rainer Krockauer, Kirche wird Caritas: Eine Projektskizze, in: *Diakonia* 44 (2013), 305–309.

²⁵ Alfred Etheber, Caritas in neuen pastoralen Räumen, in: *Caritas in NRW* (2010/4), 4–6, hier: 5.

²⁶ <http://www.adveniat.de/presse/papst-franziskus/rede-im-vorkonklave.html> [Abruf: 11.07.2016].

schaft Jesu wieder. Das Wort Jesu von der Seligpreisung der Barmherzigen und derer, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten (vgl. Mt 5,6–7), stellt eine erhellende Nähe zwischen der „caritas“ Jesu und der Caritasarbeit heute her. Es ist tragende Stütze und belebender Ansporn, sich an die Spitze bestimmter gesellschaftlicher Solidarisierungsprozesse zu setzen und dabei mit dem barmherzigkeits- und gerechtigkeitsorientierten Ein- und Zuspruch des Evangeliums in den Raum der Zivilgesellschaft hinein bewusst nach *vorne* zu begeben. Das Vorne ist nicht nur der Raum der säkularen Dienstleistungsgesellschaft, sondern es sind – aufgrund der besonderen Blickrichtung des Evangeliums – vornehmlich z. B. die Souterrains der Stigmatisierten, die trostlosen Quartiere der Depressiven oder die Unterschlüpfе der Verfolgten, zu denen hin sich Kirche als Caritas zu entgrenzen hat.²⁷

Es ist vor allem der hartnäckige Trend zur Verfestigung von Armut und Ausgrenzung, auch vor dem Hintergrund einer rasanten Abnahme ausgleichender Einwirkungen des Sozialstaates, der aktuell Caritas selbstbewusst „Vortrupp“ werden lässt, gerade in einer entschiedenen Solidarität mit einer neuen Schicht von Ausgeschlossenen und Abgeschriebenen unserer Tage. Deren Lebenssituation tangiert sie in ihrem Innersten, nicht nur als sozialpolitisch wacher Spitzenverband, sondern als Kirche in Verbundenheit mit den „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1). Im Sog von Entstaatlichung bzw. Vermarktlichung, aber auch involviert in zahlreiche zivilgesellschaftliche Solidaritätsaufbrüche kann die Orientierung am Evangelium und an einer Haltung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hel-

fen, nicht zum Spielball ökonomisch-politischer oder alltagspragmatischer Handlungsnotwendigkeiten zu werden, sondern vielmehr die eigene Rolle als zivilgesellschaftlicher Vortrupp der Kirche im Interesse des Rechts benachteiligter bzw. vergessener Personengruppen zu stärken, ihren schlecht organisierbaren Interessen im Wohlfahrtsstaat anwaltschaftlich Gewicht zu verleihen und sich dabei eben auch den Personengruppen zuzuwenden, die noch nicht hilfebedürftig sind bzw. aus dem herkömmlichen Hilfskreislauf herausgefallen sind. Diese Entwicklungsnotwendigkeit verstärkt die Bedeutung einer politischen Diakonie, die sich einer Beschränkung auf reine barmherzige Almosengabe bzw. kalkulierbare Dienstleistungen entgegenstellt

Weiterführende Literatur:

Klaus Baumann, Organisierte Caritas und Barmherzigkeit, in: George Augustin (Hg.), Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 279–290.

Alfred Etheber, Caritas und Barmherzigkeit. Provokationen für das ausgerufene Heilige Jahr der Barmherzigkeit – oder Barmherzigkeit im Widerstreit, in: Pastoralblatt 68 (2016/4), 109–110.

Rainer Krockauer, Praktische Theologie am Ort der institutionalisierten Diakonie, in: Doris Nauer / Rainer Bucher / Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ottmar Fuchs, Stuttgart–Berlin–Köln 2005, 142–150.

²⁷ Vgl. Rainer Krockauer, Caritas: Bautrupp des Evangeliums, in: Deutscher Caritasverband (Hg.), Caritas 2013. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg i. Br. 2012, 97–103.

und eben auch gerechte Strukturen und die Veränderung von Verhältnissen einklagt.

Das Heilige Jahr der Barmherzigkeit beschäftigt die institutionalisierte Caritas und rührt an ihr Selbstverständnis.²⁸ Einerseits gilt: Mit „Barmherzigkeit kann man keine Wohlfahrt machen und erst recht keinen Wohlfahrtsstaat“²⁹. Andererseits spricht in der Tat alles gegen eine „billige Barmherzigkeit als kollektives Almosengeben“³⁰. Jeder Caritasakteur und Caritaswissenschaftler weiß ferner, dass Barmherzigkeit als „innere Haltung der solidarischen Zuwendung“ nicht nur über juristische Anspruchsverhältnisse und -pflichten, sondern auch über wirtschaftliche Sachlogiken hinausgeht und „tief verwurzelt ist in unserer Seele – ein Geschenk wie ein Kompass“³¹. Wenn also im Heiligen Jahr der Barmherzigkeit im Raum einer von einer säkularen Dienstleistungslogik geprägten institutionalisierten Caritas von Barmherzigkeit die Rede ist und sein soll, dann nur in Verbindung mit der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und gerechten Strukturen und mit der Hoffnung, dass beides, das Engagement für Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, eine überzeugende Spur christlichen Selbstbewusstseins für die Caritasakteure wie auch für die anderen erschließt. Alfred Etheber bemerkt: „Das Liebesgebot Christi mit der Haltung der Barmherzigkeit hat zur Caritas geführt; organisierte Hilfe und professionel-

les Handeln müssen bleiben und ebenso die unbedingte Anerkennung von sozialen Rechten. Aber es gibt das Darüber-Hinaus als Anspruch und Zusage, dass Menschen mehr brauchen, die Begegnung, die letztlich Geschenk des Augenblicks ist, des Gebens und Empfangens ohne jede Voraussetzung und Kalkül; dann ist da eine völlig andere Dimension anwesend.“³² Eine institutionalisierte Caritas, die dem menschgewordenen Gott einen Platz freihält und einräumt: Welch eine starke Vision!

Der Autor: Rainer Krockauer, geb. 1958, Dr. theol.; Pastoralreferent (1985–1995), seit 1995 Professor für das Lehr- und Forschungsgebiet Theologie und Ethik an der Kath. Hochschule Nordrhein-Westfalen in Aachen; Leiter des postgradualen Masterstudiengangs „Ehe-, Familien- und Lebensberatung M.A.“ (Master of Counseling) am Studienort Freiburg; Ausgewählte Publikationen: (Hg.), *Spiritualität Raum geben. Impulse für die psychosoziale Beratung*, Opladen–Berlin–Toronto 2016, im Erscheinen; zus. mit Markus Lehner u. Stephanie Bohlen (Hg.), *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, München 2006; *Im Experiment einer neuen Inkulturation des Evangeliums. Herausforderung für das Volk Gottes in der Caritas*, in: *Theologische Quartalsschrift* 185 (2005/3), 214–232.

²⁸ Vgl. Klaus Baumanns Resümee, in: *ders.*, Organisierte Caritas und Barmherzigkeit, in: George Augustin (Hg.), *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 279–290, hier: 288.

²⁹ Alfred Etheber, *Caritas und Barmherzigkeit* (s. Anm. 6), 109.

³⁰ Ebd. Vgl. auch Rainer Krockauer, *Tafelangebote aus caritastheologischer Perspektive*, in: Stefan Selke (Hg.), *Kritik der Tafeln in Deutschland. Standortbestimmungen zu einem ambivalenten sozialen Phänomen*, Wiesbaden 2010, 163–178.

³¹ Alfred Etheber, *Caritas und Barmherzigkeit* (s. Anm. 6), 109.110.

³² Ebd., 110.

Michael Fuchs

Barmherzigkeit und Mitleid in der Philosophie

♦ Die antike griechische Philosophie beurteilte Barmherzigkeit und Mitleid eher kritisch als Leidenschaft bzw. Affekt. Philosophische Ansätze nachfolgender Epochen arbeiteten sich an dieser „Vorgabe“ ab: Der Affekt „Mitleid“ könne zur Tugend werden, wenn er durch Vernunft reguliert werde und in tätige Abhilfe übergehe. Er begründet eine Ethik, die Egoismus überwindet. Er soll – so eine häufige Forderung – authentisch sein. Bei allem Gefühlhaften des Mitleids müssen das Bewusstsein der Geschiedenheit der Personen als Voraussetzung für individuelle Verantwortung und die praktische Vernunft als Ausgangspunkt ethisch reflektierter moralischer Urteilsbildung im Blick bleiben. (Redaktion)

Auf dem Marktplatz des alten Athen stand ein Altar für den Gott Eleos. Eleos verkörpert das Erbarmen, die Barmherzigkeit und das Mitleid. Berichte besagen, dass dieser Altar Anlaufpunkt für Flüchtlinge war: ein Asyl. Strittig scheint zu sein, ob nur Athen über einen solchen Altar und einen Kult der Gottheit Eleos verfügte oder ob auch andere Orte in Griechenland einen entsprechenden Kult kannten. Sofern es andere Orte gab, stellt sich die Frage, ob die Athener als erste diese Verehrung kannten und ob sie zu Recht für eine besondere Menschlichkeit in dieser Hinsicht gelobt werden.¹ Schaut man in die philosophische Literatur der griechischen Antike,

dann vermisst man mindestens im Bereich der Ethik und der Politik eine entsprechende Wertschätzung des Erbarmens und des Mitleids. Mitleid erscheint als eine Kategorie der Leidenschaften und diese sind in verschiedenen philosophischen Strömungen entschiedener Kritik ausgesetzt.

1 Affekt und Vernunft

Besonders heftig scheint diese Kritik der Leidenschaften bzw. der Affekte bei den Stoikern ausgefallen zu sein. Schon Zenon, der Gründer dieser höchst einflussreichen Philosophenschule in der Zeit nach Aristot-

¹ Vgl. dazu Victor Schultze, Eleos, in: Wilhelm H. Roscher (Hg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (Bd. I.1), Hildesheim 1993, 1240 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1884–86); Wilhelm Schwer, Barmherzigkeit, in: Theodor Klauser (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum I, Stuttgart 1950, 1200–1208; Otto Waser, Eleos, in: Georg Wissowa (Hg.), Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft V, Stuttgart 1905, 2320 f.

Franz Marx deutet die Gesamthaltung der Griechen als Absage an Grausamkeit und kommentiert auch den Kontrast zu den umliegenden Völkern als Eintreten für Barmherzigkeit. Der Kontext der Bonner Rektoratsrede während des 1. Weltkrieges gibt der Marx'schen Abhandlung eher den Charakter eines Plädoyers für Menschlichkeit als einer objektiven Würdigung der Quellen (vgl. Friedrich Marx, Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande, Bonn 1917, 7–20).

teles, ordnet das Mitleid in den Bereich der Affekte ein. Diese werden durch die Stoiker einerseits mit den körperlichen Krankheiten in eine Parallele gebracht, andererseits werden sie, so durch Chrysipp, den dritten Schulleiter der Stoa, als Urteile angesehen, als Urteile nämlich, die unvernünftig sind. Unter den vier Gattungen der Affekte, die Zenon unterschieden habe, dem Schmerz, der Furcht, der Begierde und der Lust, wird das Mitleid zum Schmerz gezählt: „Der Schmerz“, so heißt es in den Beschreibungen der Meinungen des Zenon durch Diogenes Laertius, „sei ein unvernünftiges Verzagen; als Arten sind ihm untergeordnet: Mitleid, Neid, Mißgunst, Eifersucht, Beschwerde, Bedrängnis, Betrübnis, Wehleid, Bestürzung. Mitleid sei Schmerz über unverdientes Leiden eines andern, Neid der Schmerz über fremdes Glück [...]“² Gerade in der Parallelität mit der Krankheit scheint nur die therapeutische Option der Beseitigung in Frage zu kommen. Auch wenn die knappen Angaben keineswegs ein ganz einfaches und konsistentes Konzept aller Stoiker nachzeichnen, so bleibt doch die pejorative Haltung gegenüber dem Mitleid deutlich.³

Komplizierter scheint die Situation bei Aristoteles. Auch für ihn stellt das Mitleid keine der Tugenden dar. Vielmehr nennt auch er es in einer Liste der Affekte⁴ und diese werden von den Tugenden

abgegrenzt; nicht wegen der Affekte sind wir gut oder böse, nicht wegen der Affekte werden wir gelobt oder getadelt, vielmehr sollen die Affekte von Fähigkeiten und Eigenschaften unterschieden werden. Tugenden sind dann zu den Eigenschaften zu zählen und Eigenschaften sind es, „durch die wir uns zu den Leidenschaften richtig oder falsch verhalten“. Obschon Aristoteles allgemein davon ausgeht, dass Affekte Strebeimpulse auslösen können, die eine vernünftige Entscheidungsfindung unterstützen,⁵ bietet die Nikomachische Ethik keine Anleitung zur Kultivierung des Mitleids.

Die Orte, an denen sich der Philosoph intensiv mit den Leidenschaften, den Affekten und damit aber auch mit dem Mitleid beschäftigt, sind zum einen die Rhetorik, zum anderen die Poetik. Hier wie dort kommt es sogar darauf an, Mitleid gezielt zu erzeugen.⁶ Die Rhetorik hat ihren traditionellen griechischen Hintergrund in der Vorbereitung auf die Gerichtsrede. Sie ist es, durch die Richter in ihrem Urteil beeinflusst werden können, und dies kann, so setzt Aristoteles voraus, sehr wohl durch das Erzeugen von Affekten geschehen. Aristoteles sieht dies und erkennt darin eine Gefahr, der am besten durch präzise Gesetze zu entgehen ist. Zudem merkt er an, dass man den Richter nicht verwirren solle durch Zorn, Neid und Mitleid.

² *Diogenes Laertius*, Leben und Meinungen berühmter Philosophen VII, Hamburg 1998, 111.

³ Die Kenntnis der stoischen Philosophie ist generell unvollkommen. Wir stehen vielen Fragmenten gegenüber und die Berichte, etwa die durch Diogenes Laertius, sind zeitlich versetzt. Christoph Horn erörtert, ob die Kritik der Emotionen in der griechischen Philosophie sich nur auf das Urteilelement bezogen haben könnte (*Christoph Horn*, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998).

⁴ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik II, 4, 1105b 21–24.

⁵ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik III, 11, 1116b 30 f.

⁶ Zur Rhetorik vgl. besonders *Christof Rapp*, Kunstgemäß erzeugte Affekte in Aristoteles' Rhetorik, in: *Joachim Poeschke/Thomas Weigel/Britta Kusch* (Hg.), Tugenden und Affekte in der Philosophie, Literatur und Kunst der Renaissance, Münster 2002, 9–20.

Den Richter dergestalt zu verwirren wäre so, wie wenn man die Richtlatte verbiegt, bevor man sie benutzt.⁷ Gleichwohl bemüht sich Aristoteles über ein ganzes Kapitel hinweg, möglichst exakt zu erklären, in welcher Situation man aus welchem Grunde gegenüber wem Mitleid empfindet.⁸ Mitleid sei, so fasst er den Ertrag seiner Überlegungen in einer Definition zusammen, ein gewisses Schmerzgefühl über ein ins Auge fallendes, vernichtendes und schmerzbringendes Übel, das einen trifft, der das Leid nicht verdient, ein Leid, das auch einen selbst oder einen Angehörigen treffen könnte. Wenn indes einen engen Verwandten tatsächlich ein solches Leid trifft, empfinden wir nicht Mitleid, sondern Entsetzen.⁹ Obschon der Affekt des Mitleides kein Automatismus ist, er verlangt ja ein gewisses Urteil darüber, ob das Leid verdient oder unverdient ist, stellt Aristoteles keine Überlegungen über einen Zusammenhang mit dem Gerechtigkeits-sinn an. Mitleid empfinden kann nur der, der nicht so im Elend steckt, dass er nicht tiefer fallen kann, und der sich in seinem eigenen Glück nicht absolut sicher fühlt.

Während nun die Rhetorik zwar benutzt werden kann, um eine Rede so einzurichten, dass ein anderer Mitleid empfindet, aber nicht als entsprechende Handreichung ausgegeben wird,¹⁰ ist die Poetik sehr wohl eine Handreichung für den Tragödiendichter, Mitleid zu erzeugen. Anders als für Platon ist dies also nicht von vorne herein fehlgeleitet, sondern legitimes Element eines rezeptionsästhetischen Kalküls: Durch die Tragödie sollen Furcht und Mitleid beim Zuschauer erzeugt werden.¹¹ Allerdings sieht Aristoteles den legitimerweise angezielten Affektzustand nur als transienten Zustand an. Ziel der Tragödie ist nicht der Affekt, nicht das Mitleid, nicht die Furcht, nicht Tränen und Jammer, sondern die Reinigung.¹² Die Poetik zeigt deutlicher noch als die Rhetorik, dass Aristoteles sehr wohl an einem kultivierten und kultivierenden Umgang mit den Emotionen interessiert ist.¹³ Allerdings bleibt strittig, was dies näherhin besagt. Ist die Katharsis eine Reinigung der Affekte oder eher eine Reinigung von den Affekten? Dient sie bloß der psychischen Entspannung oder hat sie einen darüber hinaus-

⁷ *Aristoteles*, Rhetorik, I, 1, 1354a.

⁸ Ebd. II, 8.

⁹ Eine ausführliche Analyse der Elemente dieser Definition bietet *David Konstan*, *La pitié comme émotion chez Aristote*, in: *Revue des Études Grecques* 113 (2000), 616–630.

¹⁰ Christof Rapp sieht in der Rhetorik nur dann eine Kritik an der rhetorischen Nutzung des Mitleids, wenn dies im Sinn eines Tricks der früheren Rhetoriklehrer benutzt wird, um von einer sachgemäßen Beurteilung wegzuführen (*Christof Rapp*, *Kunstgemäß erzeugte Affekte* [s. Anm. 6], 11).

¹¹ Die entsprechenden Formulierungen aus der Poetik sind für die gesamte Folgezeit zum Referenztext der Poetologie geworden. In der Philologie des 19. und 20. Jahrhunderts geraten die dort vorausgesetzten Übersetzungen in die Kritik.

¹² Zur Debatte über die angemessene Übersetzung der einschlägigen Termini vgl. *Wolfgang Schadowaldt*, *Furcht und Mitleid*, in: *Hermes* 83 (1955), 129–171, sowie *Ursula Rombach/Peter Seiler*, *Eleos – misericordia – compassio*. Transformationen des Mitleids in Text und Bild, in: *Harbsmeier Martin/Sebastian Möckel* (Hg.), *Pathos, Affekt, Emotion*. Transformationen der Antike, Frankfurt am Main 2009, 250–276.

¹³ Das Verhältnis des Aristoteles zu den Emotionen ist Teilgegenstand einer anhaltenden systematischen Debatte um die handlungstheoretische, moralpsychologische, moralpädagogische und ethische Rolle der Emotionen, die vor allem durch Arbeiten von Martha Nussbaum zur

weisenden Wert für die Person als moralisches Subjekt? Kann das Mitleid zum Motiv des moralischen Handelns werden? Gibt es Kriterien einer objektiven Beurteilung des Leidens anderer oder sind wir an die äußeren Zeichen für das subjektive Empfinden der Anderen verwiesen?

Aristoteles thematisiert dies nicht in einer Weise, wie wir dies vor dem Hintergrund der weiteren Begriffsgeschichte erwarten würden.

2 Passivität oder Aktivität

Insgesamt gilt für die antike Befassung mit dem *eleos*, dass es sich als Affekt und Leidenschaft zunächst um ein passives Geschehen handelt. Die Wahrnehmung von fremdem Leid führt dazu, dass sich ein Gefühl des Einschneidens ins eigene Herz einstellt. Etymologisch ist *eleos* mit *eleós* verwandt, dem Ausdruck also für das Küchenbrett, auf dem das Fleisch geschnitten wird. Auch die Definition aus der aristotelischen Rhetorik lässt keine Verbindung zum Bedürfnis des Almosengebens oder gar zu karitativen Taten aufscheinen. Zum antiken Begriff des Mitleids gehören daher keine Werke der Barmherzigkeit.¹⁴ Dennoch scheint es zu kurz gegriffen, wenn die Unmittelbarkeit des Affektes überbetont wird. Wolfgang Schadewaldt etwa richtet sich vor allem gegen die durch Gotthold Ephraim Lessing verkörperte Bemühung, die Schau-

bühne zu einer moralischen Anstalt zu erklären und zeichnet daher die durch die Tragödie erzeugten Affekte rein unter einem psychohygienischen Vorzeichen nach. Für Schadewaldt geht es um Entspannung im Theater bzw. besser durch das Theater. Der Jammer, den das Leid auf der Bühne beim Besucher erregt, sei unmittelbar und elementar. Ruft man sich allerdings die auch von Schadewaldt dargestellte Definition des *eleos* in der Aristotelischen Rhetorik in Erinnerung, dann muss gerade das Definitionselement des vorausgesetzten unverdienten Leides uns daran hindern, beim Mitleid im aristotelischen Sinn von einem elementaren natürlichen Zustand zu sprechen; nur wenn das Leid als verdient beurteilt wird, erzeugt es Mitleid, ein unmittelbares Mitleiden, das nicht durch eine Urteilsinstanz vermittelt wäre, stellt sich nicht ein, oder erhält jedenfalls von Aristoteles nicht die entsprechende Qualifikation als Mitleid.

Dennoch halten die nachchristlichen Autoren, die das Mitleid positiv bewerten wollen, eine Unterscheidung für nötig. Auffällig ist, dass die klassischen Texte, durch die Barmherzigkeit zum zentralen Moment christlicher Nächstenliebe und christlicher Nachfolge wird, vor allem die Gleichnisse aus dem Lukasevangelium, nur eine nüchterne Beschreibung von Hilfeleistungen bieten und auf die Beschreibung der emotionalen Gestimmtheit der Handelnden weitgehend verzichten. Das Gefühl wird nur sehr knapp

griechischen Tragödie und Philosophie ausgelöst wurde. Kritisch zur bei Nussbaum festgestellten Differenz zwischen Platon und Aristoteles verhält sich Christoph Horn (*Christoph Horn*, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998, 148–164).

¹⁴ Vgl. dagegen zum ägyptischen und altorientalischen Hintergrund *Wilhelm Schwer*, Barmherzigkeit (s. Anm. 1), 1200–1202, sowie zur christlichen Konzeption und Klassifikation *Manfred Scheuer*, Selig die Barmherzigen, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 141 (1993), 180–185.

und ohne jede Sentimentalität benannt.¹⁵ Will die Tugendethik die Barmherzigkeit in den Kanon der vortrefflichen Haltungen aufnehmen, so muss deutlich werden, dass es nicht beim Leiden bleibt, sondern dass der Affekt in tätige Abhilfe übergeht. Auch hierzu ist nochmals notwendig, dass dieselben von den melancholischen Stimmungen getrennt und auf die praktische Vernunft hingeeordnet gedacht werden. Die tugendethischen Entwürfe der Hochscholastik unterscheiden entsprechend zwischen dem Mitleid als bloßem Affekt und als rationalem Gefühl. Thomas von Aquin etwa spricht von einer Bewegung des Strebens des Intellekts und fordert zudem eine Regulierung durch die Ratio, damit bei der *misericordia* von Tugend gesprochen werden könne. Als bloße Bewegung des sinnlichen Vermögens bzw. des Gefühls bleibt das Mitleid Leidenschaft, es kann nicht zur Tugend werden.¹⁶

Erst die neuzeitliche Diskussion scheint ernsthafte Zweifel an der handlungstheoretischen Verhältnisbestimmung von Aktivität und Passivität, Affektivität und Vernünftigkeit formuliert zu haben. In einer umfassenderen Diskussion, die an Thomas Hobbes anknüpft, thematisieren Shaftesbury, Joseph Butler und Francis Hutcheson das Verhältnis von Vernunft und Gefühl im moralischen Urteil. Besonders wirkmächtig wird der Beitrag von David Hume zu dieser Diskussion. Hume zeigt zunächst, dass die Vernunft keinen Einfluss auf unsere Handlungen und Neigungen haben könne. Da aber unsere Handlungen dennoch unter dem Einfluss sittlicher Haltungen stünden, müssen diese auf das Gefühl zurückgeführt werden.¹⁷

An ein solches denkt Hume, wenn er von einem „moral sense“ spricht. Mit dieser Zuordnung allerdings gibt Hume zugleich die rationale und intersubjektive Überprüfbarkeit moralischer Einstellungen auf. Bis in die heutige metaethische Diskussion vor allem in der analytischen Philosophie bleibt Humes Konzept das Paradigma der nonkognitivistischen Theorien der Moral.

Arthur Schopenhauer hat, ohne direkt bei den Hume'schen Begriffen anzuknüpfen, diese Überlegungen zur Handlungstheorie radikalisiert. Während bei Hume das Gefühl die Vernunft oder den Verstand als handlungsleitende Instanz beiseiteschiebt, sind es auch für Schopenhauer die traditionellen Affekte, welche die Leitung des Menschen übernehmen. Doch ist es beim Menschen so, dass diese Affekte den Verstand zu ihrem Instrument machen. Schopenhauer spricht von Trieben und er spricht vom Willen, der nicht rationales Seelenvermögen, sondern grundlos agierende Triebinstanz ist. Vom Willen bestimmt zu sein, ist gerade angesichts der Einsicht des Menschen in diese Abhängigkeit nicht Lust, sondern Leid. Schopenhauer entwickelt daraus nicht nur eine Ethik des Mitleids, sondern zunächst eine Kosmologie oder Metaphysik des Leidens. Zunächst erfahren wir den Willen am eigenen Leib, aber wir erkennen, dass die materiellen Strebungen, die in ihm wirken, alles Leben beherrschen. Nicht wir erhalten uns, sondern die Natur benutzt uns, sich zu erhalten, und sie bedient sich dabei auch unserer Grausamkeit und unseres Überlebenskampfes. Die Imperative der Vernunftmoral bedürfen des Egoismus' der Handelnden, denn ihre Befolgung setzt das

¹⁵ Wichtige Hinweise zur Exegese von Lukas 10 danke ich Herrn Dr. Johann Hintermaier (Linz).

¹⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, II–II, q. 30, art. 3c.

¹⁷ *David Hume*, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, 2. Buch, 3. Teil, 3. Abs.; S. 153 (Meiner-Ausgabe, 2. Bd.), Hamburg 1978.

Schielen auf Lohn oder Strafe voraus. Das Phänomen des Mitleids dagegen ist es für Schopenhauer, in dem der Egoismus tatsächlich überwunden wird. Er wird überwunden, weil das Ich überwunden wird. Mitleiden hebt die Schranken zwischen Ich und Du auf, beide Individualitäten verschwinden.

3 Natürlichkeit und Künstlichkeit

In der neuzeitlichen Diskussion zeigt sich noch ein drittes Gegensatzpaar, das zur Beurteilung herangezogen wird und das ich beim zeitlichen Sprung von Hume zu Schopenhauer übergangen habe. Dieses Gegensatzpaar spielt, wenn ich recht sehe, in der antiken Diskussion keine Rolle, weil hier die Analyse des Mitleids nicht in ein ethisches Programm überleitet. Tatsächlich hatten wir aber bei Aristoteles beobachtet, dass es die Sorge um ein mögliches eigenes Leiden ist, welche für das Mitleid konstitutiv ist. Wer sich seiner Sache zu sicher ist, kann kein Mitleid fühlen, ebenso wenig wie der, der am Boden liegt und nicht tiefer fallen kann. Dieser Selbstbezug hat eine ganze Reihe von Autoren der Neuzeit veranlasst, im Mitleid eine Art von Betrug aufzuweisen: Der Mitleidende tue so, als ginge es ihm um den Anderen, dabei geht es doch nur um ihn selbst. François de la Rochefoucauld und Bernard Mandeville sehen in der Mitempfindung, aber auch in den Werken der Barmherzigkeit nur Mittel zur Verwirklichung eigenen Strebens und eigener Interessen. Es sei, so la Rochefoucauld, die kluge Voraussicht auf unser eigenes mögliches Leid und verfolge das

Kalkül, dass auch uns in den befürchteten Situationen geholfen würde. Der Moralist entlarvt also den Selbstoptimierer, dem es im Leid des anderen nur um das eigene Leid geht. Dagegen sehen die englischen Gefühlsethiker und auch Jean Jacques Rousseau¹⁸ das Mitleid als authentisch an, es sei ursprünglich, naturhaft und unmittelbar. Das Mitleid wird begrüßt, weil es authentisch ist.

Folgt man diesem Gebot der Authentizität, dann kommt es nicht darauf an, dass ein Gefühl auch in entsprechende positive Akte mündet, sondern die Akte der Barmherzigkeit werden umgekehrt daraufhin analysiert und kritisch befragt, ob sie Ausdruck des ursprünglichen Gefühls sind. Freilich fordert die Philosophie der Neuzeit hierfür keine konkrete empirische Prüfung. Kritiker wie Befürworter des Mitleids und der Barmherzigkeit, von den Moralisten und Gefühlsethikern bis hin zu Nietzsche geben sich vielmehr mit ihren eigenen Einschätzungen über das Menschengeschlecht zufrieden.

4 Lebensleid und personale Verantwortung

Schopenhauers Mitleidsethik hat Ansätze dafür gezeigt, wie die leidende Kreatur insgesamt zum Objekt der moralischen Berücksichtigung werden kann. Sie bietet somit einen Rahmen für pathozentrische Ansätze, in denen die Intention des Tierschutzes ebenso wie vielfältige Akte der Menschlichkeit eine ontologische Erklärung erfahren. Das Leben ist ein Zusammenhang, in den sich unser Gefühl

¹⁸ So jedenfalls im Ersten Diskurs. Hier wird es für Rousseau zum Inbegriff des nicht durch die Zivilisation korrumpierten ursprünglichen menschlichen Ethos. Im *Emile* dagegen finden sich ähnliche Zweifel an der Authentizität des Mitleids wie in der französischen Moralistik.

der Ähnlichkeit, Verbundenheit und Verwandtschaft einfügt. Schopenhauers Metaphysik befreit die Mitleidsethik vor dem Verdacht, nur eine Moral der Nähe und der Nachbarschaft zu sein, sie macht zudem die Bemühungen um eine Rekonstruktion von Mitleid und Mitgefühl als komplexe heuristische Leistungen des Sich-in-andere-Versetzens überflüssig. Dennoch darf man nicht übersehen, dass Schopenhauer dafür in der Perspektive der Ethik einen hohen Preis zahlt.

Dies hat Max Scheler in der Schrift über „Wesen und Formen der Sympathie“ klar herausgearbeitet. Arthur Schopenhauer gilt ihm als Exponent einer „monistischen Metaphysik“, der er außer der altindischen und alt-buddhistischen Metaphysik und der indischen und christlichen Mystik auch Schelling, Hegel, Eduard von Hartmann sowie Henri Bergson, Hans Adolf Eduard Driesch und Hugo Münsterberg zuordnet. Scheler unterscheidet bei diesen monistischen Metaphysikern solche, in denen sich im Akt des Mitgefühls die sachliche Erkenntnis einer einheitlichen Realität erschließt, von jenen Theorien, denen die einheitliche Realität als Erklärung für das Phänomen des Mitgefühls dient. Beiden Ansätzen hält Scheler aber entgegen, dass gerade im Phänomen des Mitgefühls die Wahrung der Geschiedenheit zu Tage trete und damit auch eine Aufhebung der Individualität in einer kollektiven Realität nicht zu begründen sei. Die Geschiedenheit entspreche einer Verschiedenheit der Personen,¹⁹ die selbst dann noch gewahrt

wäre, wenn die körperliche Verschiedenheit in qualitativer wie in raumzeitlicher Hinsicht zur Disposition stünde. Scheler betont, dass sein metaphysisches Konzept durch die Phänomene gestützt ist, dass sich jede alternative Metaphysik wegen des Phänomens des Verschiedenheitsbewusstseins verbiete. Im Zentrum der Schrift über die Sympathie steht somit die These, dass emotionale Relationen nur dann korrekt beschrieben sind, wenn deutlich wird, dass durch sie die Grenzen der Individualität des Individuums nicht aufgehoben werden. „Echtes Mitgefühl bekundet sich gerade darin, daß es Natur und Existenz des anderen und seine Individualität miteinbezieht in den Gegenstand des Mitleids und der Mitfreude.“²⁰ Scheler betont sogar, dass auch die echte Mystik des Geistes stets ein Minimum an Daseinsdistanz zu Gott bewahre.²¹ „Das Aufgehen des Ich in einen allgemeinen Leidensbrei schließt echtes Mitleid vollständig aus.“²² Auch dort, wo zwei Individuen über denselben Gefühlsinhalt verfügen, betont Scheler phänomenal das Verschiedenheitsbewusstsein hinsichtlich des Ausgangspunktes dieses Fühlens: Das Mitgefühl entsteht nicht durch irgendeine Form der Ansteckung oder durch Aufhebung der Distanz.²³

Hier soll weder der absolute Personbegriff Schelers favorisiert werden, noch scheint es angebracht, ihm in seiner Differenzierung von Echtem und Unechtem einfach zu folgen. Wichtig ist aber, dass das Verschiedenheitsbewusstsein, welches Scheler anführt, auch Voraussetzung für

¹⁹ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, in: *ders.*, *Gesammelte Werke VII*, Bern 1973, 45.

²⁰ Ebd., 50.

²¹ Vgl. ebd., 45.

²² Ebd., 66.

²³ Ebd., 75.

individuelle Verantwortung ist. Dass eine Person erscheint, der eine Handlung zuzuordnen ist, die als Täter erscheint, ist eine grundlegende Voraussetzung für den Begriff der Handlung und damit auch für Moral und Moralphilosophie. Wenn sich Personalität auflöst, ist eine moralische Zuschreibung von Handlungen nicht möglich.

5 Fühlen und Begründen

Nach diesem durch Begriffspaare geordneten Durchgang durch die komplizierte Ideengeschichte von Mitleid und Barmherzigkeit sollte kein Zweifel bleiben, dass unsere Lebenswelt und unsere moralischen Einstellungen in vielfältiger Weise von Gefühlen durchdrungen und begleitet sind und dass unser Wunsch, uns in unserem Handeln moralisch zu verhalten, oft mit dem Gefühl des Mitleids verbunden ist. Barmherzigkeit, auch das wird durch die Verwendung dieses Ausdrucks klar, kann nicht wie das Mitleid in der bloßen Gefühlsregung stehen bleiben, sondern zeigt sich erst in der Tat. Diese Tat aber, sofern man sie

nicht abstrakt als Ausdruck allgemeinen Wohlwollens für die Menschheit oder das Lebendige versteht, bleibt an das subjektive Gefühl zurückgebunden. Beide Elemente, die Tat und das zugrundeliegende Gefühl müssen aber einer Prüfung unterzogen werden. Der Ertrag der philosophischen Auseinandersetzung muss daher in der Forderung gesehen werden, emotionale Haltungen nicht als unmittelbar handlungsleitend zu betrachten; sie sind nicht Ziel-, sondern eher Ausgangspunkt der ethisch reflektierten moralischen Urteilsbildung. Mitunter mag es reichen, wenn wir ein Gefühl dafür entwickeln, ob ein Gefühl in einer bestimmten Situation angemessen ist. Doch ein solches Gefühl für angemessene Gefühle reicht nicht immer aus, es bedarf dann einer anderen Form von Prüfung der Angemessenheit. Diese Prüfung aber geschieht, so der Konsens der kognitivistischen Ansätze in der philosophischen Ethik, durch die praktische Vernunft. In dieser Sichtweise ist moralische Urteilsbildung, anders als einige der Gefühlsethiker es wollten, nicht ein elementares oder ursprüngliches, sondern ein vermitteltes Geschehen. Was es braucht, sind Gründe. Gründe sind intersubjektiv ausweisbar. Nicht immer gelingt es, in einem Gespräch über moralische Fragen den anderen durch die eigenen Gründe von der Übernahme der eigenen Position zu überzeugen. Dennoch sind wir überzeugt, dass es falsch ist, den Austausch von Gründen einfach durch den Hinweis auf subjektive Gefühle abubrechen.

Mitunter aber handeln wir ohne einen solchen Austausch von Gründen, weil uns bestimmte Situationen drängen, sofort und ohne Verzug zu handeln. Dies gilt etwa für Notsituationen, in denen spontane Hilfsleistungen erforderlich werden. Dies ist der Ort für Werke der Barmherzigkeit, die uns sogar zur Pflicht werden können. Die

Weiterführende Literatur:

Sabine A. Döring (Hg.), Philosophie der Gefühle (stw 1907), Frankfurt a. M. 2009.
Martha Nussbaum, Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin 2014.

Der Sammelband von Sabine Döring wie auch einige neuere Arbeiten von Martha Nussbaum zeigen ein neues philosophisches Interesse an Gefühlen oder Emotionen, welches vor allem in der angelsächsischen und analytischen Diskussion zum Tragen kommt.

praktische Überlegung fordert aber auch, dass wir über die Situation und ihre unmittelbare Verpflichtungswirkung hinausblicken, dass wir Fragen nach der Verteilung von Gütern stellen und nach gerechten Kriterien.

Der Autor: Dr. Michael Fuchs ist seit 2015 Professor für Praktische Philosophie/Ethik an der Fakultät für Philosophie und für Kunstwissenschaften der Katholischen Pri-

vat-Universität Linz. Zuvor war er Geschäftsführer des Instituts für Wissenschaft und Ethik der Universität Bonn und Lehrbeauftragter des Instituts für Philosophie der Universität Bonn; Publikationen: *Prinzipien der Individuation*, Münster 2015; *Widerstreit und Kompromiß. Wege des Umgangs mit moralischem Dissens in bioethischen Beratungsgremien und Foren der Urteilsbildung*, Bonn 2006; *Zeichen und Wissen*, Münster 1999.

Nahe bei den Menschen

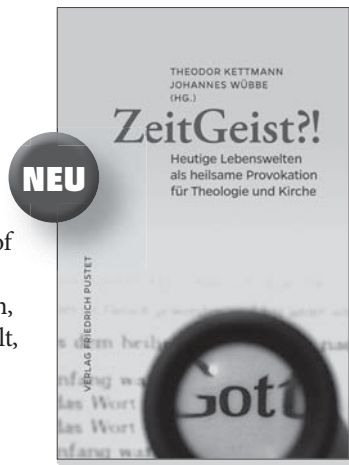
THEODOR KETTMANN / JOHANNES WÜBBE (HG.)

ZeitGeist?!

Heutige Lebenswelten als heilsame Provokation für Theologie und Kirche
Festgabe für Bischof Dr. Franz-Josef Bode zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe

Theologische und pastorale Impulse von Bischof Franz-Josef Bode werden in diesem Band weitergedacht; mit Beiträgen von Karl Lehmann, Reinhard Marx, Erwin Dirscherl, Margit Eckholt, Marianne Heimbach-Steins, Georg Austen, Andreas Knapp u. a.

192 S., kart., ISBN 978-3-7917-2830-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Maria Dammayr

Soziologie der Fürsorge¹

Reflexionen auf historische, inhaltliche und gesellschaftliche Dimensionen der Sorge für sich und andere

◆ Fürsorge lässt sich als eine Art säkulare Entsprechung des stark religiös imprägnierten Begriffes der Barmherzigkeit verstehen. Unsere Autorin, Soziologin und Theologin aus Linz, zeigt in historischer Perspektive die religiösen Wurzeln des Fürsorgeethos auf. Zugleich macht sie deutlich, inwiefern Fürsorge, die lange Zeit unter Paternalismusverdacht stand, gerade in unserer heutigen Zeit, die durch einen „sorglosen Kapitalismus“ gekennzeichnet ist, an Bedeutung gewinnt. Freilich müssen Formen und Strukturen der Sorge für sich und für andere unter den ethischen Ansprüchen von (Geschlechter-)Gerechtigkeit und Gleichheit stehen. (Redaktion)

„Barmherzigkeit braucht auch die Dimension der Gerechtigkeit. Dass man Menschen gerecht wird. Man soll nicht das als Gnadenakt verkaufen, worauf Menschen einen Rechtsanspruch haben.“

Bischof Manfred Scheuer, 2015

Fürsorge galt lange Zeit als anachronistisch; sie wurde mit Rückschritt und einem patriarchalen wie autoritären Fürsorgeverständnis assoziiert, das an Kategorien der Moderne wie der Autonomie, der Individualität, der Solidarität oder der sozialen Bürgerrechte nicht anschlussfähig sei.² Heute erfährt Fürsorge – häufig mit

dem englischen Begriff *Care* bezeichnet – eine neue Aktualität. Insbesondere unterschiedliche „Krisen des Sorgens“ sind dafür verantwortlich, dass Begriff und Thema heute erneut auf der Agenda sozialwissenschaftlicher Forschung stehen.³

Warum Fürsorge lange Zeit unthematisiert blieb und einer wissenschaftlichen

¹ Fürsorge wird in diesem Beitrag in einem weiten Verständnis gefasst, das – wenngleich der Akzent auf der Fürsorge liegt – auch die Sorge für sich, die Selbstsorge impliziert. Da sich in der deutschsprachigen Forschung der englische Terminus *Care* etabliert hat, wird im Beitrag zwischen den Begriffen der Fürsorge, der Sorge für ... und *Care* gewechselt, womit inhaltlich dieselben Aspekte angesprochen sind; ebenso werden die Begriffe der Sorgearbeit, der Fürsorgearbeit und *Care Work* synonym verwendet.

² Vgl. Christa Schnabl, „Fürsorge“: Anachronismus oder wegweisende Praxisform? Reflexionen zu einem Schlüsselbegriff feministischer Ethik, in: Michaela Moser / Ina Praetorius (Hg.), *Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat, Königstein/Taunus 2003*, 118–129; *dies.*, *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge*, Fribourg 2005.

³ Vgl. Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr, Zwischen Anspruch und Wirklichkeit: Zur Ganzheitlichkeit und Rationalisierung des Sorgens und der Sorgearbeit, in: Brigitte Aulenbacher / Birgit Riegraf / Hildegard Theobald (Hg.), *Sorge: Arbeit, Verhältnisse, Regime*, in: *Soziale Welt – Sonderband 20* (2014), 125–140.

Auseinandersetzung entbehrte, soll im Rahmen einer historischen Rückblende erarbeitet werden (1). Daran anschließend werden zentrale Dimensionen des Sorgens für sich und andere sowie ihre gesellschaftliche Bedeutung vorgestellt (2), bevor sich der Beitrag aktuellen Tendenzen im Bereich der Sorgearbeit widmet (3). Dass diese Entwicklungen zu verschiedenen Gefährdungen der Selbst- und Fürsorge führen (4), soll abschließend Anlass dazu bieten, in einem Ausblick nach Konzepten Ausschau zu halten, die Fragen der Gerechtigkeit und Gleichheit aufnehmen und Entwürfe für ein gerechtes Sorgen bieten (5).

1 Historische und inhaltliche Dimensionen der Debatten um Fürsorge

Die Tradition der Fürsorge hat tiefreichende Wurzeln und geht u. a. bis in die Zeit des frühen Judentums wie des frühen Christentums zurück, wo sich die Bereitschaft zur christlichen Liebestätigkeit besonders aus dem *Gebot der Nächstenliebe* nährt (z. B. Lev 19,18; Mk 12,29 ff.). Der Aufruf zur Fürsorge findet sich auch in den *Werken der Barmherzigkeit* (Mt 25,31–46), wonach es zur christlichen Grundhaltung gehört, Kranke zu pflegen, Hungernde zu nähren, Fremde und Obdachlose aufzunehmen ... Diese frü-

he Form der Zuwendung zu bedürftigen Menschen setzt sich später in der Tätigkeit von Ordensbrüdern und -schwestern fort. Im Mittelalter entwickelt sich Fürsorge zur Tugendübung für Vermögende, insofern diese Almosen an Notleidende geben. Die Bedürftigen bleiben dabei auf die „Barmherzigkeit der Wohlhabenden“ und auf Einzelfallhilfe angewiesen. Eine strukturelle Bekämpfung von Armut war nicht angestrebt.⁴ Im Spätmittelalter wird Fürsorge als Aufgabe des entstehenden Staates institutionalisiert und ab dem 19. Jahrhundert – im Rahmen einer hierarchisch strukturierten Geschlechter- und Klassenordnung – vor allem bürgerlichen Frauen zugeschrieben. Mit Einführung der modernen Sozialpolitik im 19. Jahrhundert wird sie unter Gerechtigkeitserwägungen zusehends als staatliche Aufgabe wahrgenommen und schließlich ab den 1960er-Jahren als Sozialhilfe und -arbeit neu organisiert. Fürsorge wird damit im Kontext moderner Gesellschaften an Professionalität, Rationalität und an Selbstbestimmung orientiert und mit Rechtsansprüchen ausgestattet, was sie von Bevormundung, Paternalismus und Stigmatisierung lösen sollte.⁵

Dass Pflege- und Sorgearbeit lange Zeit als (religiöse) *Berufung* galt, assoziiert mit der Vorstellung einer weiblichen Tugend und Wesenseigenschaft, führte zur *Feminisierung* der Fürsorge sowie dazu, sie nicht als Arbeit anzuerkennen.⁶ Zu-

⁴ Gertraud Ladner, Pflege: Unsere christliche Tradition, in: *Frauenkommission der Diözese Innsbruck* (Hg.), *Pflege aus Geschlechterperspektive. Dokumentation der Vollversammlung der Frauenkommission der Diözese Innsbruck*, Innsbruck 2008, 16–23; vgl. auch Christa Schnabl, „Fürsorge“ (s. Anm. 2).

⁵ Vgl. Christa Schnabl, „Fürsorge“ (s. Anm. 2), sowie Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit* (s. Anm. 3).

⁶ Vgl. Christa Schnabl, „Fürsorge“ (s. Anm. 2), 68 ff.; s. auch Eva Senghaas-Knobloch, *Care-Arbeit und das Ethos fürsorglicher Praxis unter neuen Marktbedingungen am Beispiel der Pflegepraxis*, in: BJS 18 (2008/2), 221–243.

dem wurde sie in die Sphäre des Privaten verlagert und in die Nähe der als unproduktiv erachteten Hausarbeit gerückt, wo diese Tätigkeiten informell und unbezahlt von Frauen erbracht wurden. Damit waren weitreichende *Abwertungen und Unsichtbarmachungen* verbunden. Unbezahlt und unsichtbar, dennoch gesellschaftlich unverzichtbar wurde Fürsorge zu einer moralisch geforderten Mehrleistung von Frauen – „*Arbeit aus Liebe, Liebe als Arbeit*“⁷.

Zum Teil der nachgezeichneten Entwicklung geschuldet konnten die Begriffe der Selbst- und Fürsorge lange Zeit „keine feste wissenschaftliche Begriffstradition“⁸ bilden, was es im weiteren Kontext der Moderne zu betrachten gilt. „Dem Begriff der Fürsorge haftet etwas Abgegriffenes und Vormodernes an“⁹ und besonders das im Wort steckende *Für* stellt eine „Altlast“ dar. Fürsorge „wird als unzeitgemäß, die Betroffenen entwürdigend und bevormundend wahrgenommen“, weshalb der Begriff in Bezug auf Autonomie, Selbstbestimmung und Gerechtigkeit überwunden werden sollte.¹⁰

Mittlerweile – im Kontext verschiedener Krisen des Sorgens – ist das Thema

zum Forschungsgegenstand wissenschaftlicher Diskussionen etwa der Sozialphilosophie, Soziologie, Politologie, Pflegewissenschaften u.a.m. avanciert. Unter Rückgriff auf *Care-Konzepte* der angloamerikanischen Tradition und mit dem aus diesen Debatten stammenden weniger belasteten *Care-Begriff* werden aktuelle Herausforderungen beispielsweise im Rahmen einer „*Sociology of Care*“ oder einer *Care-Ökonomie* thematisiert.¹¹

Im deutschsprachigen Raum hält seit etwa vierzig Jahren eine feministische und internationale Debatte über Care Einzug, die sich aus unterschiedlichen Disziplinen und Theorietraditionen zusammensetzt. Als besonders prägend gelten dabei zwei Stränge, die beide um die Aufwertung von Care bemüht sind.¹² Dabei handelt es sich um die im Zuge der *Hausarbeitsdebatte* thematisierte Forderung nach „*Lohn für Hausarbeit*“¹³, welche Fürsorge *als Arbeit* (wieder-)entdeckt und ins Zentrum rückt¹⁴. Die Orientierung am Arbeitsbegriff will zeigen, dass diese Tätigkeit „*auch Arbeit ist und daher gesellschaftliche Anerkennung und materielle Entlohnung verdient*“¹⁵. Mit der Hausarbeitsdebatte war nicht nur eine

⁷ Gisela Bock / Barbara Duden, *Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit*, in: *Gruppe Berliner Dozentinnen Frauen und Wissenschaft* (Hg.), *Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus*. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen, Berlin 1977, 118–199.

⁸ Christa Schnabl, „Fürsorge“ (s. Anm. 2), 16.

⁹ Ebd., 57.

¹⁰ Vgl. ebd., 118.

¹¹ Vgl. Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit* (s. Anm. 3).

¹² Vgl. Margrit Brückner, *Entwicklungen der Care-Debatte – Wurzeln und Begrifflichkeiten*, in: Ursula Apitzsch / Marianne Schmidbaur (Hg.), *Care und Migration. Die Ent-Sorgung menschlicher Reproduktionsarbeit entlang von Geschlechter- und Armuts Grenzen*, Opladen u. a. 2010, 43–58 (hier: 64).

¹³ Gisela Bock / Barbara Duden, *Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit* (s. Anm. 7).

¹⁴ Vgl. ebd.; s. auch Christa Schnabl, „Fürsorge“ (s. Anm. 2).

¹⁵ Ute Gerhard, in: dies. / Cornelia Klinger, *Im Gespräch: Ute Gerhard und Cornelia Klinger über Care / Fürsorgliche Praxis und Lebenssorge*, in: *Feministische Studien: Sorgeverhältnisse* 31 (2013/2), 267–277, hier: 268.

wissenschaftliche und politische Thematisierung unsichtbarer Hausarbeit und die Problematisierung einer „*Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit*“¹⁶ verbunden, ebenfalls wurden in diesem Kontext die Begriffe der Beziehungs- und Gefühlsarbeit geprägt.¹⁷ Darin deutet sich an, dass Sorgearbeit nicht zu trennen ist „von der je spezifischen Beziehung zwischen demjenigen, der sorgt und demjenigen, der versorgt, betreut, gepflegt wird“¹⁸.

Demgegenüber widmete sich die der feministischen Ethik entstammende und kontrovers geführte *Fürsorgemoraldebatte* der „weiblichen Fürsorgemoral“ und den ethischen Dimensionen von Care. Darin verbindet sich die Kritik an traditionellen, oft geschlechtsblinden und vernunftlastigen, an Autonomie orientierten Ethik- und Gerechtigkeitskonzeptionen mit dem Ziel einer politischen Erweiterung von „Care als Element idealer gesellschaftlicher Praxis“¹⁹. Care wird darin als eine „umfassende Perspektive der Verbundenheit“ betrachtet und das „In-Beziehung-Stehen als Kennzeichen menschlicher Existenz“ gesehen.²⁰

2 Fürsorge als moralische Haltung, Beziehungsgeschehen und Praxisform

Die heute etablierte Care-Forschung besteht aus einer Vielfalt an Traditionen, deren Heterogenität sich im Gebrauch verschiedener Begriffe spiegelt. So ist etwa mit *caring about* die emotionale und mit *taking care of* die tätige Seite des Sorgens angesprochen; mit *take care of yourself* wird zudem die Selbstsorge einbezogen.²¹ Darin deutet sich an, dass mit Care gleichwohl eine *ethische Haltung* wie auch *Praxisform* angesprochen ist, die etwa Achtsamkeit, Empathie, Zuwendung voraussetzen.²² Dass es beider bedarf, zeigt etwa der Ansatz Joan Trontos²³, der fünf (idealtypische) Phasen eines kontinuierlichen Sorgeprozesses unterscheidet. Diese reichen vom 1) *caring about*, das *Aufmerksamkeit erfordert*, und dem 2) *taking care of*, welches *Verantwortlichkeit* voraussetzt, über 3) das *care giving*, welches bestimmte *Kompetenzen* braucht, bis hin zum 4) *care receiving*, das darauf reflektiert, ob *Bedürfnisse richtig wahrgenommen* wurden. In späte-

¹⁶ Gisela Bock / Barbara Duden, *Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit* (s. Anm. 7).

¹⁷ Vgl. Margrit Brückner, *Entwicklungen der Care-Debatte – Wurzeln und Begrifflichkeiten* (s. Anm. 12), 46.

¹⁸ Ilona Ostner, *Care – eine Schlüsselkategorie sozialwissenschaftlicher Forschung?*, in: Adalbert Evers / Rolf G. Heinze / Thomas Olk (Hg.), *Handbuch Soziale Dienste*, Wiesbaden 2011, 461–481 (hier: 468).

¹⁹ Helen Kohlen / Christel Kumbruck, *Care-(Ethik) und das Ethos fürsorglicher Praxis*, 2008, in: www.uni-bremen.de/fileadmin/user_upload/single_sites/artec/artec_Dokumente/artec-paper/151_paper.pdf; vgl. auch Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit* (s. Anm. 3), und Margrit Brückner, *Entwicklungen der Care-Debatte – Wurzeln und Begrifflichkeiten* (s. Anm. 12).

²⁰ Helen Kohlen / Christel Kumbruck, *Care-(Ethik) und das Ethos fürsorglicher Praxis* (s. Anm. 19), 4.

²¹ Vgl. Margrit Brückner, *Entwicklungen der Care-Debatte – Wurzeln und Begrifflichkeiten* (s. Anm. 12), 43.

²² Vgl. Christa Schnabl, „Fürsorge“ (s. Anm. 2).

²³ Vgl. Joan Tronto, *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*, New York 1993.

ren Arbeiten²⁴ fügt Tronto die 5. Phase des *caring-with* hinzu, in der sich im Rahmen des fortlaufenden Sorgeprozesses Vertrauen und Solidarität herausbilden können. Ihre Ethik der Sorge verdeutlicht, inwiefern in Care Sach- und Beziehungsaspekte eingehen und dass *fürsorgliche Praxis* keine nur individuelle, sondern ebenso *kollektive Aktivität* ist. Als solche bezieht sie sich „auch auf materielle Gegenstände und auf die Umwelt, auf menschliche Beziehungen sowie gesellschaftliche und politische Institutionen“²⁵. Dementsprechend definiert sie gemeinsam mit Berenice Fisher fürsorgliche Praxis als „eine Gattungstätigkeit, die alles umfaßt, was wir tun, um unsere ‚Welt‘ so zu erhalten, fort dauern zu lassen und wiederherzustellen, daß wir so gut wie möglich in ihr leben können. Diese Welt umfaßt unseren Leib, unser Selbst und unsere Umwelt, die wir in einem komplexen, lebenserhaltenden Netz miteinander verflechten.“²⁶

Nun unterstreicht eine derart breite Auffassung zwar die besondere Bedeutung von Fürsorge für Mensch, Gesellschaft und Umwelt, bleibt aber deswegen nicht ohne Kritik, da sie Gefahr laufen könne, in ihrer Alltäglichkeit relativiert zu werden. Zudem können die „potentielle Konfliktrichtigkeit von Fürsorge“ und „die strukturellen Probleme, in die gerade jene Menschen geraten, die die Hauptlasten der Fürsorge

tragen“²⁷ aus dem Blick geraten. Fokussiert man demgegenüber auf konkrete Care-Arbeiten, so wird der gesamte Bereich *personenbezogener Fürsorge* mitsamt den Aufgaben der Versorgung, Erziehung, Bildung und Betreuung einsichtig und lässt sich zugleich ausmachen, wer unter welchen Bedingungen Sorgetätigkeiten erbringt. Die potenzielle Konfliktrichtigkeit von Care zeigt sich darin, dass sie im Rahmen asymmetrischer Beziehungen zwischen Betreuenden und Betreuungsbedürftigen stattfindet. Fürsorgliche Praxis reagiert auf die „Grundgegebenheiten der existenziellen Angewiesenheit“²⁸, die als *conditio humana* allen Menschen gemein ist. Lebenssorge – so der von Cornelia Klinger geprägte Begriff – reagiert auf die Verwundbarkeit, Hinfälligkeit und Kontingenz menschlichen Lebens und „umfasst alle Aspekte der Anfänglichkeit und Endlichkeit, die Prozesse des Werdens und Vergehens sowie die Etappen, die dazwischen liegen“²⁹. Menschen sind nicht nur in bestimmten Situationen auf Fürsorge angewiesen, sondern „über die ganze Spanne ihrer Existenz hinweg. [...] Kontingenz ist keine nur zufällige und beliebige Qualität des Lebens, sondern seine grundsätzliche und konstante Kondition, für die zu sorgen und um die zu kümmern, Care / Lebenssorge ausmacht“³⁰. Neben dem universalen Charakter von Fürsorge kommt somit auch zum

²⁴ Joan Tronto, *Caring democracy. Markets, equality, and justice*, New York 2013.

²⁵ Joan Tronto, Demokratie als fürsorgliche Praxis, in: *Feministische Studien*. Extraheft: Fürsorge, Anerkennung, Arbeit 18, (2000), 25–42.

²⁶ Berenice Fisher / Joan Tronto, Toward a Feminist Theory of Care, in: *Emily K. Abel / Margaret K. Nelson* (Hg.), *Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives*, New York 1990, 35–62, hier: 40.

²⁷ Christa Schnabl, „Fürsorge“ (s. Anm. 2), 124.

²⁸ Eva Senghaas-Knobloch, Care-Arbeit und das Ethos fürsorglicher Praxis (s. Anm. 6), 227.

²⁹ Cornelia Klinger, in: *Ute Gerhard / dies.*, Im Gespräch (s. Anm. 15), 268.

³⁰ Ute Gerhard, in: *dies. / Cornelia Klinger*, Im Gespräch (s. Anm. 15), 271.

Ausdruck, dass „Autonomie in erster Linie etwas Erreichtes ist und kein natürlicher Zustand. Kein Mensch beginnt sein Leben unabhängig von anderen. [...] Menschen sind ihr Leben lang mehr oder weniger abhängig von anderen in komplexen Formen, die einander wechselseitig bedingen“³¹. Auf diese Abhängigkeiten und Asymmetrien reagiert fürsorgliche Praxis, insofern sie auf individuelle Bedürfnisse eingeht und Machtverhältnisse reflektiert.

3 Sorgeskrisen und Gefährdungen der Selbst- und Fürsorge: Exemplarische Einblicke in aktuelle Herausforderungen

Um der Verwundbarkeit und der Kontingenz des Lebens gerecht zu werden, folgen Sorge und Sorgearbeit einem *ganzheitlichen Anspruch*, dessen Maßstab und Zweck in der *Lebensdienlichkeit* und dem *Leben als Selbstzweck* liegen. Aktuell werden jedoch in vielen gesellschaftlichen Bereichen politische Reformen vorgenommen, die ihre Wirkmächtigkeit häufig aus ökonomischen Orientierungen beziehen. So findet auch im Bereich der Sorgearbeit eine Reorganisation statt, die nicht primär Lebens-

dienlichkeit, sondern Effizienz und Kosteneinsparung sowie Markt- und Profitorientierungen als Maßstab im Auge hat.³² Inwiefern eine solche Organisation von Care mit neuen Gefährdungen der Selbst- und Fürsorge und mit Ungleichheiten entlang der Kategorien von Geschlecht, Ethnizität und Klasse einhergeht, wird an den folgenden Beispielen exemplarisch skizziert.

Aufgrund sozialstrukturellen und ökonomischen Wandels wie der Pluralisierung von Familien-, Lebens- und Wohnformen, dem demografischen Wandel und der demografischen Alterung bei gleichzeitiger Prognose von Budgetdefiziten, stehen die Bereiche der Pflege- und Sorgearbeit vor deutlichen Veränderungen. Besonderen Einfluss auf die Betreuungsarrangements nimmt die zunehmende Frauenerwerbstätigkeit: Während lange Zeit das „*male breadwinner, female care-taker Modell*“ dominiert hat, in dem Frauen als für Familien-, Haus- und Sorgearbeit zuständig galten, kommt es nun zur zunehmenden Integration von Frauen in den Bildungsbereich und den Erwerbsarbeitsmarkt.³³ Somit stehen Frauen nicht mehr wie bisher für informelle Betreuungsarbeit zu Verfügung. Dennoch wird der überwiegende Anteil an Sorgearbeit informell erbracht (in Öster-

³¹ Joan Tronto, Demokratie als fürsorgliche Praxis (s. Anm. 25), 35.

³² Vgl. Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr, Zwischen Anspruch und Wirklichkeit (s. Anm. 3); Cornelia Klinger, Krise war immer... Lebenssorge und geschlechtliche Arbeitsteilungen in sozialphilosophischer und kapitalismuskritischer Perspektive, in: Erna Appelt / Brigitte Aulenbacher / Angelika Wetterer (Hg.), Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen, Münster 2013, 82–104; Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr / Fabienne Décieux, Prekäre Sorge – Über die Sorglosigkeit des Kapitalismus, Sorgearbeit und eine sorgsame Gesellschaft, in: Susanne Völker / Michèle Amacker (Hg.), Prekarisierungen. Arbeit, Sorge und Politik, Weinheim 2015, 59–74.

³³ Vgl. Erna Appelt / Eva Fleischer, Familiäre Sorgearbeit in Österreich. Modernisierung eines konservativen Care-Regimes, in: Brigitte Aulenbacher / Birgit Riegraf / Hildegard Theobald (Hg.), Sorge: Arbeit, Verhältnisse, Regime, in: Soziale Welt – Sonderband 20 (2014), 397–417; Doris Graß / Maria Dammayr / Thomas Gegenhuber, Governance und Leistung im Umbruch. Hinweise auf Spannungsverhältnisse in den Feldern Schule, Altenpflege und industrielle Kreativarbeit. Working Paper 01/2014 des ÖAW DOC-teams 67, in: www.jku.at/legitimeleistungspolitik/content/e222094/e240170/WorkingPaper1_2014-Vorstudie_ger.pdf [Abruf: 09.06.2016].

reich ca. 80 %, davon ca. 79 % von Frauen), was im Zusammenhang mit sozialpolitischen Maßnahmen wie *Cash-for-care-Politiken* (Pflege- oder Kindergeld) und dem mangelnden Ausbau an öffentlichen Betreuungsangeboten zu sehen ist. Dies führt zur Verlagerung in die Familien und zur Abschöpfung kostengünstigen Pflegepotenzials. Für Familien ergeben sich daraus nicht selten Überforderungen und es entstehen für Frauen Doppelbelastungen aus der (Un-)Vereinbarkeit von Beruf und Familie, auch erhalten sie geringere Einkommen und Pensionszahlungen.

Daraus resultierende Sorgelücken werden zusehends an MigrantInnen, meist Frauen aus osteuropäischen Ländern, delegiert. In Österreich wurde diese Variante der Betreuung mit der Legalisierung der 24-Stunden-Betreuung im Jahr 2007, wenngleich diskursiv hoch umstritten, aus ökonomischen Gründen befördert und institutionalisiert. Dabei wurden rechtliche wie arbeitsmarktpolitische Unschärfen in Kauf genommen. So geht diese migrations-, geschlechts- und schichtbasierte Kommodifizierung von Sorgearbeit mit einer Unterbietung bis dato erreichter Arbeits- und Beschäftigungsstandards einher und sind die Arbeitsverhältnisse häufig von prekären Rahmenbedingungen, schwerer körperlicher Pflegearbeit

bei niedriger Entlohnung gekennzeichnet.³⁴ Frauen, die aufgrund transnationaler Ungleichheitsstrukturen im Rahmen sogenannter „*global care-chains*“³⁵ zur Erwerbsarbeit migrieren, müssen zumindest temporär ihre Familien verlassen, wodurch es in den Herkunftsländern zur Abschöpfung eines „emotionalen Mehrwerts“ und zu Sorgedefiziten kommt.³⁶ Um diese transnationale, geschlechts- und ethnizitätsbezogene Arbeitsteilung von Sorgearbeit dennoch zu legitimieren, wird häufig das Narrativ einer „Win-win-Situation“ vorgebracht, das auf Entlastung von Fürsorgearbeit für Frauen in den Destinationen und die Chance auf Einkommen für Frauen aus den Herkunftsländern verweist.³⁷ Darüber hinaus sind die Legitimationsfiguren aber auch mit kulturellen Zuschreibungen verbunden, in denen Polinnen z. B. Warmherzigkeit und Hilfsbereitschaft zugeschrieben wird und zeigen sich Biologismen und Rassismen in den Narrativen, wenn etwa die Hautfarbe als Differenzierungskriterium zur Verteilung verschiedener Sorgearbeiten angeführt wird.³⁸

„*Krisen des Sorgens*“ sind auch in den formellen Bereichen der Sorgearbeit beobachtbar. Im Kontext einschneidender Umstrukturierungsprozesse werden Wettbewerbselemente implementiert, wodurch

³⁴ Almut Bachinger, Der irreguläre Pflegearbeitsmarkt. Zum Transformationsprozess von unbezahlter in bezahlte Arbeit durch die 24-Stunden-Pflege, Wien 2009 (Dissertation).

³⁵ Arlie R. Hochschild, Globale Betreuungsketten und emotionaler Mehrwert, in: Will Hutton / Anthony Giddens (Hg.), Die Zukunft des globalen Kapitalismus, Frankfurt a. Main 2001, 157–176.

³⁶ Vgl. Ewa Palenga-Möllnbeck, Globale Versorgungsketten: Geschlecht, Migration und Care-Arbeit, in: Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr (Hg.), Für sich und andere sorgen. Krise und Zukunft von Care in der modernen Gesellschaft, Weinheim–Basel 2014, 138–148; vgl. auch Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr / Fabienne Décieux, Prekäre Sorge (s. Anm. 32).

³⁷ Vgl. Ewa Palenga-Möllnbeck, Globale Versorgungsketten (s. Anm. 36).

³⁸ Vgl. Shu-Ju Ada Cheng, Rethinking Differences and Inequality at the Age of Globalization. A Case Study of White Immigrant Domestic Workers in the Global City of Chicago, in: Equality, Diversity and Inclusion. An International Journal 32 (2013/6), 537–556; s. auch Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr, Zwischen Anspruch und Wirklichkeit (s. Anm. 3).

Kosten gesenkt, Gewinne geschöpft sowie Wahlfreiheit gewährleistet werden sollen. Dadurch kommt es zum Bedeutungsge-
 winn des Marktsektors, der in der wach-
 senden Zahl privatwirtschaftlich-gewinn-
 orientierter Einrichtungen Ausdruck fin-
 det. Dass der Sorgebereich mittlerweile
 als gewinnträchtiger „Zukunftsmarkt“ ge-
 handelt wird, zeigt sich im zunehmenden
 marktförmigen Angebot von Care-Ser-
 vices, -Produkten und -Technologien so-
 wie der Etablierung international agieren-
 der Care-Unternehmen. Entsprechend der
 vorrangigen Gewinnorientierung stehen
 diese teils hochpreisigen Leistungen vor
 allem einer zahlungskräftigen Klientel of-
 fen. Damit bringen sie gemeinwirtschaft-
 liche und staatliche Anbieter unter Druck,
 da diese auch für diejenigen Verantwor-
 tung tragen, für die ansonsten nicht ge-
 sorgt wäre.³⁹ Traditionelle Anbieter sehen
 sich zudem vor der Herausforderung, mit

knappen Ressourcen veränderten Betreu-
 ungsbedarf sowie steigende Ansprüche an
 die Qualität zu bewältigen. Aufgrund von
 Ressourcenknappheit können Pflegende
 oft nur eine – standardisierten Mindest-
 anforderungen entsprechende – Grund-
 versorgung erbringen; für eine an Indivi-
 dualität und Ganzheitlichkeit orientierte
 Betreuung fehlt oft die Zeit.

Damit deuten sich ambivalente Ent-
 wicklungen an: Während es einesteils ver-
 mittelt durch kapitalistische, ökonomische
 Logiken im Rahmen der Privatisierung
 der Wirtschaft zu Auf- bzw. „In-Wert-Set-
 zungen“ kommt, wird andernteils das ei-
 ner nicht-instrumentellen Logik folgende
 Ethos der Fürsorge gefährdet und abge-
 wertet. Ebenfalls wird unter diesen Vorzei-
 chen eine entsprechende Selbstsorge der
 Sorgeleistenden unmöglich gemacht; ent-
 sprechend einer schnellen Reproduzier-
 barkeit von Arbeitskraft tritt zusehends ein
 instrumenteller Umgang mit der Kontin-
 genz des Lebens in den Vordergrund.⁴⁰

Weiterführende Literatur:

*Brigitte Aulenbacher / Birgit Riegraf / Hilde-
 gard Theobald* (Hg.), *Sorge: Arbeit, Ver-
 hältnisse, Regime*, in: Sonderband 20 So-
 ziale Welt (2014). Sammelband mit inter-
 nationalen Beiträgen zu Sorge und Sorge-
 arbeit und ihren Gefährdungen.

Christa Schnabl, *Gerecht sorgen. Grund-
 lagen einer sozialetischen Theorie der
 Fürsorge*, Fribourg 2005. Einblick in die
 historischen und begriffsgeschichtlichen
 Stationen der Fürsorge sowie in die Be-
 deutungsdimension des Sorgens aus Per-
 spektiven der Care-Ethik, der Frauen- und
 Geschlechterforschung sowie der theologi-
 schen Ethik.

4 Ausblick: Fürsorgen wider die „Sorglosigkeit des Kapitalismus“

Wenn also die bisherige Organisation von
 Care auf geschlechts-, ethnizitäts- und klas-
 senspezifischen Ungleichheiten basiert, so
 sieht die „Soziologie der Fürsorge“ einen
 Anspruch darin, diesen Modellen Entwür-
 fe entgegenzustellen, die eine gerechte Ver-
 teilung von Care anvisieren und sozialpoli-
 tischen Lösungen zuführen. Mit Cornelia
 Klinger ist allerdings zu vermuten, „dass
 wir keine guten Lösungen für die Fragen
 der Lebenssorge [...] finden werden, wenn
 wir den Raum des herkömmlichen Den-

³⁹ Vgl. *Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr / Fabienne Décieux*, *Prekäre Sorge* (s. Anm. 32).

⁴⁰ Vgl. ebd.

kens und der herrschenden Ordnung nicht weit, weit hinter uns lassen“⁴¹.

Es braucht also eine „Utopie“ sorgen-der Gesellschaften, die Fragen gesellschaftlichen (Zusammen-)Lebens ebenso aufzunehmen vermögen, wie sie die Kontingenz und die Verwundbarkeit des Lebens berücksichtigen. Der Begriff der *Sorgsamkeit* und die Vorstellung einer *sorgsamen Gesellschaft* können dafür eine wegweisende Begrifflichkeit und einen Maßstab bilden.⁴² Um das Sorgebewusstsein zu stärken, wäre demnach ein erster Schritt die Anerkennung der allen Menschen gemeinen Verwundbarkeit und Kontingenz sowie die Anerkennung dessen, dass Sorge und Sorgearbeit nicht von unserem Leben zu trennen sind.⁴³ Die Vorstellung einer sorgsamen Gesellschaft ist nicht nur auf alle Gesellschaftsformationen hin denkbar, sie bezieht entsprechend einer weiten Auffassung von Care auch Perspektiven der Tier- und ökologischen Umwelt ein. Nicht vernachlässigt werden dürfen dabei jedoch herrschaftskritische Reflexionen auf die Kontextualisierung der jeweiligen Betreuungsarrangements, zumal diese historisch, sozialräumlich und kulturell variabel sind und sich auf unterschiedliche Ungleichheitskonstellationen stützen.⁴⁴

Hinsichtlich der Geschlechtergerechtigkeit ließen sich Anleihen bei Nancy Frasers Konzept der „*universellen Betreuungsarbeit*“ und der Sozialfigur des „*universal caregivers*“ nehmen.⁴⁵ In ihrem Entwurf plädiert sie für eine gerechte Verteilung von Sorgearbeit auf alle, anstatt herrschaftsförmig bestimmte Bevölkerungsgruppen darauf zu verpflichten.⁴⁶ Ihr Modell integriert Betreuungsarbeit gleichermaßen wie Lohnarbeit, sieht verkürzte Wochenarbeitszeit vor und strebt eine Ausstattung von Arbeitsplätzen an, die ArbeitnehmerInnen Betreuungsaufgaben ermöglichen. Werden Anteile der bisher informell erbrachten Betreuungsarbeit staatlich unterstützt und ins Sozialsystem integriert, würde das Modell der universellen Betreuungsarbeit für gleiche Beschäftigungschancen zwischen den Geschlechtern sorgen. Betreuungsarbeit wird dann demokratisch organisiert und im Familien- und Freundeskreis sowie in der Zivilgesellschaft erbracht, was einen weitreichenden Umbau gesellschaftlicher Arbeits- und Funktionsteilung bedeuten würde.⁴⁷

Mit Blick auf die „Demokratisierung des Sorgens“⁴⁸ und einer gesellschaftlichen wie globalen Verantwortung für Care muss es zudem Ziel sein, Care als Recht zu de-

⁴¹ Cornelia Klinger, in: Ute Gerhard / dies., Im Gespräch (s. Anm. 15), 269.

⁴² Vgl. Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr / Fabienne Décieux, Prekäre Sorge (s. Anm. 32).

⁴³ Cornelia Klinger, in: Ute Gerhard / dies., Im Gespräch (s. Anm. 15), 277; vgl. ebenso Joan Tronto, Caring democracy (s. Anm. 24).

⁴⁴ Vgl. Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr / Fabienne Décieux, Prekäre Sorge (s. Anm. 32).

⁴⁵ Nancy Fraser, Die Gleichheit der Geschlechter und das Wohlfahrtssystem: Ein postindustrielles Gedankenexperiment, in: Herta Nagl-Docekal / Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Politische Theorie und Lebensqualität. Frankfurt a. Main 1996, 496–498.

⁴⁶ Vgl. Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr / Fabienne Décieux, Prekäre Sorge (s. Anm. 32).

⁴⁷ Vgl. Nancy Fraser, Die Gleichheit der Geschlechter und das Wohlfahrtssystem (s. Anm. 45), 492 f. (Anm. 46.); vgl. ebenso Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr / Fabienne Décieux, Prekäre Sorge (s. Anm. 32).

⁴⁸ Joan Tronto, Caring democracy (s. Anm. 24); dies., Democratic Caring and Global Responsibilities for Care, 2013, in: <http://wpsa.research.pdx.edu/papers/docs/Tronto%20WPSA%20paper%202013.pdf> [Abruf: 09.06.2016].

finieren, welches zu geben und zu erhalten möglich ist, ohne soziale, ökonomische, politische und gesellschaftliche Benachteiligungen zu erleiden. Bisher ausgeschlossene Bevölkerungsgruppen müssen eine Stimme erhalten, um sich am Diskurs über eine künftige Ausgestaltung von Care zu beteiligen.

Solche Themen bilden dringende Aufgaben einer „Soziologie der Fürsorge“. Wenn Fürsorge lange Zeit kaum Thema war – es scheint heute notwendiger denn je.

Die Autorin: MMag. Maria Dammayr, geboren 1977 in Grieskirchen. Soziologin, Theologin, Diplomierte Gesundheits- und Krankenpflegerin. Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Promovendin im DOCTeam 67 »Legitime Leistungspolitiken?« der Österreichischen Akademie der Wissenschaften an der Johannes Kepler Universität Linz. Publikationen: Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr, *Zwischen Anspruch*

und Wirklichkeit: Zur Ganzheitlichkeit und Rationalisierung des Sorgens und der Sorgearbeit, in: Brigitte Aulenbacher / Birgit Riegraf / Hildegard Theobald (Hg.), *Sorge: Arbeit, Verhältnisse, Regime*, in: Sonderband 20 *Soziale Welt* (2014), 125–140; Maria Dammayr, »Menschlichkeit pflegen« – Legitimität und Gerechtigkeit in den Leistungsanforderungen der Altenpflege aus Sicht der Beschäftigten, in: Maria Dammayr / Doris Graß / Barbara Rothmüller (Hg.), *Legitimität. Gesellschaftliche, politische und wissenschaftliche Bruchlinien der Rechtfertigung*, Bielefeld 2015, 315–339; Maria Dammayr / Doris Graß, *Legitime Leistungspolitiken und ihre Wahrnehmung durch Beschäftigte. Exemplarische Einsichten in die Felder Altenpflege und schulische Bildungsarbeit*, in: Sascha Münnich / Patrick Sachweh (Hg.), *Kapitalismus als Lebensform? Deutungsmuster, Legitimation und Kritik in der Marktgesellschaft*, Wiesbaden 2016, 107–140.

ARNOLD ANGENENDT & EHE, LIEBE & SEXUALITÄT IM CHRISTENTUM

VON DEN ANFÄNGEN BIS HEUTE

Das Buch stellt alle kontroversen Aspekte um Ehe, Liebe und Sexualität aus historischer Perspektive dar – mit teilweise verblüffenden Einblicken:
Die heute zum Weltexportartikel gewordene romantische Liebe ist ohne Christentum nicht denkbar.



Arnold Angenendt
Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum
Von den Anfängen bis heute
Gebundene Ausgabe mit Schutzumschlag
2. Auflage, 324 Seiten, Ladenpreis: 19,90 EUR
ISBN 978-3-402-13146-6
Auch als E-Book erhältlich

 **Aschendorff**
Verlag

Johannes Schelhas

Die geistliche Dimension des Dialogs bei Paul VI.

Dialog dem griechischen Wortsinn nach heißt Gespräch. Gespräch indes ist nur wahrhaft Dialog, wenn es weder Selbstgespräch noch fiktives Gespräch ist. „Dialogisches“ Gespräch muss real sein, nicht regungslos, sonst wäre es für Menschen keine Mitteilung. Es wird authentisch, wahrhaftig und auf Augenhöhe geführt, wobei die insgeheime Intention des Dialogs wegen der Redlichkeit nicht im Geheimen verbleibt. Dabei ist es klug und maßvoll, den Sinn (λόγος) und das Motiv der Rede offen zu machen und daran dem Dialogpartner Partizipation zu eröffnen. Die Grundlage (ἀρχή) der Teilhabe, der dreieine Gott, soll fähig sein, die Dialogpartner aus sich heraus gewaltfrei zu überzeugen. Es ist solcher Grundlage eigen, dass sie als Gabe und Geschenk, als Angebot und Gewinn in Geduld, Unaufdringlichkeit und Nachfrage jedem anderen Menschen sich offenbart und

präsentiert und ihn individuell berührt. Dies ist ihr Selbstvollzug. Wie sie mich betrifft, so soll sie ihn ansprechen. Sie möchte ihm Anleitung und Begleitung, Anweisung und Bekräftigung im Leben entlang der Zeit sein – und Freund. Sie ist wie das Wort auf „Ant-wort“ bedacht. Der Dialog ist folglich eine Ehre, die zur Natur des Menschen gehört. Ehre und Dialog, die unter Lebendigen das Ich mit dem Du verflechten, sind Zierde des Menschen in seinem Antwortcharakter schlechthin, wobei das Du dem Ich das Gelingen von beidem stimuliert.

1 Das vernünftige Licht des Geistes der Zeit

Im Folgenden wird das geistige Klima beschrieben, in dem Papst Paul VI. Dialoge führt.¹ Die Vernunft des Dialogs liegt „in

¹ Die an dieser Stelle genannten Texte Papst Pauls VI. werden ohne Verfasserangabe zitiert:

- Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (29.09.1963), in: HThK Vat.II, Bd. 5, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 500–514.
- Enzyklika „Ecclesiam suam“ über die Wege der Kirche (06.08.1964), in: AAS 56 (1964), 609–659 (ursprünglich nicht durchnummeriert). Dt.: Recklinghausen 1964 (43 S.) (nicht durchnummeriert). Überarbeitete dt. Übers. in: HerKorr 18 (1963/64), 567–583 (nicht durchnummeriert).
- Enzyklika „Mense maio“ über die Marienverehrung im Monat Mai (29.04.1965), in: AAS 57 (1965), 353–358 (ursprünglich nicht durchnummeriert). Dt.: Paul VI., Mysterium fidei, Recklinghausen 1965, 23–26 (nicht durchnummeriert).
- Enzyklika „Populorum progressio“ über die Entwicklung der Völker (26.03.1967). Revidierte Übers., lat.-dt.: NKD 4, Trier 1967. Überarbeitete dt. Übers. in: HerKorr 21 (1967), 218–230.
- Enzyklika „Sacerdotalis caelibatus“ über den priesterlichen Zölibat (24.06.1967). Approbierte Übers., lat.-dt.: Kirchliche Dokumente nach dem Konzil 8, Leipzig 1968.
- Enzyklika „Humanae vitae“ über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens (25.07.1968). Von den dt. Bischöfen approbierte Übers., lat.-dt.: NKD 14, Trier 1972.
- Pastoralinstruktion „Communio et progressio“ über die Instrumente der sozialen Kommunikation (23.05.1971). Von den dt. Bischöfen approbierte Übers., lat.-dt.: NKD 11, Trier 1971.

der Luft“. Die konkrete geschichtliche Zeit ist für den Dialog reif. Ein Same des Reiches Gottes keimt vermittelt des Dialogs der Kirche in der Welt und findet darin seine Gestalt. Dialog ist verbunden mit Selbstbesinnung und Erneuerung.² Der Dialog als Ganzes ereignet sich in einer Vielzahl von Einzeldialogen. Vor einer geschwätzigen wie törichten „Dialogbesoffenheit“ der Kirche nach dem Konzil hat ein Mitarbeiter aus dem Senat des Papstes, der Berliner Kardinal Alfred Bengsch, aber unmissverständlich gewarnt.³ Der Dialog ist jedoch entsprechend der Einsicht Pauls VI. ein „Zeichen der Zeit“, ein „Zeichen Gottes“.⁴ Er ist ungeachtet der Zerbrechlichkeit der menschlichen Sprache und des Irrtums der menschlichen Personen unverzichtbar. Der Dialog duldet keinen Aufschub.

Die Freundschaft des Menschen zu Gott bewirkt, dass der glaubende Mensch kein von den anderen „Abgesonderter, in eine unfassbare Transzendenz Entwichener

ist“. Sein Verhalten auf Erden besteht „eher aus ‚Einspannungen‘ als aus ‚Abscheidungen‘“.⁵ „Der christliche Auftrag lautet unbedingt auf Ertragen dieser Spannung und Spannweite, aber auch auf fortschreitende Bändigung und Durchdringung.“⁶ Ein dem Evangelium entsprechendes soziales, eben dialogisches Verhalten ist deshalb für die Glieder der Kirche unabdingbar, zuerst für den Nachfolger Petri. Die beiden Konzilspäpste stehen für die Umkehr der Kirche zu einem abgrundtiefen Vertrauen in den Dialog auf der Basis des Glaubens an Gott ein. Paul VI. führt hierbei in ausdrücklich christologischer Sinngebung die geistliche Intention Johannes' XXIII. fort.

Die Wahrheit Gottes begegnet den Glaubenden nicht anders als im Gewand der Welt. Menschen kommen nicht daran vorbei, „die echte christliche Erfahrung der weltlichen Wahrheit“ zu reflektieren und existenziell einzuüben: „das Erdulden des Fremdseins dieser Wahrheit, ihres Unange-

– Apostolisches Schreiben „*Marialis cultus*“ über die Marienverehrung (02.02.1974). Von den dt. Bischöfen approbierte Übers., lat.-dt.: NKD 45, Trier 1975 (hiernach zitiert). Weiterhin dt.: Mit Maria ins 3. Jahrtausend. Kirchliche Dokumente zur Marienverehrung, Leutesdorf³1987, 27–115.

– Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ über die Evangelisierung in der Welt von heute (08.12.1975). Dt.: VApS 2, Neuauf. Bonn 2012.

² Vgl. Jörg Ernesti, Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg i. Br. 2012, 106; *ders.*, Paul VI. Die Biographie, Freiburg i. Br. 2015 (= erw. Neuausg. des zuvor genannten Titels), 121–127. Dazu Johannes Schelhas, Das Zweite Vatikanische Konzil heute. Geschichte – Themen – Ertrag, Regensburg 2014, 15–31.

³ Das „bad word“ des 1967 zum Kardinal kreierten Bischofs (1961; Erzbischof 1962) Alfred Bengsch (1921–1979) wird zitiert nach: Elisabeth Preuss, Öffnung zur Welt? Das Arbeitspapier „Zur Frage des Weltdienstes des Christen in unserer Situation“ und die Reaktion der Bischöfe der katholischen Kirche in der DDR, in: ThG(B) 52 (2009), 105–115, hier: 106. Die Warnung vor „dialogischer“ Naivität ergeht bei Bengsch insbesondere vor dem gesellschaftlichen und weltanschaulichen Hintergrund der Staaten des so genannten Ostblocks. Zur Ostpolitik Pauls VI.: Jörg Ernesti, Paul VI. Der vergessene Papst (s. Anm. 2), 263–275; *ders.*, Paul VI. Die Biographie (s. Anm. 2), 313–328.

⁴ *Evangelii nuntiandi* 75.

⁵ Henri de Lubac, Glauben aus der Liebe. Übertr. und eingel. v. H. U. von Balthasar (franz.: *Catholicisme*, 1938), Freiburg³1992, 309 (= Einsiedeln²1970; Erstaufl. unter dem Titel: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943).

⁶ Hans Urs von Balthasar, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit (1952), Trier⁵1989, 58.

passtseins an den heiligen Innenraum der göttlichen Wahrheit, von der Christus und die Kirche leben und worin sie heimisch sind.“⁷ Jeder Christ, der Papst eingeschlossen, muss die Augen seines Leibes und Herzens für solchen Anblick trainieren. Alle Getauften können und müssen den heiligen Geist Gottes und den widergöttlichen Geist der Welt engagiert, geduldig und klug unterscheiden. Kraft der Taufe sind sie als „Kinder Gottes“, als Freunde, die Gott sich erwählt hat, dazu würdig und fähig.

Papst Paul VI. macht die anfällige Form des Dialoges als ekklesiale Sozial- und Kommunikationsform zum festen Kalkül seines Habitus. Die Sakramentalität des Kirchlichen, die sich in der pulsierenden Spanne von Charismatischem und Amtlichem, von Freiheit und Bindung, von Sendung in die Welt und Kontemplation im Herzen, von „Entweltlichung“ und Inkarnation „bis zum Äußersten“ (Joh 13,1: εἰς τέλος) mannigfaltig zu fassen und erfassen gibt, muss in der Kirche personal auf herausragende Weise der Papst versöhnen, integrieren und darstellen. Der dialogische Mensch, keinesfalls nur ein Papst, hat im Gefüge der Kirche in der Welt die stärkste pneumatische Lebenskraft.

2 Dialogischer Habitus

Jeglicher Dialog zwischen Menschen hat seinen Ursprung im Dialog Gottes mit den Menschen. Bereits in seiner Antrittsenzyklika über die „Wege der Kirche“ in ihrer Sendung heute kommt Paul VI. darauf zu sprechen: Die Gabe der Kirche, zugleich

ihr Erbe, „ist die Verbreitung, das Angebot und die Verkündigung“ des Evangeliums, welches Jesus Christus ist. Gabe und Erbe sind – mit anderen Worten – die Liebe Gottes, die für die Menschen den Dialog zur Weisung Gottes und der Kirche macht. „Diesem inneren Antrieb der Liebe, die danach strebt, sich zur äußeren Gabe der Liebe zu machen“, gibt Paul VI. 1964 „den schon gebräuchlichen Namen ‚Dialog/Gespräch‘ (colloquium)“.⁸ Jenen Weg, den der Dialog zwischen den drei göttlichen Personen in den Dialog zwischen Menschen sucht und findet, verwirklicht die Kirche gestalterisch. „Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog.“⁹ Vor diesem Hintergrund wird die Intention des Dialogs tiefer verständlich, die Papst Paul VI. verfolgt: „In einem Dialog entdeckt man, wie verschieden die Wege sind, die zum Lichte des Glaubens führen, und wie es möglich ist, sie alle auf dasselbe Ziel hinzulenken. Auch wenn sie voneinander abweichen, können sie doch zur Ergänzung beitragen, weil sie unsere Überlegungen auf ungewohnte Bahnen lenken und uns zwingen, unsere Forschungen zu vertiefen und unsere Ausdrücke neu zu gestalten. Die Dialektik dieses Denkens und dieser Geduld lässt uns auch in den Meinungen der anderen Wahrheitselemente entdecken.“¹⁰ Die Weite des menschlichen Geistes im Dialog zeichnet Paul VI. bei aller Entschiedenheit für die Wahrheit Christi bis zuletzt aus.

Der Dialog ist keine Erfindung (der Menschen) der Kirche. Weil er dem Heils-

⁷ Ebd., 67.

⁸ Ecclesiam suam 64 (eigene Übers.).

⁹ Ebd., 65.

¹⁰ Ebd., 83.

ratschluss Gottes entspringt, Gottes Beziehung zum Menschen eröffnet und im Modus der Begegnung vermittelt geschieht, stellt in dichtester Weise das Gebet des Menschen seinen Dialog mit Gott dar.¹¹ Weitere personale Kommunikationsweisen zwischen Menschen kommen hinzu, um Gottes Dialog im Fragment auszudrücken. Der Dialog Gottes mit dem Menschen sowie der Dialog zwischen Menschen wird nicht nur durch die Ursprungs- oder Erbsünde des Menschen beeinträchtigt. Er wird vielmehr in Jesus Christus kraft des Heiligen Geistes zur Ehre Gottes des Vaters neu aufgenommen. Gottes Dialog entlang der Geschichte mit Israel und (durch die Kirche mit) der Menschheit beschreibt Paul VI. – eine Aussage von „Dei verbum“ Art. 2 vorwegnehmend – als „Gespräch Christi mit den Menschen (vgl. Bar 3,38)“, in dem „Gott etwas Einblick in das Geheimnis seines Lebens“ gewährt.¹² Er wird in seiner Kommunikationsinstruktion 1971 noch konkreter: „Während seines Erdenwandels erwies sich Christus als Meister der Kommunikation.“¹³ Die Charakteristika jedes zwischenmenschlichen Dialogs, sämtliche Dialoge der Kirche in der Welt eingeschlossen, haben nach der Auffassung des Papstes im Gespräch Jesu Christi mit Gott und mit Menschen ihren formgebenden Haftpunkt.

Paul VI. führt bereits 1964 vier essenzielle Eigenschaften des Dialogs der Kirche nach dem Maß Jesu Christi an: Klarheit, Sanftmut, Vertrauen, pädagogische Klugheit.¹⁴ Was diese Eigenschaften bezeichnen, liest sich wie eine vorweggenommene Anspielung auf die Beschreibung des dialogischen Habitus Jesu und der Apostel in „Dignitatis humanae“ Art. 11. Der christologisch formatierte, pneumatische Inbegriff des Habitus vollkommen in Gott verankerter dialogischer Menschen ist Lebensfülle¹⁵, ist „Geist und Leben“¹⁶, ist „Liebe ohne jeden Vorbehalt“¹⁷. Der Papst fügt hinzu: „In einem Dialog, der mit solch einer Fürsorge verursacht wird, verbindet sich Wahrheit mit Nächstenliebe, Klugheit mit Liebe.“¹⁸ Ein derartiger Dialog fördert die Gerechtigkeit. Gegen die Herzenshärte und Selbstherrlichkeit des Menschen räumt auch jeder mit äußerst straffer Zielstrebigkeit geführte Dialog der Barmherzigkeit Jesu Christi in der Haltung der Menschen einen festen Platz ein.

Manifestationen solcher Barmherzigkeit, die in einem menschlichen Verhalten tief menschlich wirken, das in der Welt, aber nicht von der Welt¹⁹ seine Züge findet und das zur Nachfolge Christi anstachelt, liest Paul VI. wiederholt exemplarisch an der Mutter Jesu ab.²⁰ Sie „gehört zu unse-

¹¹ Vgl. ebd., 70; *Humanae vitae* 29.

¹² *Ecclesiam suam* 70.

¹³ *Communio et Progressio* 11. Zur Bedeutung dieses Dokuments, das als „Magna Charta“ der nachkonziliaren Kommunikationslehre“ angesehen wird: *Hermann-Josef Große Kracht*, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn 1997, 242–247, Zitat: 242.

¹⁴ Vgl. *Ecclesiam suam* 81.

¹⁵ Vgl. ebd., 70 (Recklinghausen 1974, 29 Zeile 1).

¹⁶ *Communio et Progressio* 11 unter Anspielung auf Joh 6,63.

¹⁷ *Sacerdotalis caelibatus* 24.

¹⁸ *Ecclesiam suam* 82 (eigene Übers.).

¹⁹ Vgl. ebd., 62 unter Anspielung auf Joh 17,11.14.

²⁰ Vgl. *Mense maio* 3.11; *Humanae vitae* 19 (zur Barmherzigkeit der Kirche).

rem Geschlecht“²¹. Maria ist seinem eklesialen Verständnis von Heiligkeit zufolge der dialogfähige Mensch par excellence. An ihr erblickt der Papst die Kohärenz von Dialog in Wort und Tat gegenüber den Menschen und Gehorsam im Glauben gegenüber Gott.²² Paul VI. sieht vor diesem Hintergrund sowohl das Bischofsamt im Besonderen als auch die gesamte Kirche im Allgemeinen vor die geschichtliche Herausforderung gestellt, sich heute im Dialog bewähren zu müssen. Der Dialog ist Habitus der Kirche. Nach dem Verständnis Pauls VI. avanciert der dialogische Habitus des Amtes und der Kirche zum pastoralen Kennzeichen der Apostolizität des Amtes und der Kirche.²³ Im Umkehrschluss heißt dies: Nichtdialogisches Verhalten ist sowohl dem Amt in besonderer Weise als auch der Kirche insgesamt wesensfremd.

In einem Dialog zu sein und dement-sprechend zu handeln bedeutet weiterhin: Der Dialog kennt unterschiedliche Modi und Orte. Er ist nicht einförmig. Er wird

gestuft geführt. Er ist sachbezogen orientiert. Er wird täuschungsfrei und beharrlich vollzogen. Stets ist er oberstes Gebot der Stunde.²⁴ Doch „der Dialog des Heiles“ zwingt das Gegenüber nicht, ihn aufzunehmen – weder den Dialog noch Gott selbst.²⁵ Der Dialog, den die Kirche ohne Ansehen der Person mit allen Menschen erstrebt, zielt darauf, „aus der ganzen Menschheitsfamilie eine Gesellschaft auf[zu]bauen“²⁶.

Es bedeutet zudem: Der intensiv und vertrauensvoll geführte Dialog ist fähig, Gegensätze in sich einzuschließen: aufzunehmen und auszuhalten, zu integrieren und zu versöhnen. Kommunikation zwischen Menschen erweist sich darin wegen der schweigenden Präsenz Gottes, die das menschliche Wort stimuliert und reguliert, als überzeugend und authentisch. Dennoch bleibt der Dialog immer ein Wagnis für Gott und für den Menschen.²⁷ Es gilt: Wer wagt, gewinnt das ewige Leben, das in diesem Leben seinen Anfang nimmt. Nutzbringend oder „bewusst, tätig und

²¹ Marialis cultus 56. Vgl. auch die ökumenisch behutsam ausgefeilte Schlusssatzung des Abschnitts 33.

²² Vgl. Sacerdotalis caelibatus 98; Marialis cultus 17–18.35.37 mit explizitem Hinweis auf den Dialog; Evangelii nuntiandi 82.

²³ Vgl. Ecclesiam suam 67. Die Nota ecclesiae „Apostolizität“ versteht Paul VI. mit etlichen Konkretionen: Ehespiritualität (Humanae vitae 25); Gebet in der Familie (Marialis cultus 52–54); Familienapostolat (Humanae vitae 26); Gastfreundschaft (Populorum progressio 67.69); Erziehung zur (Entdeckung der) Wahrheit (Evangelii nuntiandi 78 [Schlusssatzung]).

²⁴ Vgl. Ecclesiam suam 77. Die Ausführungen Pauls VI. lesen sich als biblische Auslegung des Gleichnisses vom Senfkorn (Mt 13,31): „Der Dialog des Heiles hat naturgegebene Abstufungen, macht Entwicklungen durch von bescheidenen Anfängen bis zum vollen Erfolg (vgl. Mt 13,31); auch unser Dialog muss mit einem langsamen psychologischen und geschichtlichen Reifungsprozess rechnen und die Stunde abwarten, in der Gott ihm Erfolg verleiht. Dennoch soll unser Dialog nicht auf morgen verschieben, was er heute tun kann; er soll das brennende Verlangen nach der entscheidenden Stunde und den Sinn für die Kostbarkeit der Zeit haben (vgl. Eph 4,16). Heute, das heißt jeden Tag, soll er wieder neu anfangen, und eher auf unserer Seite als bei denen, an die er gerichtet ist.“

²⁵ Ecclesiam suam 75.

²⁶ Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode, 513. In der am 29.09.1963, zu Beginn des vierten Monats seines Pontifikats, gehaltenen Rede legt Paul VI. die Grundanliegen seiner späteren Antrittsenzyklika „Ecclesiam suam“ dar.

²⁷ Vgl. Ecclesiam suam 88.

mit Gewinn“ („Sacrosanctum Concilium“ Art. 11) dialogisch zu sein und zu handeln, hilft die gesamte pilgernde sowie die bei Gott im Himmel schon vollendete Gemeinschaft der Glaubenden subsidiär den einzelnen Individuen.

3 Emmanuel Levinas und Paul VI.: Die Tiefendimension des Dialogs

Der Vergleich der Ungleichen überrascht. Hinsichtlich der Tiefenweite des Dialogs, von dem die Rede ist, besteht zwischen dem Papst der katholischen Weltkirche, dem Italiener Giovanni Battista Montini (1897–1978), und dem jüdischen französischen Philosophen Emmanuel Levinas (1906–1995) nicht mehr als eine geschwisterliche Geistesübereinstimmung auf der Basis der transzendentalen Sinnerfahrung des einen Gottes. Vor diesem Horizont mühen sich beide mit dem anderen Menschen ab. Die anthropologische Reichweite des Dialogs lässt sich mittels des Vergleichs der beiden Gottdenker, deren Auffassungen im Einzelnen sich methodisch klar unterscheiden, näher bestimmen. Die lichte alteritätsphilosophische Weise, wie Levinas dialogisches Sichverhalten phänomenologisch breit auslotet, wirft einen hellen Lichtschimmer darauf, wie Paul VI. jenen Dialog anthropologisch-theologisch versteht, der im Menschen seinen Anfang nimmt. Die Ausführungen Levinas' über den Zugang zum anderen Menschen und zum einen Gott greife ich auf, um damit das geistige Geheimnis und die spirituelle Tiefenweite des Dialogs zu illustrieren, den Paul VI. während seines Pontifikates forciert. Im Anschluss an den Denker

kommt das Wechselspiel von transzendent göttlicher *Inspiration* auf der christologischen Basis des inkarnierten Wortes und immanent menschlichem *Vollzug* mittels der gnadenhaften Begleitung des Heiligen Geistes am „geistlichen Projekt“ Dialog treffend zum Ausdruck. Strukturelle Analogien in einem dialogischen Milieu eröffnen sich dem Denken, da das Dialogische und das personal Relationale im 20. Jahrhundert in Europa allmählich Thema und Element von Philosophie und Theologie geworden ist. Dass der Papst in seinem dialogischen Engagement explizit gemäß der Intention Levinas' handelt, ist nicht zu erwarten. Er gibt in seinen an die gesamte Kirche adressierten Botschaften, ihrer Intention entsprechend, nicht zu erkennen, dass Levinas seine Gedanken inspiriert hat. Gleichwohl kann nicht ausgeschlossen werden, dass er mit Levinas' Denken wenigstens indirekt in Kontakt getreten ist. Montini war zeitlebens dem französischen intellektuellen Milieu intensiv verbunden, wofür der Philosoph Jacques Maritain (1882–1973) und der Theologe Yves Congar (1904–1995) genannt seien. Vermittels der seit 1950 gewachsenen, intensiven Freundschaft zu Jean Guitton (1901–1999), einem französischen Schriftsteller, wurde der Kontakt zum andauernden Ereignis.²⁸

Emmanuel Levinas durchdringt das dialogische Geschehen vor dem Hintergrund der Frage nach dem Anderen – dem anderen Menschen und dem einen Gott Israels als, philosophisch betrachtet, ebenfalls dem Anderen. Dialog vonseiten des anderen (Menschen und des Gottes) ist Herrlichkeit; Herrlichkeit, die mich unbedingte – eben nicht wie ein Ding, ein Be-dingtes – berührt und angeht. Dialog ist Levinas zu-

²⁸ Vgl. Jörg Ernesti, Paul VI. Der vergessene Papst (s. Anm. 2), 27–64; ders., Paul VI. Die Biographie (s. Anm. 2), 35–77.

folge „Herrlichkeit, die mich fordert, mich beansprucht, mich vorlädt“²⁹. Er ist Anruf „des Unendlichen in mir“³⁰. Das unbedingte, philosophisch-theologisch ausgedrückt: transzendente, Attribut Herrlichkeit (Gloire) drückt „die Maßlosigkeit der Differenz zwischen endlich und unendlich“ (254) im dialogischen Geschehen aus. Die von Gott, dem radikal Transzendenten, ausgehende „Gloire“ bedeutet ethisch, „sich durch den Anachronismus einer Verantwortung, in der ich verantwortlich bin, schon bevor ich um die Verpflichtung dazu weiß und mich zu ihr entscheiden könnte“ (254), zu vollziehen. Was mit Vollziehen gemeint zu sein scheint, ist der mit der gesamten Existenz realisierte Akt des Menschen, der des Menschen Rationalität einschließt, sich in dieser aber nicht erschöpft. Jene Herrlichkeit bedeutet „die ganze Schwere und Dringlichkeit“ von „Verantwortung, in der ich *vor* dem Anderen *für* ihn verantwortlich bin; und den ganzen Ernst und die Macht einer Güte, die, bevor ich sie wähle, mich immer schon ergriffen und darin erwählt hat“ (254). Die Herrlichkeit des Anderen, die seine Autorität antlitzhaft darstellt, geht mich ethisch unbedingt an (vgl. 261). Das Mehr bzw. der „Überschuss“ (261) des Anderen überwältigt in jeglichem Dialog die Unart der Unaufrichtigkeit, Trickserie oder Geschwätzigkeit und drängt sie zurück. Die „Impe-

rativität‘ des Gebotes“, den Dialog mit dem Anderen konsequent vom Anderen her zu formen und zu führen, wird durch die Güte des transzendentalen Gehorsams, in dem und kraft dessen der Dialog geschieht, gesteuert und begleitet (264). Der Andere ist für Levinas Quelle, Anreiz und Verpflichtung, den Dialog zu führen.

Das irdische Wohl und das ewige Heil des anderen Menschen sind für Papst Paul VI. der Katalysator des Dialogs in der Welt. Dieses Verständnis prägt sein gesamtes Pontifikat (1963–1978) und bestimmt sämtliche Themen, die er bearbeitet. Mit dem anderen Menschen kommt für Paul VI. notwendig die Gemeinschaft ins Spiel. Sie ist eine Manifestation des Heiligen Geistes im individuellen und sozialen Leib.³¹ Der Geist macht den Leib lebendig (vgl. Joh 6,63). Der Geist transzendiert den Leib. Die pneumatisch gewebte Gemeinschaft legitimiert *theologisch* das Denken vom Anderen her. Paul VI. folgt diesem Ansatz in praxi. Die Gemeinschaft erfordert Gespräch, Kommunikation, Dialog. Sie prägt das „Band“ (*vinculum*), das die theologische Überlieferung zur Bezeichnung auch von Dialog herangezogen hat. Wie immer der Papst das dialogische Geschehen terminologisch bezeichnet, es nimmt „seinen Anfang mit dem Menschen“³². Aus dem Dialog ergeben sich Pflichten, die er in Hinsicht sowohl auf die

²⁹ Emmanuel Lévinas, Vom Einen zum Anderen (1983), in: *ders.*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. v. T. Wiemer, Vorw. v. B. Casper, Freiburg i. Br.–München (1985) ⁴2004, 229–265, hier: 254. (Die Seitenzahlen der weiteren Zitate werden im laufenden Text in Klammern angegeben.)

³⁰ Emmanuel Levinas, Dialog, in: CGG 1, Freiburg i. Br. 1981, 61–85, hier: 83.

³¹ Die Kohärenz von zwischenmenschlicher Gemeinschaft und Heiligem Geist drückt Yves Congar so aus: Die Charismen „alle [...] haben, so unterschiedlich sie auch sein mögen, eine gemeinsame Wurzel, die Liebe, die kraft ihres Objekts nur eine einzige ist und die ihrerseits zur Ursache und Stütze den Heiligen Geist hat, der ‚unus numero in omnibus‘ in allen persönlich identisch und so in ihnen transzendentes Einheitsprinzip ist“ (*ders.*, Der Heilige Geist, Freiburg i. Br. ²1986 [franz.: 1979–1980], 173).

³² Populorum progressio 73 (NKD 4).

konkreten Menschen bzw. Personengruppen als auch auf die Art hin spezifisch benennt – Pflichten des Einzelnen (teils auch einer Gemeinschaft) gegenüber Gott, gegenüber der Gemeinschaft und gegenüber sich selbst. Jegliches Engagement unter Menschen und für sie fördert das leibgeistige Wachstum des Menschen, sowohl jedes einzelnen Menschen als auch der gesamten Menschheit,³³ zu der in Gott vollendeten individuellen und sozialen Gestalt (vgl. Eph 4,13). Umfassendes humanes Wachstum ist Folge und Ziel jeglichen Dialogs.³⁴ Es eröffnet dem Menschen Zukunft (futurum) und Gott Ankunft (adventus) inmitten seiner erlösungsbedürftigen Schöpfung.

4 Kultur als Dialog

Bereits in seiner ersten Enzyklika mustert Paul VI. den Dialog eingehend. Im dritten Teil seines Schreibens reflektiert er verschiedene Dialogkreise. Nach dem Modell konzentrischer Kreise sind dies von außen nach innen: alle Menschen; jene, die an (einen) Gott glauben; die im Glauben verbundenen Christen der anderen Konfessionen; die katholischen Christen – der

Dialog innerhalb der katholischen Kirche.³⁵ Nicht allein die Glaubensaussagen bestimmen die einzelnen Dialoge. Dem Papst steht auch das Wohl des einzelnen Menschen, der Menschengruppe, der Völker und Kulturen, der gesamten Menschheit vor Augen. Er bezieht in den Dialog stets die empirischen Konstanten und Variablen von Menschsein, Volksein, Kirchesein, Gesellschaftsein und Weltsein ein.

Die grobe Einteilung der Dialoge entspricht den Sachbereichen, in denen das irdische Leben der Menschen pulsiert – lebt oder leidet. Als „das Drama unserer Zeit-epoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist“, führt der Papst den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ an, zwischen dem Evangelium und den Kulturen.³⁶ Die schwergewichtige Aussage vom Bruch zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Kirche und Welt, der fünfzig Jahre später noch immer unverhohlen festgestellt werden muss,³⁷ tangiert sämtliche von Paul VI. bearbeiteten Dialogfelder. Er hat den Dialog mit der gesamten zeitgenössischen Kultur gesucht – im Wort und auf seinen Reisen. Papst Paul VI. hat auf der Basis der Arbeit seines Amtsvorgängers, Papst Johannes XXIII., den Dialog mit der Orthodoxen Kirche, der Anglikanischen

³³ Vgl. *Populorum progressio* 14. In der revidierten amtlichen Übersetzung heißt es: „Wahre Entwicklung [...] muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben“ (NKD 4). Die von der Herder-Korrespondenz zeitnah verbreitete Version übersetzt jedoch treffender: „Wahre Entwicklung [...] muss den ganzen Menschen im Auge haben und die gesamte Menschheit.“

³⁴ Vgl. *Populorum progressio* 15–17.

³⁵ Vgl. *Ecclesiam suam* 58–119.

³⁶ *Evangelii nuntiandi* 20. Es ist zu beachten – dieser Teil der Aussage Pauls VI. wird kaum zitiert –, dass der Bruch nicht allein ein Phänomen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist. Weiterführend *Johannes Schelhas*, Die Kohärenz von Evangelium und Kirche im Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Pauls VI., in: *George Augustin / Markus Schulze* (Hg.), *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben* (FS Kardinal K. Koch), Freiburg i. Br. 2015, 327–342; *ders.*, Die Interpretation ausgewählter Konzilsaussagen im Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Papst Pauls VI., in: *Cath(M)* 70 (2016), 149–164.

³⁷ Vgl. *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013), 238. Dt.: VApS 194.

Kirche, den reformatorischen Kirchen und Gemeinschaften, mit dem Judentum und mit der politischen Staatengemeinschaft maßgeblich vorangetrieben. Ausdrücklich zu nennen ist, dass Paul VI. und der orthodoxe Patriarch Athenagoras 1965 den wechselseitigen Kirchenbann von 1054 gelöst haben.³⁸ Hervorzuheben bleibt ferner seine politische Diplomatie, wie sie in der Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen im selben Jahr zutage getreten ist.³⁹ Nach der Auflösung des Kirchenstaates 1870 ist er der erste Papst, der alle Kontinente bereist hat.⁴⁰ Er hat den alljährlichen „Weltfriedenstag“ am 1. Januar ausgerufen. Viele kennen ihn indes als den „Pillenpapst“, weil er 1968 in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ den Gebrauch von künstlichen Verhütungsmitteln für unzulässig erklärt hat. Mit dieser verzerrten Bezeichnung wurde er wenigstens hierzulande als nicht kollegial und insoweit als nicht dialogisch wahrgenommen.⁴¹

Nach dem Verständnis Pauls VI. erwächst Kultur wesentlich aus dem Dialog. Kultur geriert sich „in der Kirche“ und „um die Kirche herum“⁴² als Dialog. In den Kulturen lebt die Kirche. Im Dialog verwirklicht die Kirche ihren kultu-

rellen Auftrag, ihre habituelle Sendung in die Kultur(en). Ein im weiten Sinn kulturelles Netzwerk herstellend führen Menschen mannigfache gegenstandsbezogene Dialoge. Derartige Dialoge verleihen der Kultur das Antlitz. Diese Dialoge stimmen darin überein – dies überrascht nicht –, dass es immer bestimmte Individuen sind, die sozial vermittle eines Dialogs zu Verbindung, Frieden, Sozialkompetenz, Gemeinschaft, Freundschaft oder gegenseitiger Liebe von Gott gerufen sind und dies „jetzt“⁴³ realisieren. Diese Dialoge stimmen aber auch darin überein, dass es bestimmte Individuen sind, die individuell zu Ehe und Familie oder zum Alleinsein (Zölibat; *Vita consecrata*) von Gott gerufen sind und dies „jetzt“ realisieren. Diese Dialoge stimmen ferner darin überein, dass es Menschengruppen sind, die zur Integration in die globale Gemeinschaft der Kirchen zum gemeinsamen Zeugnis in der Welt und ihr gegenüber von Gott gerufen sind oder die in die wirtschaftliche und politische Staatengemeinschaft stärker eingefügt werden. Der Einsatz Pauls VI. trägt dazu bei, die „christliche“ Kultur seiner Zeit heiler zu machen. (Die komparativische Formulierung ist hier geboten!) Sein Einsatz trägt

³⁸ Vgl. die Gemeinsame Erklärung Papst Pauls VI. und Patriarch Athenagoras' I. von Konstantinopel „*Pénértrés de reconnaissance*“ (07.12.1965). Auszüge franz.-dt.: DH 4430–4435.

³⁹ Vgl. die Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York „*Au moment de prendre*“ (04.10.1965). Auszüge franz.-dt.: DH 4420–4425.

⁴⁰ Einen Überblick zum dialogischen Engagement Papst Pauls VI. bietet: *Peter Meinhold*, Kirchengeschichte in Schwerpunkten. Ein ökumenischer Versuch, Graz 1982, 248–257. Vgl. den Bezug, den Paul VI. 1967 selber zu seinen bisherigen Reisen hergestellt hat: *Populorum progressio* 4.

⁴¹ Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ hat in der katholischen Kirche und Theologie eine mannigfaltige Diskussion ausgelöst, auf die hier nicht näher eingegangen wird. Dazu unter dem Blickwinkel des dialogischen Potenzials: *Bernhard Fraling*, Normfindung in der Kirche, in: *Wilhelm Ernst* (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Leipzig–Würzburg 1989, 152–172, hier 170–171.

⁴² Vgl. *Gisbert Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. (1997) 2007 (Sonderausg., 5., nochmals erw. Aufl. der Erstausg.), 406: Es gibt Welt „in der Kirche“ und „um die Kirche herum“.

⁴³ Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium* 6, Absatz 1: „*nunc nobis*“.

ebenfalls dazu bei, die Kultur des „weltlichen Lebens“ seiner Zeit mit dem Evangelium Jesu Christi umso mehr zu versöhnen.

Der Blick des Papstes in den Dialogen bzw. Dialogsegmenten aufs Detail besticht. Sein menschlicher Geist vermag sich tief zu bücken, um Freude und Schmerz, Wohl und Wehe der einzelnen menschlichen Subjekte verständlich, einfühlsam und gläubig zu erfassen. Wechselseitige Verhältnisse vermag er ebenso tief wie weit auszumessen: Seelsorger – Eheleute; erfahrene Glaubenszeugen – Sinn und Glauben suchende Jugendliche; Diözesanbischof – Priester und Diakone; Bischöfe – die Orden; kirchliche Amtsträger – Laien; Gesamtkirche – Teil- oder Ortskirchen; Bischof/Priester/Diakon – unterschiedliche Menschengruppen in der Kirche und an ihrem Rand sowie die Armen und Schwachen in der zivilen Gesellschaft; spezifische Berufsgruppen in ihren komplexen Herausforderungen; die europäische Kirche und die Völker – die Kirche und die Völker in den übrigen Kontinenten.⁴⁴ Es scheint, als ob der Papst die Menschen, die an den verstreuten Orten der Dialoge leben, selber besucht habe. Keineswegs leichtfertig benennt Paul VI. das, was jeden Dialog hemmt oder zerstört: die Unwilligkeit des Menschen zum Dialog. Sie rührt aus dem verbleibenden Hang des Menschen zur

Sünde her (Konkupiszenz). Dialogverweigerung ist eine Krankheit, deren Ursache im „Mangel brüderlichen Geistes (vinculum) unter den Menschen und unter den Völkern“ liegt.⁴⁵ Allein die Liebe vermag den Mangel zu heilen.

In der Summe bleibt festzuhalten:

(1) Dialog ist der Habitus des Pontifikats Pauls VI. Als Nestor des Dialogs, den die Kirche kulturell fruchtbar macht, wird dieser Papst in die neuere Kirchengeschichte eingehen.

(2) Lebendiger Dialog ist ein untrügliches Zeichen Gottes und ist mit dem Menschsein essenziell verflochten. Deshalb offenbart unter den Menschen die Kultur das Antlitz des Dialogs, zu dessen Formung die Kirche im Namen Gottes beitragen will.

Der Autor: Johannes Schelhas, geb. 1961, seit 2013 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theol. Fakultät Trier; wichtige Publikationen: *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937)* (Forum Orthodoxe Theologie 3), Münster 2003; *Christozentrische Schriftauslegung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012; *Der Leib als Schöpfung*, in: NZStH 55 (2013), 33–53.

⁴⁴ Auf Stellenbelege wird an dieser Stelle verzichtet. Sie lassen sich zuhauf anführen. Die Enzykliken und die anderen Schreiben Pauls VI. führen in großer Anzahl spezifisch konkrete Dialogpartner an.

⁴⁵ *Populorum progressio* 66. Die Übersetzung folgt der Version der Herder-Korrespondenz.

Hanjo Sauer / Walter Raberger

Franz Schupp (1936–2016)¹ – Erinnerungen an einen Aufbruch der Theologie

Als im 16. Jahrhundert in der Zeit der Gegenreformation Kardinal Marcello Cervini am 9. April 1555 zum Papst gewählt wurde und den Namen Marcellus II. annahm, verknüpften sich mit ihm viele Hoffnungen. Cervini war auf dem Konzil von Trient Legat gewesen und hatte sich mit großer Energie für umfassende Reformen eingesetzt. Als Humanist zeichnete sich der neue Papst durch eine umfassende hohe Bildung aus. Drei Wochen nach seiner Wahl waren die in ihn gesetzten Hoffnungen zerbrochen. Marcellus II. starb im Alter von 54 Jahren am 1. Mai 1555.² Sein Pontifikat hätte der eigentliche Beginn innerkirchlicher Reformen im 16. Jahrhundert werden können. Nach ihm kam der

Fanatiker Paul IV. auf den päpstlichen Thron. Ihm wird die Aussage zugeschrieben, selbst Holz zum Scheiterhaufen des eigenen Vaters herbeitragen zu wollen, sollte sich dieser als ein Häretiker erweisen.³ In seinem Nachruf auf Marcellus II. schrieb der Historiker Onofrio Panvini (1529–1568) ein Wort des römischen Dichters Vergil dem zu früh verstorbenen Papst zu: „Das Schicksal wollte ihn nur zeigen.“⁴ An dieses Wort Vergils musste ich denken, als ich vom Tod des Theologen und Philosophen Franz Schupp erfuhr. Schupp hatte eine hohe Affinität zum Zeitalter der Renaissance und des Humanismus. Als wir, seine Schüler Walter Raberger und Hanjo Sauer, einen Band zu seiner Theologie zu-

¹ Franz Schupp wurde am 3. November 1936 in Wien geboren. Er studierte Philosophie und Theologie, trat in den Jesuitenorden ein und promovierte zum Dr. phil. und zum Dr. theol. Von 1971 bis 1975 hatte er eine Professur für Dogmatik an der Universität Innsbruck inne. Kritische Einwände seitens der kirchlichen Obrigkeit gegen seine Theologie führten zum Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis, zur Aufgabe seines Lehrstuhls und zum Austritt aus dem Jesuitenorden. In den Jahren 1976–1978 war Schupp am Leibniz-Archiv in Hannover tätig. Von 1979 bis 2002 hatte er die Professur für Philosophie an der Universität Paderborn inne. Besonders bekannt wurde er durch seine dreibändige Geschichte der Philosophie. Nach seiner Emeritierung zog er nach Merzhausen bei Freiburg, lernte die arabische Sprache und befasste sich mit Editionen und Kommentaren zu Texten der Logik aus dem 10. bis 17. Jahrhundert. Sein besonderes Interesse galt wissenschaftlichen Texten aus der islamischen Welt. Franz Schupp verstarb in Freiburg am 11. April 2016. Zur Biografie von Franz Schupp: *Walter Raberger / Hanjo Sauer* (Hg.), *Vermittlung im Fragment. Franz Schupp als Lehrer der Theologie*, Regensburg 2003, 271–314.

² Dass auch im 20. Jahrhundert ein Papst, in den große Hoffnungen gesetzt wurden, nämlich *Johannes Paul I.*, wenige Wochen nach seiner Wahl am 26. August 1978 im Alter von 66 Jahren am 28. September desselben Jahres starb, sei hier nur kurz vermerkt. Mit diesem frühen Tod haben sich zahlreiche Verschwörungstheorien verbunden. Besonders interessant dazu die Studie von *John Cornwell*, *Wie ein Dieb in der Nacht. Der Tod von Papst Johannes Paul I.*, München 1991. Der Kirchenhistoriker *Georg Schwaiger* wandte seinerseits ein Wort *Vergils* auf Johannes Paul I. an (siehe Anm. 4): *ders.*, *Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert*, München 1999, 373.

³ Vgl. dazu: *Leonhard von Matt / Hans Kühner*, *Die Päpste*, Würzburg 1963, 159.

⁴ *Vergil*, *Aeneis*, Buch VI., Vers 870 ff. Vgl. dazu: *Leonhard von Matt / Hans Kühner*, *Die Päpste* (s. Anm. 3), 156.

sammenstellten,⁵ wählte Schupp das Titelbild dazu selbst aus: das Fragment von Michelangelo.

Im Jahr seines Todes am 11. April 2016 sei in einer kurzen Skizze an das Bedeutsame seiner Theologie erinnert. Warum verdient sie als ein „Aufbruch“ bezeichnet zu werden? Ich möchte die Theologie von Schupp mit drei Aspekten charakterisieren:

1 Anschlussfähigkeit

Die kirchenpolitisch erfolgreiche Strategie der römisch-katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 19. und weitgehend in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestand darin, sich gegen die als verderblich angesehenen gesellschaftlichen Einflüsse der Neuzeit abzusichern und eine eigene Parallelgesellschaft aufzubauen, die das gesamte Spektrum von Kultur, sozialem Leben und theologischer Wissenschaft umfasste. Die als „neuscholastisch“ bezeichnete Theologie suchte an die große Tradition des Mittelalters anzuknüpfen und folgte einem Wissenschaftsverständnis, das mit den neuzeitlichen Grundvoraussetzungen nahezu unvermittelbar war. Einzelne Ansätze, einen Brückenschlag zwischen moderner Wissenschaft und katholischer Theologie zu versuchen, wurden als „Modernismus“ gebrandmarkt und radikal aus der kirchlichen Landschaft ausgegrenzt. Vor diesem Hintergrund war es eine Pioniertat von Karl Rahner, mit einem Ansatz von innen her die Theologie neu zu beleben. Er berief sich auf Thomas von Aquin und versuchte eine Neuinterpretation seines theologischen Konzepts auf der Basis der existenzialistischen Philosophie, wie er sie bei Martin

Heidegger in Freiburg kennengelernt hatte. Wenn man das Gesamtwerk von Rahner in den Blick nimmt, ist die Basis zeitgenössischer philosophischer Literatur, auf die er sich bezieht, vergleichsweise dünn. Er kennt die große philosophische Tradition von Kant über Fichte, Hegel und Schelling, bezieht sie aber eher nur am Rande in sein Denken ein. Sein Hauptanliegen ist eine Art Immanenzapologetik: aus der breiten Tradition des katholischen Glaubens selbst die Verkrustungen der neuscholastischen Schultheologie aufzubrechen und so eine neue Anschlussfähigkeit der Theologie an das zeitgenössische Denken zu erreichen. Ein ähnliches Anliegen hat die Nouvelle Théologie verfolgt. Bei Franz Schupp ist die Literaturbasis neuzeitlichen Denkens, auf die er sich bezieht, ungleich breiter. Es ist insbesondere die Frankfurter Schule, deren Anliegen einer „kritischen Theorie“ er aufgreift und zur ureigenen Sache der Theologie macht.⁶ Wer diesen theologischen Aufbruch in den 70er-Jahren erlebt hat, kam nicht umhin, an die Metapher von Papst Johannes XXIII. mit den geöffneten Fenstern und der frischen Luft zu denken, die auf einmal die theologische Landschaft belebte. Die Theologie soll theoriefähig gemacht werden, sich in den Diskurs der Wissenschaften einzubringen.

2 Wissenschaftlicher Eros

Mir ist in meiner gesamten Tätigkeit kein einziger Theologe/keine Theologin begegnet, der/die es mit dem Anspruch der Theologie auf Wissenschaftlichkeit so ernst nahm, wie Franz Schupp. Es genügte ihm nicht, sprachlich anspruchsvolle Vorlesun-

⁵ Walter Raberger / Hanjo Sauer (Hg.), *Vermittlung im Fragment* (s. Anm. 1).

⁶ Franz Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1974.

gen zu halten. Ein Stil des Theologisierens, der dem literarischen Essay sehr nahekam, war ihm zutiefst suspekt. Eines seiner vernichtendsten Urteile bestand darin, dass jemand die Theologie wie ein Hobby betrieb. Systematisches Denken darf die Anstrengung des Begriffs nicht scheuen. Die Disziplin theologischen Denkens bestand für ihn vornehmlich darin, sich Rechenschaft über den wissenschaftstheoretischen Status zu geben. Elementare Aufbrüche des wissenschaftlichen Denkens, wie sie durch den Wiener Kreis zu Beginn des 20. Jahrhunderts verkörpert wurden, fanden sein besonderes Interesse. Keine Frage, dass er ein Nahverhältnis zu allen jenen Denkern hatte, die einen neuen Aufbruch des Denkens unter bestimmten zeitgeschichtlichen Bedingungen darstellten und die herrschende Metaphysik kritisch in den Blick nahmen. In der Neuzeit waren dies besonders Kant, Wittgenstein, Popper und die Vertreter des Wiener Kreises (Schlick, Carnap, Gödel, Neurath). Ihnen schenkte er besondere Aufmerksamkeit. Zu diesem wissenschaftlichen Denken gehörte bei Schupp eine Tendenz zum Formalen. So hatte er ein Nahverhältnis zur Mathematik und bemühte sich auch darum, theologische Zusammenhänge in Formeln darzustellen. (Nicht umsonst schlug sich sein Interesse für die Logik auch im persönli-

chen Bereich nieder, wenn er etwa seine E-Mail-Adresse mit „logik.schupp@t-online.de“ angab.)

3 Der Glaube an den Menschen und seine Vernunft

Für Franz Schupp war die „Vernunft“ das Schlüsselwort der Theologie. Schupp war jedoch kein Rationalist, denn er wusste sehr wohl, dass die Vernunft auf Grundlagen beruhte, die nicht selbst noch einmal durch sie eingeholt werden konnten. So gehörten für ihn „fides“ und „ratio“ untrennbar zusammen. Jeder Versuch, beide gegeneinander auszuspielen, musste fatale Folgen nach sich ziehen. Der Gegenbegriff zur Vernunft war für Franz Schupp die Gewalt. Gegen Ende seines Lebens beurteilte er die globale Situation immer pessimistischer, was aber nicht heißen sollte und durfte, das engagierte Eintreten für die Vernunft aufzugeben. In seiner Geschichte vom „alten Buchhändler“⁷, die er in seinen letzten Lebenswochen zu einem Roman ausgestalten wollte, hat er diesem Anliegen, auch angesichts widriger gesellschaftlicher Umstände für die Vernunft einzutreten, einen markanten Ausdruck gegeben.

Hanjo Sauer

Ein Nachruf als Trauerfigur, jemanden als bestimmendes Moment der eigenen Biografie bekunden zu wollen

Es bleibt eingepflanzt in meiner Erinnerung, dass ich – irritiert durch Zweifel, ob ich meine theologisch-neuscholastische Aus-

bildung zum Priester auch wirklich verantworten möchte – auf jene Ankündigung stieß, dass mit dem Wintersemester 1968

⁷ Franz Schupp, Der alte Buchhändler in der Karawanserei. Eine Erzählung, in: Franz Gruber / Christoph Niemand / Ferdinand Reisinger (Hg.), Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer, Frankfurt/M. u. a. 2009, 297–312.

ein neuer Dogmatiker in Innsbruck seinen Einstieg mit dem aufreizenden Vorlesungsthema: „Quaestiones speciales ex Soteriologia“ präsentieren würde. Ich wurde mit meiner Neugierde belohnt. In wenigen Augenblicken wurde mir klar: hier ist „Theologie“ präsent und kein „dogmatisches Gewäsche“, um mich eines Wortes aus I. Kants „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ zu bedienen. Die folgenden Semester demonstrierten, wie in faszinierenden und herausfordernden Diskursen geradezu Horizonte des Verstehens und der Verständigung aufgestoßen wurden, im Durchgang durch Sprachphilosophie und Hermeneutik, Wissenschaftstheorie, Kultur- und Gesellschaftswissenschaft, durch Ausleuchten des Spannungsverhältnisses von Genese und Geltung theologischer Reflexion und Theoriebildung. Unvergesslich bleiben zudem für mich jene Herausforderungen durch Privatissima, in denen der „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“ und die Publikation „Erkenntnis und Interesse“ von J. Habermas durchgearbeitet wurden und mir Wegmarken für meine Biografie gesetzt haben. Franz Schupps Interesse galt unverhohlen jener Selbstvorgabe, „Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie“⁸ zu sein und diesen Weg gerade jenen zu öffnen, die sich nicht einer Reflexion der zu vermittelnden Glaubenspositionen entziehen wollten. Das „Imprimatur“ für diese 1974 erschienene Publikation unterstellte zunächst die Erwartung, dass kein Einspruch für das Abschreiten dieses Weges zu befürchten ist; freilich: dem war nicht so! Für Franz Schupps Theologie leuchtete kein Stern: das Systematische seines Theologieverständnisses zielte nämlich auf eine kritische Reflexion der Problemhorizonte im

geschichtlichen Vermittlungsprozess des glaubenden Selbstverständnisses und der Selbstausslegung des Christentums, „weil etwas erst, wo es der naiven dogmatischen Selbstverständlichkeit in gesellschaftlicher wie in erkenntnistheoretischer Hinsicht entnommen ist, in seiner Problematik zu Bewusstsein kommt, und erst unter dieser Voraussetzung auf seine Begründung hin analysiert werden kann [...]“. In dem angedeuteten Rahmen wandelt sich jedoch die früher sogenannte ‚Dogmengeschichte‘ zur Geistes- und Problemgeschichte des christlichen Glaubens, dessen vielfaches Hineingebundensein in philosophische, kulturelle und gesellschaftliche Bedingungen aufgezeigt werden muss“, wie es einmal von Franz Schupp in einer 1974 veröffentlichten Replik auf die gegen ihn lehramtlich erhobenen Bedenken hinsichtlich seines Dogmatik-Verständnisses⁹ formuliert wurde.

Dass in einer so verstandenen Analyse des Glaubensvollzugs und der Glaubenstradition gerade nicht das Begründungsverfahren hinsichtlich der Geltungsfrage der Glaubenspositionen ausgeblendet wird, demonstriert Franz Schupps Reflexion des praxisleitenden und auch handlungskritischen Orientierungsvermögens der Glaubenstraditionen, so beispielsweise artikuliert im Rahmen einer Hermeneutik schöpfungstheologischer Aussagen, wenn es einmal heißt: „Die biblische Schöpfungsaussage hat die Struktur einer *Verheißung*. Sie drückt nicht die Sehnsucht nach einem verlorenen Paradies aus, sondern die Hoffnung auf eine wahre, gerechte Welt. Als solche ist sie erinnerte Zukunft. In dieser erinnerten Zukunft geht jedoch auch immer Erinnerung an geschichtliches *Versagen*

⁸ Franz Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie* (s. Anm. 6).

⁹ Franz Schupp, „Problematische“ statt „dogmatische“ Theologie, in: *Entschluss* 29 (1974), 526.

ein – und somit das Bewusstsein, dass dieses Versagen total und irreversibel werden könnte. Die geforderte Praxis liegt daraufhin im Widerstand gegen das Chaos, d. h. gegen jene Kräfte, die eine Hoffnung auf eine wahre, gerechte Welt zerstören. Schöpfungs- und Erbsündenlehre stehen somit in einem systematischen Zusammenhang, in dem nicht die Frage zur Diskussion steht, wie die Welt entstanden ist, sondern wie wir mit der durch schuldiges Handeln beschädigten Welt verantwortlich umgehen können und sollen. Das Dogma ist Pragma.“¹⁰ Damit wird die Differenz zwischen konstatierenden, axiologischen und handlungstheoretischen Äußerungen markiert und theologiekritisch durchschaubar.

Im Anschluss an dieses Zitat mahnt mich noch eine andere Publikation Franz Schupps, ihrer ja nicht zu vergessen, zumal die darin verarbeiteten Haftpunkte mich nie mehr in Ruhe gelassen haben: „Glaube – Kultur – Symbol“¹¹. Es ist die Wahrnehmung des Unabgeholtenen der Hoffnungsdimension, welche im Symbolhandeln des sakramentalen Geschehens zu einem handlungsrelevanten Ausdruck drängt: Weil Symbole – wie es etwa Th. W. Adorno als Anspielung auf die Sinngestalt des Kunstwerkes verdeutlicht hat – „für die Möglichkeit des Möglichen“ zeugen, dafür, „dass das Nichtseiende sein könnte“¹². Lapidar heißt es so im Vorwort Franz Schupps: „Die zentralen christlichen Symbole und Symbolhandlungen sind antizipierend vermittelnde Zeichen ‚wahren‘

‚heilen‘ Lebens, die so zugleich die kritische Funktion haben, das Unwahre und Nicht-Heile am konkreten und geschichtlichen Leben aufzuzeigen. Sie wirken, indem sie in solchem Aufzeigen im Menschen eine Umkehr, eine Umwandlung hervorrufen. Sie sind so selbst praktische Zeichen als Zeichen geforderter Praxis, deren Bedingung sie selbst vermitteln. Sie begründen und wirken solche Praxis, indem sie den Transitus, die Umwandlung des Menschen vermitteln.“¹³

Die den Studenten von Franz Schupp vorgelegte Überzeugung, dass die *Prägnanz des Symbolischen* und des daraus abgeleiteten Handelns jene im Glauben angesagte Sinngestalt des Lebens nur im Modus des bleibend eschatologischen Vorbehalts freigibt und daher auch Theologie „selbst nicht anders geleistet werden“ kann „denn als fragmentarische“¹⁴, diese Überzeugung wurde aus lehramtlicher Perspektive freilich nicht als verbürgte Tradition, sondern als gefährliche Irritation gedeutet.

Franz Schupps lehramtlich motivierte *Auswanderung* aus der „Theologie“ wurde von mir als tragischer Bruch der theologischen Diskurslandschaft erlebt. Mit der Betroffenheit eröffnete sich aber die spätere Wahrnehmung, dass Franz Schupp in seinem neuen philosophischen Terrain die Bedingungen für eine mögliche Reflexion der wissenschaftstheoretischen Anschlussfähigkeit theologischen Argumentierens im Auge hatte, nicht zuletzt dokumentierbar in der dreibändigen „Geschichte der

¹⁰ Franz Schupp, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf 1990, Vorwort XI f.

¹¹ Franz Schupp, *Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Düsseldorf 1974.

¹² Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1973 (1970), 200.

¹³ Franz Schupp, *Glaube – Kultur – Symbol* (s. Anm. 11), 7 f.

¹⁴ Ebd., 8.

Philosophie im Überblick¹⁵. Hervorzuheben sind vor allem die Kapitel IX–XI¹⁶ des zweiten Bandes, die bereits das konzipierte Engagement für eine intensive Auseinandersetzung mit der arabischen Sprache bekunden, verbunden mit der Absicht, durch Übersetzungen namhafter arabischer Autoren wie Averroes oder Al-Farabi¹⁷ die unverzichtbare Beschäftigung mit der wissenschaftstheoretisch zu klärenden Herkunftsfrage theologischer Selbstfindung einzubeziehen. Der Ausschluss aus der lehramtlich anerkannten Community entproblematisiert keineswegs das Proble-

matistische in Glaubensfragen, sondern verdeckt es nur solange, bis es wiederum unter anderer Gestalt eines anderen Verständigungsparadigmas als Problematisches aufgedeckt wird. Es bedarf des *Logos*, um stets die *Hoffnung* (1 Petr 3,15) zu retten, dass Aufhebung von Entfremdung und ein wahres Leben nicht unmöglich sind. Mich diesem Problem in meiner theologischen Arbeit zu stellen, dazu wurde ich durch Franz Schupp „freigeschaltet“, nicht bedroht. So kann mein „Nachruf“ nur lauten: Danke.

Die Autoren:

Hanjo Sauer, geb. 1944, Promotion bei Prof. Schupp in Innsbruck; emeritierter Professor für Fundamentaltheologie der KU Linz.
Em. Univ. Prof. DDr. Walter Raberger, geb. 1939, 1971–1974 Assistent bei Prof. Schupp

am Institut für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Innsbruck, 1984–2004 Prof. für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Linz, 2004 Emeritierung, weiterhin Lehraufträge.

¹⁵ Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie im Überblick*, Hamburg 2003.

¹⁶ Die Philosophie im islamischen Bereich; Die Rezeption der Schriften des Aristoteles und der arabischen Wissenschaft.

¹⁷ *Al-Farabi*, *Über die Wissenschaften – De scientiis*. Lateinisch-deutsch. Mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen herausgegeben und übersetzt von Franz Schupp, Hamburg 2005.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Grümme, Bernhard: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten (Religionspädagogik innovativ 9). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2015. (336) Pb. Euro 39,99 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 46,00. ISBN 978-3-17-028921-5.

Bereits zu Beginn verdeutlicht Prof. Dr. Bernhard Grümme – Inhaber des Lehrstuhls für Religionspädagogik und Katechetik an der Ruhr-Universität Bochum – sein Verständnis von Religionspädagogik: „Religionspädagogik lässt sich als der anspruchsvolle Versuch verstehen, inmitten sich stets verändernder kontextueller Bedingungen religiöses Lernen zu reflektieren, zu orientieren und vor sich und anderen auszuweisen.“ (11) Eine zentrale Aufgabe der Religionspädagogik, die im Dienst der Subjektwerdung des Menschen stehe, sei das „Ringens um Verständigung und Identität, um Kommunikabilität und Wahrheit“ (11). Ausgehend von diesem Verständnis entfaltet Grümme Suchbewegungen einer Öffentlichen Religionspädagogik in pluralen Lebenswelten.

Das Buch ist in sechs Kapitel gegliedert. Nach einer alteritätstheoretischen Grundlegung (Teil A) erfolgen Suchbewegungen nach einer angemessenen Kontextualisierung (Teil B), einer angemessenen Hermeneutik (Teil C) und einem bildungstheoretischen Profil (Teil D). Teil E widmet sich dem Feld der Religionsdidaktik. In Teil F wird verdeutlicht, dass eine Öffentliche Religionspädagogik auf ihre Subjekte fokussiere. Die Suchbewegungen seien unabgeschlossen, weswegen „Religionspädagogik ein offenes, ein brisantes Geschehen in den Transformationsprozessen der Moderne“ bleibe (12 f.).

In Teil A „Wissenschaftstheoretische Grundlegung“ (15–78) werden die Frage der Rechenschaft der Religionspädagogik über verwendete Axiomatik und Begriffsmatrix, ein angemessener Erfahrungsbegriff und aus der Perspektive der Wissenschaftstheorie die bildungstheoretische Profilierung der Religionspädagogik diskutiert (15). In einem Durchgang durch un-

terschiedliche Denkformen zeigt Grümme die Anschlussfähigkeit der alteritätstheoretischen Dialogizität „an die Erörterung religiöser oder christlicher Erfahrungen auf“ (26). Die asymmetrische Tiefenstruktur dieser Denkform „lässt sich als eine pluralitätsfähige Hermeneutik verstehen, die Identität und Alterität, Einheit und Vielfalt in einer spannungsvollen Dialektik miteinander vermittelt“ (27). Diese Denkform wird von Grümme didaktisch und methodisch konkretisiert sowie geschichtlich und gesellschaftlich kontextualisiert. Ein alteritätstheoretischer Erfahrungsbegriff würde durch kritische Subjektorientierung, alteritätstheoretische Radikalisierung der Korrelation und eine vulnerable Didaktik zwischen Aneignungs- und Vermittlungsparadigma für den Religionsunterricht und insbesondere die Korrelationsdidaktik weiterführende Perspektiven eröffnen. In einem „asymmetrisch grundierten Dialog“ bleibe die alteritätstheoretische Didaktik offen „für das Andere, für den Anderen, für die Umwege der Lehrenden und Lernenden“ und wäre somit eine „pluralitätsfähige Didaktik“ (50 f.). Um auch das wissenschaftstheoretische Design der alteritätstheoretischen Denkform zu entfalten, würdigt und diskutiert Grümme Konzepte transversaler und systemtheoretischer Vernunft und stellt diesen gegenüber einen deutlichen Mehrwert des alteritätstheoretischen Ansatzes fest, was sowohl für die „Außenperspektive wie für die Binnenperspektive religiöser Bildung“ gelte (77). So biete „eine alteritätstheoretisch angeschärfte Theorie kommunikativer Vernunft die fruchtbare wie dynamische Basis eines integrativen Bildungsbegriffs.“ (77)

Teil B „Kontextualisierung“ (79–132) verdeutlicht, dass sich Signaturen der Gegenwart in eine öffentliche kontextuelle Religionspädagogik einschreiben und zu einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung führen müssten. Die gegenwärtige Beanspruchung von Religion wird auf den Feldern der Öffentlichkeit, der Zivilreligion und der Bildung dargestellt und Anforderungen sowie bildungstheoretische Grundzüge für eine Öffentliche Religionspädagogik beschrieben. Um die zivilgesellschaftliche Kraft der Praxis religiöser Erziehung und Bildung zu beweisen, habe die Öffentliche Religionspädagogik „öffentlichkeitsfähig im

Sinne von diskursfähig“ (89), kontextuell und subjektorientiert zu sein. Bezogen auf die politische Dimension des Religionsunterrichts „wären Elemente von Erfahrung und transformativ-kritischer Praxis, von Kulturhermeneutik und kritischer Handlungstheorie im Rahmen eines politisch angeschärften Bildungsbegriffs zusammenzuführen“ (93). Nur bei einem integrativen Bildungsbegriff könne der Religionsunterricht „bildungstheoretisch am meisten fundiert und schulpädagogisch am wirkmächtigsten sein“ (106 f.). So sei die politische Dimension am stärksten entfaltet, wenn sie in das „spannungsvolle Gefüge verschiedener Dimensionen religiöser Bildung“ eingebunden sei (107). Als Herausforderungen an eine Religionspädagogik werden die Beschleunigung der Lebenswelten und somit der Beschleunigungszwang im Religionsunterricht, die Ethik und die Menschenrechtsbildung im katholischen Religionsunterricht exemplifiziert.

Die im Teil A erfolgte hermeneutische Klärung auf der Ebene der Grundagentheorie wird im Kapitel C „Hermeneutik“ (133–174) an den religionspädagogisch relevanten Themenbereichen Beziehung als Inhalt und formales Muster von Religionspädagogik, der Nähe der Religionspädagogik zur Barmherzigkeit und der Komplexität populärer Kultur exemplarisch verdeutlicht. Der Gerechtigkeitsbegriff wird ausgehend von einer philosophischen und theologischen Klärung in ein Verhältnis zum Barmherzigkeitsbegriff gesetzt und Perspektiven für die Religionspädagogik beleuchtet. Grümme kommt zu dem Fazit, dass Religionspädagogik angesichts religiöser Pluralität heterogenitätsfähig werden müsse, wobei insbesondere in der Frage der Bildungsgerechtigkeit die Brisanz der Themen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit deutlich werde. In der Auseinandersetzung mit populärer Kultur mahnt Grümme eine theologische Hermeneutik populärer Kultur und die Dringlichkeit einer interdisziplinären Kooperation ein.

Im Kapitel D „Bildung“ (175–205) wird der Bildungsbegriff diskutiert und dieser in einem nächsten Schritt auf den Zusammenhang mit Phänomenen der Ungerechtigkeit im Bereich der Bildung und auf seine anthropologischen Hintergrundannahmen befragt. Da das

Design religiöser Bildung nicht eindeutig bestimmt sei, wird auf einen innerreligionspädagogischen Klärungsbedarf verwiesen. Bildung und Glauben „stehen für einen religionspädagogischen Bildungsbegriff in einer Beziehung der Wechselseitigkeit“ (182), wobei der Beitrag der religiösen Erziehung zum Bildungsbegriff insbesondere im Wahrheits-, Freiheits- und Hoffnungsaspekt liege (183). Grümme konstatiert eine mangelnde Sensibilität der Religionspädagogik für Bildungsgerechtigkeit. Dass Bildungsgerechtigkeit ein religionspädagogisches Problem sei, erläutert Grümme anhand von empirischen Forschungen und in der Auseinandersetzung um einen angemessenen Gerechtigkeitsbegriff. Das spannungsvolle Verhältnis von Bildung und Menschenbildern wird dargestellt sowie die christlich-theologische Anthropologie erläutert und deren Beitrag zu Bildungsprozessen ausgelotet, der insbesondere in einer Anthropologie des gottbegabten Menschen liege. „Christliche Anthropologie ist eine Anthropologie des Ausgesetztseins, des Konfrontiertseins mit Andersheit, mit Fremdheit und Alterität, die die Fremdheit des liebenden Gottes ist.“ (202)

Lernende sollten bezüglich der Pluralisierung und Individualisierung in Kultur und Religion urteils- und handlungsfähig werden. Welches Potenzial eine Konzeption habe, „die unter den Bedingungen der Pluralität und Säkularität erfahrungsbezogenes religiöses Lernen anbahnen will“ (207), wird im Kapitel E „Didaktik“ (207–238) beleuchtet. Hierfür wird der Religionsunterricht als Raum religiöser Praxis diskutiert und Annäherungen an einen performativen Religionsunterricht im posttraditionellen Kontext vollzogen. Religionsunterricht könne in diesem Kontext ausschließlich „bildungstheoretisch und damit als Beitrag zur Subjektwerdung und Mündigkeit der Schülerinnen und Schüler legitimiert werden“ (217). Auf diesen „bildungstheoretischen Beitrag zur Generierung einer kritisch reflektierten Wahrnehmungs-, Kommunikations-, und Urteilsfähigkeit“ (217 f.) werden die im Religionsunterricht eingesetzten argumentativen Gesprächsformen von Grümme untersucht, wobei diejenigen angemessen seien, die zur Mündigkeit der Schülerinnen und Schüler beitragen könn-

ten. Grümme betrachtet es als fraglich, ob die Religionspädagogik Sensibilität für die Kraft der Narration aufbringe. Um Lebensgeschichten hörbar werden zu lassen, müsse „die heterogenitätsstiftende und heterogenitätswahrende Kraft der Erzählungen gewürdigt werden“ (233). Grümme untersucht die wichtigsten narrativen Sprachfähigkeiten auf deren Heterogenitätsfähigkeit, setzt sich mit dem Symbol auseinander und skizziert inklusionstheoretische Perspektiven. Im Unterschied zum Symbol sei bei der Metapher eine größere Dynamik gegeben, weswegen eine inklusive Religionspädagogik stärker Metaphern einzuspielen und zu würdigen habe.

Kapitel F „Subjekte“ (239–286) beginnt mit der Feststellung, dass Religionspädagogik ein Ort sein müsse, „wo die Subjekthaftigkeit der Menschen aus dem Gefüge der biblischen wie theologischen Tradition heraus in einem emphatischen Sinne zur Sprache gebracht wird“ (239). Es wird aus der Perspektive der Subjekte auf die vorhergehenden Suchbewegungen zurückgegriffen. Die kontextuellen Rahmenbedingungen sowie die theologisch-dogmatische Perspektive der Kindertheologie werden diskutiert. Kindertheologie habe sich den Herausforderungen durch marginalisierte bildungsferne Kinder zu stellen, was sich auch in didaktisch-methodischer Hinsicht zeigen müsse, unter anderem darin, dass Kindertheologie ganzheitlich, advokatorisch-ermutigend und heterogenitätsfähig sei. Weiters befragt Grümme „aus der Perspektive der Dogmatik ein zentrales Stück der konziliaren Ekklesiologie auf bislang übersehene Potenziale dafür, die kirchliche und

theologische Relevanz der Kinder zu stärken: die Theologie des *sensus fidei*, des Glaubenssinns des Gottesvolkes.“ (253) Eine stärkere „topographische Unterscheidung verschiedener kindertheologischer beziehungsweise jugendtheologischer Vollzugsorte“ (275) wäre sinnvoll. Abschließend wird die Lebensphase Alter religionspädagogisch in den Blick genommen. Grümme zeigt die hohe Relevanz der Altenbildung „für die Identitätsbildung alter Menschen, für den kirchlichen Selbstvortrag wie für die Gesellschaft“ (285) auf, weswegen aus religionspädagogischer Sicht „eine spezifizierte Ausweitung der kirchlichen Erwachsenenbildung auf die dritte und vierte Lebensphase unverzichtbar“ sei (285).

Grümme verfolgt konsequent und klar nachvollziehbar verschiedene Suchbewegungen einer alteritätstheoretischen, politisch-dimensionierten, öffentlichen wie bildungsorientierten Religionspädagogik. Hierzu werden unter anderem Beiträge, die bereits an anderen Orten publiziert wurden, in dem Buch überarbeitet, in einen Zusammenhang gebracht und durch neu verfasste Texte ergänzt. Die einzelnen „Suchbewegungen nach einer angemessenen Religionspädagogik [...], die in den Transformationsprozessen der Moderne Stand gewinnen kann“ (287), greifen kohärent ineinander und verweisen auf offene Fragen. Das Buch leistet einen wertvollen Beitrag, eine Religionspädagogik voranzutreiben, „die im Dienste der Bildung der Menschen steht“ (12), und nach einem angemessenen Verständnis der religionspädagogischen Subjekte strebt.

Linz

Helena Stockinger

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ 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.

So alt wie unser jüdisch-christlicher Glaube ist die Sorge, Gott könnte in der Unübersichtlichkeit und Heterogenität der Städte weniger leicht zu finden sein oder die Stadt aufgrund ihrer Selbstherrlichkeit vielleicht schon aufgegeben haben, wie es die biblischen Erzählungen über Babel und Sodom vor Augen führen. Dies klingt auch in Wim Wenders preisgekröntem Film „Der Himmel über Berlin“ von 1986/87 an, wenn der Erfurter Fundamentaltheologe Thomas Brose das vorliegende Buch mit „Kein Himmel über Berlin? Glauben in der Metropole“ betitelt.

Wer den disziplinüberschreitenden Darstellungen Broses folgt, taucht in die zeitgenössischen welt- und kirchengeschichtlichen Ereignisse Berlins in ihren Höhen und Tiefen ein. Der Blickwinkel Broses ist geprägt von der trennenden Mauer quer durch Berlin, die ihn den Westen lange Zeit nur erahnen ließ. Zum anderen fragt, sucht und dokumentiert er aus der Perspektive einer katholischen Minderheit in einem dominant preußisch-protestantisch geprägten Umfeld. Die von Brose akribisch zusammengestellten Puzzleteile können als Selbstvergewisserung der Identität einer Kirche in der Diaspora verstanden werden und reichen über klassische Selbstbeschreibungsförm hinaus. Fritz Langs visionärer Film „Metropolis“ wird ebenso sondiert wie Texte literarischer Größen von Alfred Döblin und Bertold Brecht bis Michail Bulgakow. Das von Brose präsentierte Anliegen eines „Berliner Ansatzes“ nährt sich aus den Wegweisungen großer Theologen. Carl

Sonnenschein, Dietrich Bonhoeffer und Romano Guardini werden herangezogen, um „eine konkrete, in Raum und Zeit erfahrene, konturierte und abgegrenzte Wirklichkeit, nämlich die *Lebenswelt der Metropole Berlin*, auf theologisch-philosophisch kompetente Weise zu beschreiben. Dabei geht es um die Verbindung von Leben und Lehre, persönlichem Zeugnis und theologischer Existenzform.“ (81) Zugleich präsentiert Brose anhand vorliegender Briefe, Protokolle und dokumentierter Ansprachen historische Splitter einer Kirche vor Ort.

Dem überzeugenden Engagement Broses und seiner konsequenten Spurensuche ist in jeder Hinsicht Respekt zu zollen. Für mich als Österreicherin in einem katholischen Umfeld bleibt allerdings vieles fremd und nicht einmal die Fragestellung ist nachvollziehbar. Möglicherweise läuft die Erwartung nach pastoral-theologischen Konklusionen ins Leere. Dennoch: Brose lenkt den Blick auf die Stadt Berlin und regt dazu an, gerade dorthin zu schauen, wo Kirche bereits versucht ist, sich mangels vordergründig kirchlichen Klientels oder aus Bequemlichkeitsgründen zurückzuziehen. Wer Leonardo Boff's Buch „Gott kommt früher als der Missionar“ für sich buchstabiert, kann kein Fragezeichen hinter Broses Buchtitel setzen. Wo sonst, wenn nicht gerade auch inmitten von Glanz und Brüchigkeit, dem Nebeneinander von Abgründen und Neuaufbrüchen der Städte ist mit Gottes Gegenwart zu rechnen. Wie sich hingegen die Kirchen hier angesichts geringerer personeller wie finanzieller Ressourcen künftig einbringen oder ob sie sich auf vertrautere Territorien zurückziehen werden, bleibt auch in Österreich eine höchst aktuelle Schlüsselfrage.

Linz

Monika Udeani

◆ Eurich, Johannes / Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): *Behinderung. Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche* (Behinderung – Theologie – Kirche 7). Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2014. (288) Kart. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-023427-7.

Barrierefrei müssen alle öffentlichen Gebäude seit 1. Jänner 2016 sein, schreibt der Gesetzgeber vor. Das heißt: alle Hindernisse, die Menschen ausschließen, sollen beseitigt sein, damit ihnen die volle Teilhabe am gesellschaftlichen Leben möglich ist. Dazu gehören z. B. die

Rampe, die gehbehinderten Menschen den Zugang zur Arztpraxis ermöglicht, der elektrische Türöffner am Kircheneingang, der Rollstuhlfahrern das schwere Eingangstor öffnet, die Induktionsschleife für Hörbeeinträchtigte am Bank-Schalter und auch das Blindenleitsystem am Bahnhof.

In Gesellschaft wie Pfarrgemeinden wird das Gesetz teils mit großem Unmut aufgenommen, weil es Mühen und Kosten verursacht. „Weshalb so viel Aufwand, wenn es bei uns doch keine oder kaum Behinderte gibt?“, lautet das Argument. Überraschungsfrage: Gibt es in Österreich mehr Protestanten, Muslime oder Menschen mit Behinderung? Die Statistik Austria antwortet: ca. vier Prozent Protestanten, schätzungsweise acht Prozent Muslime, rund 20 Prozent Menschen mit Beeinträchtigung (von leichter bis zu schwerer und mehrfacher Behinderung).

Diese Menschen in ihrer Würde und ihren Rechten wahrzunehmen, ist ein „echtes christliches Zeugnis ... von einem gemeinsam geteilten Leben und Glauben“ (9). Und es ist notwendig, Menschen mit Behinderung nicht als „Objekte, über die andere reden, denn Subjekte ihres eigenen Glaubenszeugnisses“ anzuerkennen (ebd.). Der vorliegende Band fasst dazu Beiträge des Symposiums „Wissenschaft trifft Praxis: Behinderung – Theologie – Kirche“, das 2012 auf Einladung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg stattgefunden hat, in drei Teilen zusammen: Auf theologische Grundfragen zu Behinderung und Inklusion (Teil 1) folgt die Reflexion kirchlicher Handlungsfelder samt daraus folgenden Impulsen (Teil 2), Werkstattberichte (Teil 3) schließen den Bogen.

Inklusion beginnt in Kopf und Herz, eröffnet Pastoralthologe Ottmar Fuchs den Reigen der Beiträge: Freundschaft und Beziehung sind es, die uns dazu bereit machen, Menschen zu „inkludieren“, also sie ins Herz zu schließen und sie als gleichberechtigt anzuerkennen. Diese Öffnung ist aber schwer einzufordern. Wo Menschen sich dagegen aus dem Glauben „als unendlich geliebt erfahren, [...] wird Liebe nicht mehr gefordert, sondern ist ermöglicht und wird [...] zur Triebkraft universaler Solidarität (Fuchs, 13).

Sind Krankheit und Behinderung Strafen Gottes (Manfred Oeming, 98–126)? Nicht selten sind es solche Fragen, die unterschwellig Barrieren aufbauen und sichere Distanz

zu behinderten Menschen halten lassen. Sind kranke und behinderte Menschen überhaupt vollständige und vollwertige Menschen? Kann Behinderung Teil der guten Schöpfung Gottes sein (Günter Thomas, S. 67–97)? Und wie ist das noch einmal mit kirchlichen Berufen, speziell dem Priesteramt, und Behinderung? Je ein Beitrag aus evangelischer und katholischer Sicht widmet sich dieser Frage, die immer öfter gestellt wird (178–204)?

Interessant in diesem Zusammenhang auch die Theologie der „Allmacht und Ohnmacht“ (48) mit Gedanken zu einem verletzlichen, „behinderten Gott“ (39), die Johannes von Lüpke umreißt. Folgen wir diesen Gedanken, so führen sie in einen Prozess, der verwandelt – Inklusion ist Prozess und Interaktion, wie Sabine Schäper ausführt. Auf ein tabubelastetes Gebiet wagt sich Andreas Lob-Hüdepohl, wenn er „Behinderung und Sexualität“ diskutiert (154–166). Welche Barrieren hindern uns an deren Betrachtung? Welche Faktoren sind für die menschliche Entwicklung und Reifung behinderter Menschen wichtig, die auch die Kultivierung ihrer Sexualität umfassen muss? Verdrängung und Sterilisierung sind keine Lösungen, sondern haben sicherlich ihren Teil zu sexuellen Übergriffen und Gewalt beigetragen.

Die Anwendung der Überlegungen auf einige konkrete kirchliche Handlungsfelder wie Kirchengemeinde, Jugendarbeit oder Ökumene (im schlankeren Teil 2) und Erfahrungsberichte im knappen Teil 3 ernen schließlich die Überlegungen und runden das Buch ab.

Klagenfurt

Georg Haab

BIOGRAFIE

♦ Fink-Lang, Monika: Joseph Görres. Ein Leben im Zeitalter von Revolution und Restauration (topos taschenbücher 1024). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (173) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-1024-4.

Die Lebensdaten des Literaten und Publizisten Joseph Görres stecken eine bewegte Epoche neuzeitlicher Geschichte ab: im Jahr seiner Geburt erklärten die nordamerikanischen Staaten ihre Unabhängigkeit, im Jahr seines Todes erschütterte Europa eine Revolution, vor der Görres gewarnt hatte. Nachdem die Eichstätter

Historikerin Fink-Lang vor zwei Jahren eine umfangreiche Biographie von Görres vorgelegt und zudem seine Briefe der Münchner Zeit in wissenschaftlicher Sorgfalt herausgegeben hat, fasst sie nun das Ergebnis ihrer Studien in einem handlichen Taschenbuch zusammen. In zehn Kapiteln sind die einzelnen Lebensphasen übersichtlich gegliedert: Sie reichen von der Kindheit in Koblenz, der Tätigkeit in Heidelberg, wo Görres mit inspirierenden Geistesgrößen zusammentraf, die als Vertreter der sog. „Heidelberger Romantik“ epochale Wirkung hatten, über die Tätigkeit als Herausgeber des „Rheinischen Merkur“ bis zu seiner universitären Karriere in München. Görres war Kind seiner Zeit, wenn er wie viele Intellektuelle in Deutschland die Französische Revolution zunächst begeistert begrüßte, sich dann aber radikal von allen revolutionären Umtrieben abwandte. Ein ähnlicher Gesinnungswandel ist gegenüber dem preußischen Staat zu beobachten: Zunächst sah er in Preußen die Schutzmacht Deutschlands, dann nahm die Konfrontation immer schärfere Züge an, so dass er sich schließlich durch die Flucht nach Straßburg einer Verhaftung entziehen musste. Ein ähnlicher Wandel ist im Hinblick auf seine Religiosität zu verzeichnen: Im Zug der Aufklärung wandte sich der junge Görres von seinem katholischen Glauben ab, während der alte Görres zum wortgewaltigen Verteidiger des römischen Katholizismus und seiner Unabhängigkeit gegenüber dem Staat wurde. Den jungen Dozenten Görres erlebt Joseph von Eichendorff in Heidelberg und ist fasziniert von seinem freien Vortrag, seinen „wunderbaren Augen“ und seinen „Gedankenblitzen“. (41) Visionär trat er für eine große europäische Völkerrepublik ein; faktisch lebte er die letzte Zeit seines Lebens als literarisch streitbarer Befürworter des bayerischen Königshauses als Garant eines Katholizismus, der sich ungehindert entfalten konnte. Zahlreich sind die von ihm herausgegebenen – meist nur kurzlebigen – Zeitungen und Zeitschriften, die er zu Organen des freien Worts in Politik und Gesellschaft machte. Weit greifen seine wissenschaftlichen und literarischen Interessen aus. Görres befasste sich ebenso mit Fragen der Naturphilosophie, wie mit religiösen Themen. Seinen vier Bänden der christlichen Mystik stellt er als Warnung voran: „Gebt die Mystik auf und die Heiligen schwinden euch dahin [...] aller historisch gesicherte Grund ist euch dann unter den Füßen weggezogen“. (118) Manche Gedanken

von Görres erschienen bereits zeitgenössischen, wohlwollenden Beobachtern abwegig oder weit hergeholt. So waren manche seiner Freunde der Meinung, das umfangreiche Werk über die Mystik habe seinem Ruf „außerordentlich geschadet“. (118) Doch nie ließ sich Görres das freie Wort und den kühnen und visionären Gedanken verbieten. Das spricht für ihn. Inwieweit er sich als Leitfigur des politischen Katholizismus eignet, zu der er zeitweise hochstilisiert wurde, mag bezweifelt werden. Als abschließendes Urteil kann gesagt werden, dass mit der Publikation ein kompetent präsentiertes und glänzend geschriebenes Lebensbild eines der führenden Vertreter des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert vorliegt, was nur zu begrüßen ist.

Linz

Hanjo Sauer

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.

„Die Geschichte der Menschenrechte verläuft in einem Dreischritt. Sie beginnen als allgemeine Proklamation einer naturrechtlichen Freiheit aller Menschen. Dann folgt ein langes Zeitalter der Positivierung in nationalen Rechtsordnungen [...]. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ werden Menschenrechte als Grundrechte „zunehmend internationalisiert und positiviert. Dabei stoßen sie jedoch in vielen Teilen der Welt auf den Widerpart eigenständiger Kulturen (und Religionen).“ (141) Entlang dieser Entwicklung des Menschenrechtsethos entwickelt Hans Maier seine Einführung in das „Verständnis“ der Menschenrechte. Daneben nehmen drei als „Hauptquellen“ (89) qualifizierte Dokumente einen erheblichen Teil des Buches ein: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) sowie die Pakte über bürgerliche und politische bzw. über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (1966). Der eigentliche Text der Einleitung von Maier wurde im Wesentlichen aus bereits veröffentlichten Texten des Verfassers kompiliert.

Im ersten Kapitel wird der Ursprung der Menschenrechte in den modernen Revolutionen verortet (also nicht in der abendländischen

oder christlich-jüdischen vormodernen Tradition; vgl. dazu auch Kap. V, 68–70). Zwar gab es auch in den Ständegesellschaften bestimmte Rechte, Privilegien oder Freiheiten, aber eine „allgemeine Freiheit des Menschen“ ist erst „in den Menschenrechts-Erklärungen des 18. Jahrhunderts und in der hierzu gehörenden Naturrechtslehre“ formuliert worden (10). Dabei sind vier Charakteristika erkennbar: Es geht um universale Rechte; es geht um individuelle Rechte; es geht um in der menschlichen Natur begründete Rechte; es geht um Rechte, die Ansprüche gegenüber dem Staat begründen. Weder Freiheit noch Gleichheit – die beiden „wesentlichen Bauelement[e] der Menschenrechte – gab es „in der älteren Gesellschaft“ (13 f.). Aufschlussreich ist die Differenzierung von modernem und klassischem Naturrecht. „Das moderne Naturrecht steht nicht mehr in der pflichtethischen Tradition der älteren Lehre der Politik, es hat nicht mehr die Doppelheit von Recht und Pflicht im Auge und auch nicht mehr die konkrete Sozial- und Lebensordnung.“ (18) Vielmehr denkt das moderne Naturrecht im Unterschied zum klassischen (d. h. vormodernen) Naturrecht „vom Individuum her – einem vor-gesellschaftlich konzipierten, mit ‚natürlichen Rechten‘ ausgestatteten Individuum, das von Aufgaben und Pflichten völlig freigesetzt ist und dem Staat in reiner Anspruchshaltung gegenübertritt“ (18).

Im zweiten Kapitel wird der Ausbau und die Positivierung der Menschenrechte „im staatlichen Gesetz [...] als Signum der europäischen Verfassungsentwicklung im 19. Jahrhundert“ (24) skizziert. Das führt im 19. Jahrhundert zu einer Verblassung der „Grundrechte zu bloßen regulativen Ideen des staatlichen Handelns“ (26). Die positivistische Sicht auf das Recht setzt sich durch und das „naturrechtliche Feuer“ erlischt (26). An diesem Punkt der Entwicklung am Ende des 19. Jahrhunderts versucht Georg Jellinek aus „den Trümmern positivistischer Auflösung des Grundrechtsverständnisses [...] den allgemeinen Gehalt der Bürgerrechte zu retten und neu zu konstituieren“ (26), nämlich in der einflussreichen Unterscheidung von *status negativus* (den negativen Freiheitsrechten), *status positivus* (den sozialen Anspruchsrechten) und *status activus* (den zivilen Mitwirkungs- und Beteiligungsrechten bzw. Bürgerrechten).

Die Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg interpretiert der Verfasser als Rückkehr

zum (modernen) Naturrechtsdenken – vornehmlich am Beispiel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Carlo Schmid dient ihm als Kronzeuge für diese Rückkehr zur Vorordnung des Individuums vor den Staat (vgl. 32 f.). „Solche Meinungen reichten damals über den Kreis der Verfechter einer christlichen [!] Naturrechts- und Staatsauffassung weit hinaus. Sie sind im Parlamentarischen Rat von christlichen wie liberalen und sozialistischen Politikern vertreten worden. [...] Es kam zu einer radikalen Wiederherstellung des naturrechtlichen wie des freiheitlich-individualistischen Gehalts der Grundrechte.“ (33) Interessant ist diese Verbindung zwischen liberalem Naturrechtsdenken und der christlichen Naturrechts- und Staatsauffassung, weil in weiten Teilen der christlichen Philosophie und der Theologie sowie insbesondere in der Staatslehre der katholischen Kirche gerade *kein* modernes, sondern ein vormodernes (genauer: antimodernistisches) Naturrechtsdenken gepflegt wurde. Auch in der deutschen Nachkriegsdebatte traf das Grundgesetz ja nicht auf ungeteilte Zustimmung, sondern auch auf den Einwand, dass es zu wenig christlich sei und einem säkularisierten Geist entspringe. Dass der Verfasser die damalige tiefe Kluft zwischen katholischer Staatsauffassung und liberaler Verfassungsdemokratie an dieser Stelle nicht nur nicht erwähnt, sondern ausdrücklich überbrückt, ist ein überraschendes Detail dieses Buches.

Dem entspricht die Behandlung der Religionsfreiheit im darauffolgenden Kapitel: Die angelsächsischen liberalen und demokratischen Traditionen entfalteten „vor allem im Zweiten Vatikanum eine starke Wirkung. Inzwischen hatte der Kampf gegen die modernen Totalitarismen die katholische Kirche und die freiheitlichen Demokratien zusammengeführt. Nach dem Zweiten Weltkrieg schuf die Aneignung der Menschenrechte durch das kirchliche Lehramt weitere Gemeinsamkeiten.“ (47) Tatsächlich bekannte sich die katholische Kirche weder vor noch während des Nationalsozialismus, weder vor noch während der Herrschaft Stalins zur freiheitlichen Demokratie. Erst zwei Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg eignete sich das kirchliche Lehramt – durch Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) – die Menschenrechte an; zwei Jahre später und nach massiven konzilsinternen Auseinandersetzungen folgten dann die entsprechenden Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Das fünfte Kapitel, „Exkurse und Ausblicke“ (66) überschrieben, entfernt sich vom Charakter einer Einführung hin zum politischen Statement, zur persönlichen Meinungsäußerung des Verfassers, bis hin gar zur Polemik, beispielsweise hinsichtlich der Frage des Schwangerschaftsabbruchs. Die Befürwortung einer „Fristenregelung ist nichts anderes als der letzte Reflex jener alten, auf Aristoteles zurückgehenden Theorie“ (78) der Sukzessivbeseelung. Heute dagegen „wissen wir, dass in der befruchteten Eizelle das vollständige genetische Programm eines Individuums enthalten ist. [...] Die individuelle Identität besteht vom Anfang bis zum Ende.“ (78) Inwieweit dieser *biologische* Sachverhalt gegen die Annahme einer sukzessiven *Beseelung* spricht, steht nicht im Text, stattdessen der apodiktische Hinweis: „Wer das Gegenteil behauptet, kämpft an einer zurückweichenden Front, verteidigt ein vergangenes Weltbild [...] die Fristenregelung wird jetzt, wie der Aggressionskrieg, zum überlebten archaischen Tötungsritual.“ (78 f.) Wer eine um nüchterne Objektivität und Aktualität bemühte Einführung in das Verständnis der Menschenrechte und eine sachliche Darstellung gegenwärtiger Diskurse über Probleme der Menschenrechte erwartet, wird auch wegen solcher Einseitigkeiten von dem Band enttäuscht sein.

Linz

Christian Spieß

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.

Die 2014 erschienene Festgabe zum 20-jährigen Wirken Bernhard Körners an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz widmet sich auf vielfältige und innovative Weise dem nicht minder vielfältigen und fruchtbaren Wirken des geschätzten Dogmatikprofessors.

Vor dem Hintergrund von Melchior Canos Lehre der *loci theologici*, die im theologischen und pastoralen Wirken Körners einen wichtigen Platz hat, kreisen die Beiträge des Bandes um die Frage des Zusammenspiels der Selbstaussage Gottes (*verworten*) und der konkret-geschichtlichen und kulturellen Ausformung dieser Offenbarung (*verorten*). Der Intention einer

Festschrift entsprechend erfolgte die Auswahl der Autorinnen und Autoren aus dem engeren und weiteren Umfeld Körners. Die Beiträge sind in drei große Bereiche unterteilt: *Ins Wort – In die Mitte – Ins Andere*.

Als eine Art Präludium beschäftigen sich die Texte des ersten Teiles mit der Frage nach dem Ort Gottes in menschlichen Kommunikations- und Sinnmodellen. Hier finden sich eine einleitende Studie zum Theologiebegriff bei Thomas von Aquin ebenso wie Auseinandersetzungen mit der Heiligen Schrift oder der Dialog mit literarisch-theologischen *loci alieni* in der Gestalt von Paul Celan, Ingeborg Bachmann und Peter Handke.

Die Beiträge des zweiten Teils kreisen um konkret-praktische Möglichkeiten, „Gott einen Ort zu sichern“ (Madeleine Delbrêl). Neben der „Mystikerin der Straße“ kommen u.a. Ignatius von Loyola, Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger zu Wort.

Der dritte Teil schließlich verweist darauf, dass theandrisches Geschehen und Erfahrung bei aller Zusage und inkarnatorischen Präsenz doch auch eine bleibende Fremdheit enthält, die es fruchtbar zu machen gilt. Diese Fremdheit zeigt sich u.a. im (nicht nivellierenden) Austausch mit nichtchristlichen Religionen, dem Kreuz als Konsequenz der Menschwerdung, der ständig aktuellen Theodizee-Frage oder dem Umgang mit einem stetig wachsenden religiösen Analphabetismus.

Zwar ist die Qualität der einzelnen Texte unterschiedlich, insgesamt zeichnet das Werk jedoch die breite Zugangsweise aus. Zwei exemplarisch ausgewählte Beiträge seien nun kurz hervorgehoben.

Anhand dreier Perikopen (Mk 2,1–12; Joh 1,1–18; Joh 20,19–29) zeigt Kurt Appel, dass sich Gott auf dreifache Weise ver(w)ortet: in der Barmherzigkeit, der Hautwerdung des Logos und im verwundeten Körper. Die wunderschöne Schilderung der Heilung eines durch das Dach heruntergelassenen Gelähmten bei Markus stellt der sich herausnehmenden Distanz der Schriftgelehrten eine aktualisierte, unter die Haut gehende Begegnung mit Jesus gegenüber, die sowohl Anwesende als auch Leserinnen und Leser berührt und einen gänzlich neuen Blick ermöglicht. Appel plädiert daher dafür, den Schlusssatz „So etwas haben wir noch nie gesehen“ (Mk 2,12) eher mit „So sahen wir niemals“ zu übersetzen.

Ein phänomenologischer Blick auf die Haut („Wenn Gott Körper wird, dann auch und

vor allem Haut“, 52) eröffnet ein neues Verständnis von Intersubjektivität: „Die Haut ist ein Organ voll mit Poren, welches den Organismus paradoxerweise in völliger Durchlässigkeit und völligem Austausch mit der Umgebung begrenzt. Sie ist also trennende Grenze und gleichzeitig völlige Durchlässigkeit, damit eine Grenze, die nicht fixiert und vergegenständlicht werden kann, weil sie die reine Offenheit der Ex-sistenz bezeichnet. Die Haut ist also nicht nur das wichtigste, sondern auch das gastlichste und offenste Organ des Menschen, insofern in ihr uns die Welt zu Gast wird.“ (52)

Der Körper Jesu ist in seiner Radikalität „völlig verwundbare und ausgesetzte Haut“ und damit „der Zeigefinger Gottes“ (56). Im Zerbrechen aller Bilder, Projektionen und auf ihn gesetzten Hoffnungen wird Jesus als der ganz Andere „ganz und gar Körper Gottes“ (56).

Einen besonders persönlichen Beitrag liefert Marlene Scheuerer. Als Schwester der Gemeinschaften von Jerusalem (er)lebt und meistert sie seit einigen Jahren die Herausforderung eines gleichzeitig aktiven und kontemplativen Lebens in der Wüste der Städte (Paris und derzeit Florenz). Angesichts einer von „Agnosmus“ und „Nach-Theismus“ (Houtepen) geprägten Gegenwart, in der die Rede von Gott Tabubruch bedeuten kann und indifferente Konfessionslosigkeit der *political correctness* entspricht, sieht sie ihr Zeugnis als bewusste Unterbrechung: „Nicht wenigen verschlägt es die Sprache, wenn sie erfahren, dass es auch heute noch ‚normale‘ junge, gar nicht unlustige Menschen gibt, die ihr Leben auf Gott setzen. Auch das ist für mich persönlich ‚Wort-Werden‘ im Alltag. Ein stummes Zeugnis. Ein Versuch einer Provokation, um die allgemein herrschende Stummheit und Sprachlosigkeit aufzubrechen, hin zu einem fast unsichtbaren Samenkorn des Staunens, des ‚heiligen Aufschreckens‘, dem Beginn jeder philosophischen Reflexion.“ (118) Die Schwestern und Brüder gehen halbtags einer Lohnarbeit nach und bieten mit ihrer wunderschönen, gesungenen Liturgie ästhetisch-spirituelle Oasen, die regelmäßig von einer großen Zahl an Gläubigen und Gästen aufgesucht werden. „In dieser Gabe, der Gnade der Nachfolge Christi, leben wir, bewegen wir uns und sind wir, genau da, wo wir sind, als Gerufene und Hingegebene, Gabe und Aufgabe, als in die Erde gefallene Wortfetzen vielleicht... Der Ruf, das Wort Jesu [...] provoziert uns hoffentlich jeden Tag aufs Neue. Provokation? Natürlich. Denn ein Ruf wartet auf eine Antwort.“ (128)

Theologie als Gottesrede muss stets ortsgebunden sein. Die Vielfalt der Orte ist dabei immer als Einheit in Vielfalt (und umgekehrt) zu verstehen. Körner selbst charakterisiert Theologie „als *fides quaerens intellectum mundi et per mundum seipsum*“ (378). Die vorliegende Festschrift bietet einen durchaus gelungenen Versuch einer solcherart verstandenen Theologie.

Graz

Florian Mittl

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Arntz, Norbert: Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche (topos taschenbücher 1037). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (223) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-1037-4.

Der Blick auf unsere Gesellschaft und die globale Welt hängt entscheidend von der Perspektive ab. Wenn ein Bischof vom Ende der Welt – so versteht sich Papst Franziskus – nach Rom kommt, sieht er die Kirche anders. Er sieht sie nicht aus der Perspektive europäischen Herrschaftsdenkens, sondern er sieht sie als die Kirche der Armen. Angesichts des 50-jährigen Jubiläums wurde intensiv an die Geschichte und die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert. Kaum erinnert wurde an eine denkwürdige Begebenheit, die unter dem Namen „Katakombenpakt“ in die Geschichte eingegangen ist. Vierzig Bischöfe aus aller Welt trafen sich in den römischen Domitilla-Katakomben, um dort einen Park zu schließen. Der Ort war programmatisch. Er zeigte an, dass an die alte Tradition einer armen, unterdrückten und dienenden Kirche angeknüpft werden sollte. Gleichzeitig schien es den Konzilsvätern an der Zeit, deutlich zu machen, dass die konstantinische Ära einer Kirche, die ihren Platz an der Seite der Herrschenden suchte, zu Ende gegangen ist. Ein einfacher Lebensstil, der Verzicht auf Privilegien und feudale Herrschaftssymbole erschien ihnen eine unabdingbare Voraussetzung pastoraler Präsenz in der Welt von heute. Mit den Paradigmen von Papst Franziskus erlangt der Katakombenpakt eine neue Aktualität. Die vorliegende Darstellung der Erklärung vom 16. November 1965 in der Domitilla-Katakombe und die Entfaltung ihrer Wirkungsgeschichte sind unabdingbar für

das Verständnis der Kirche des Konzils. Die Publikation verdient mit allem Nachdruck zur Kenntnis genommen zu werden.

Linz

Hanjo Sauer

♦ Würthinger, Monika / Birngruber, Klaus (Hg.): Linzer Diözesangeschichte 1909–1918 (Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 20). Diözesanarchiv Linz, Linz 2015. (273, zahlr. farb. Abb.) Kart. Euro 21,00 (D, A). ISBN 978-3-902195-14-2.

Der zu besprechende Band ist Teil einer vom Linzer Diözesanarchiv herausgegebenen Reihe, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die eigene Diözesangeschichte in Einzel- und Gesamtdarstellungen zu erforschen. Er ist zudem Teil eines hauseigenen Projektes einer *Linzer Diözesanchronik*, in der im letzten Band bereits die Zwischenkriegszeit thematisiert wurde. Nun folgt mit den Jahren 1909–1918 ein zwar kürzerer, aber für die Geschichte des Bistums nicht unbedeutender, prägender Zeitabschnitt.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zählte die Diözese nicht viel mehr als ein gutes Jahrhundert, was für kirchenhistorische Verhältnisse freilich noch sehr jung ist. Dementsprechend fallen in die behandelte Zeit Ereignisse, wie die Übertragung der Kathedraalfunktion an den heutigen, aber damals noch nicht vollendeten Mariendom, die erste Diözesansynode oder die erste Bischofsweihe in Linz überhaupt. Identitätsstiftender für die junge Diözese dürften aber mit Sicherheit die religiösen Großereignisse der Abhaltung des *Katholikentages der Deutschen Österreichs* 1913 in Linz oder die (dritte) *oberösterreichische Volkswallfahrt* ins Heilige Land 1910 – stilisiert als ‚friedlicher Kreuzzug‘ – gewesen sein. Es war aber auch die Zeit von Modernismuskrise, sozialer Frage, die sich in Linz zur Dombau-Blockade ausweitete, und natürlich der alles umfassenden Urkatastrophe des Ersten Weltkriegs. Monika Würthinger informiert über die wichtigsten Ereignisse des untersuchten Zeitraums (32–48) und gibt zudem einen Überblick über die Bistumsleitung (5–31). An der Spitze der Diözese standen mit den Bischöfen Hittmair und Gföllner zwei gegenüber dem Kaiserhaus loyale Oberhirten, welche die Kriegspolitik der Habsburger mittrugen. Dennoch setzte Hittmair trotz seines nur kurzen Episkopats durchaus auch pastorale Akzente durch Caritas, Visitationen und die

Synode. Gföllners Zeit hingegen war stark vom Krieg geprägt. Als Monarchist durch und durch war er es auch, der sich beim Zusammenbruch der Monarchie 1918 vergeblich für deren Aufrechterhaltung einsetzte.

In drei weiteren Beiträgen werden exemplarisch einzelne Aspekte aus dem besagten Zeitraum behandelt: Johannes Ebner bietet eine Übertragung des (lateinischen) Linzer Statusberichts von 1918, also einen jener Berichte, welche die Diözesen alle fünf Jahre nach Rom übermitteln sollten, ins Deutsche. Der Bericht vermittelt einen Einblick in den damaligen (vorgeblichen) *Status quo* und zeigt, welche Aspekte für die Darstellung der Diözese in der Kommunikation zwischen Kurie und Ordinariat als wichtig erachtet wurden (49–68). Würthinger widmet sich in ihren nächsten Ausführungen dem Bau des Linzer Mariendoms, der trotz des immer wieder eintretenden Stockens durch Blockade und Krieg und der ausschließlichen Finanzierung durch Spendengelder 1924 geweiht werden konnte (69–81). Klaus Birngruber greift die Diözesansynode von 1911 auf (82–88). Nachdem eine Synode unter dem ersten Bischof Herberstein und deren Beschlüsse noch am Widerstand des Kaisers gescheitert waren, ist sie in der Tat offiziell die erste Diözesansynode, deren Ablauf und Ertrag hier in aller Kürze skizziert werden.

Der Band enthält zudem die beiden Hauptreferate des 2. *Symposiums zur Linzer Diözesangeschichte*, das sich im Gedenkjahr 2014 mit dem Ersten Weltkrieg befasste. Ein Bereich, der lange Zeit ein großes Forschungsdesiderat darstellte und schließlich von Wilhelm Achleitner in seiner Studie von 1997 aufgegriffen wurde, liegt mit dem ersten Aufsatz vor, der seine wesentlichen Thesen in aktualisierter Form zusammenfasst (89–109). Es geht um die Theologie der österreichischen Bischöfe im Ersten Weltkrieg, die der Autor anhand der Hirtenbriefe herausgearbeitet hat. Wie eng dabei in Österreich die Symbiose von Thron und Altar war, zeigt sich darin, dass der Episkopat durchgehend Geschlossenheit demonstrierte: „Und dieses in Kriegsbegeisterung aufauchende Oesterreich: Kaiser! das ist Dein erster Sieg in diesem Krieg“ (94) – waren die Worte des Bischofs von Linz bei Kriegsausbruch. Theologisch lag der Schwerpunkt freilich auf der Darlegung eines gerechten Krieges, der im vorliegenden Fall aus der Sicht der Bischöfe in der österreichischen Sache vorlag und Gott trotz aller Supranationalität des

Mehr Macht für die Bischofskonferenzen?



ACHIM BUCKENMAIER

Lehramt der Bischofskonferenzen?

Anregungen für eine Revision

Papst Franziskus hat mehrfach gefordert, die Bischofskonferenzen zu stärken und sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität zu verstehen – ein kleiner ekklesiologischer Sprengsatz, wie Achim Buckenmaier meint. Die Tatsache, dass die Bischofskonferenzen faktisch in den

letzten Jahren an Gewicht gewonnen haben, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihre theologische und juristische Grundlage noch nicht hinreichend geklärt ist. Welche Lehrautorität haben Bischofskonferenzen im Vergleich zu der des weltweiten Bischofskollegiums und der des einzelnen Bischofs?

Zur Lösung der Probleme erinnert der Autor an die ursprünglichen Synodalstrukturen der Kirche und fordert zu einer Revision von Verständnis und Praxis der Bischofskonferenzen auf.

88 S., kart., ISBN 978-3-7917-2833-9, € (D) 16,95 / € (A) 17,50 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Christentums selbstverständlich auf der Seite der Monarchie stand. Sämtliche religiösen Energien wurden daher unterstützend zum Zweck eines vermeintlichen Sieges mobilisiert. Hinzu kam die Deutung des Krieges als ein Strafgericht für durch die Menschheit begangene Sünden, welches in einer Art „züchtigenden Pädagogik Gottes“ sich gegen „die Bösen“ richtete, aber genauso auch eine „Tugendschule für die Guten“ war (97). Wie sehr derartige theologische Ansätze über jeden Zweifel erhaben waren, zeigt sich wohl am besten darin, dass selbst angesichts der drohenden und letztlich eingetretenen Niederlage dies nichts an den bischöflichen Aussagen änderte, sondern lediglich alte Muster perpetuiert wurden.

Im letzten Aufsatz exemplifiziert Thomas Schulte-Umburg die Rolle der Diözese Linz im Krieg (110–124). Nein, der Erste Weltkrieg war in der Tat kein Religionskrieg, wurde aber dennoch „von allen Seiten mit religiösen Mitteln geführt“ (110). Dem Autor geht es in seinem Beitrag um die Bedeutung der Religion innerhalb des Krieges, also welchen Beitrag sie für die Moral der Soldaten leistet. Von besonderer Bedeutung war in jedem Fall die Frontreise des Linzer Bischofs Gföllner von 1917 an den Isonzo und die Tiroler Front, um die Moral der oberösterreichischen Soldaten, die nach anfänglicher Kriegsbegeisterung im Verlauf des Krieges immer mehr der Ernüchterung gewichen war, wieder zu heben. Auch nach 1900 war die Kirche eine feste Stütze der Monarchie. Gföllner selbst führte an, „gleichsam als geistlicher Heerführer [sich zu fühlen] jenen gegenüber, die mit ihren Waffen und mit ihrem Leben unsere höchsten Güter schützen: Vaterland und Kirche“ (113). Das Armeeoberkommando hatte längst den wichtigen Wert der Religion für das Durchhalten der Soldaten erkannt und setzte an der Front auf Feldkuraten. In Anbetracht der sich verschlimmernden prekären Lage wichen die Erklärungsmuster der Feldkleriker allerdings immer weiter auf das Jenseits aus und akzentuierten das Verständnis des Soldatentodes als christliches Opfer, das sich zwar im Sinne eines Märtyrers nie durchsetzen konnte, aber innerhalb des katholischen Diskurses durchaus eine Nähe zur Heiligkeit aufwies.

Insgesamt bietet der Band einen guten Einblick in ein Jahrzehnt Geschichte einer noch jungen Diözese, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts den Herausforderungen der Zeit stellen musste. Nicht unerwähnt bleiben sollte auch

das reiche Bildmaterial, das vorwiegend aus dem Archiv stammt, sowie die Diözesanchronik (125–259), welche die wichtigsten Ereignisse registerartig wiedergibt. Es wäre sicherlich wünschenswert – und dies darf durchaus als Appell verstanden werden –, die übrigen Zeitabschnitte der Linzer Diözesangeschichte ebenfalls in ähnlicher Form zu erschließen, wodurch die einzelnen Abschnitte sukzessive zu einer diözesanen Gesamtchronik anwachsen könnten.

Linz

Christian Wiesner

KIRCHENRECHT

Hahn, Judith / Schüller, Thomas / Wode, Christian (Hg.): *Kirchenrecht in den Medien*. UVK Verlag, Konstanz, München 2013. (216, 18 s/w Abb., 12 farb. Abb.) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,30 (A) / CHF 41,90. ISBN 978-3-86764-448-8.

Häufiger und regelmäßiger ist in den zurückliegenden Jahren Religion im Allgemeinen sowie die Katholische Kirche im Speziellen Gegenstand medialer Berichterstattung und öffentlicher Debatte geworden. Die Stimmen der Katholischen Kirche sowie der Theologie katholischer Prägung sind jedoch in der deutschsprachigen Medienlandschaft nur wenig zu vernehmen und gerade die theologische Wissenschaft vermittelt ihre Erkenntnisse und Ergebnisse nur selten an eine breitere, nicht genuin kirchlich geprägte Öffentlichkeit. Journalistinnen und Journalisten zitieren in ihren Beiträgen und Berichten nur in seltenen Fällen Theologinnen und Theologen, Konsultationen und Interviews kirchenrechtlicher Expertinnen und Experten lassen sich kaum ausmachen. Ein Wissenstransfer kanonistischer Fachinhalte in eine breitere Öffentlichkeit durch das Mittel der massenmedialen Berichterstattung findet de facto nicht statt.

Die von Judith Hahn (Lehrstuhl für Kirchenrecht der Universität Bochum), Thomas Schüller (Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster) sowie Projektmitarbeiter Christian Wode vorgelegte Studie dokumentiert die Ergebnisse des von der Fritz-Thyssen Stiftung im Zeitraum 2011–2013 geförderten Forschungsprojekts „Kirchenrecht in den Medien“. Im Mittelpunkt des Projekts stand die Frage, in welcher Hinsicht kirchenrechtliche und kirchenpolitische Fragestellungen in den Fokus der Medienberichterstattung geraten, wobei

im Rahmen der empirischen Untersuchung auf Basis der Berichterstattung der Hauptnachrichtensendungen der bundesdeutschen öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten ARD und ZDF das Datenmaterial erhoben wurde. Um den medial vermittelten Kommunikationsprozess über Kirche nachzeichnen zu können, geraten so in der Datenerhebung vor allem Medienformate in den Blick, welche in besonderer Weise Einfluss auf die gesellschaftliche Meinungsbildung nehmen.

In der Ausarbeitung gliedert sich die Publikation in sechs Hauptkapitel und einen Anhang, welcher neben einem Literaturverzeichnis sowie den Codiersheets zur Datenerhebung der Studie den Leserinnen und Lesern auch Übersichten zur Verwendung kirchenrechtlicher Fachtermini im untersuchten Datenmaterial und verschiedene Tabellen zur quantitativen Auswertung der Daten bereitstellt. Das kurze erste Hauptkapitel (11–15) führt grundsätzlich an das Thema ‚Die Kirche und die Medien‘ heran, indem knapp auf die Zusammenhänge der Kirche als *Glaubensgemeinschaft in Rechtsgestalt* in ihrer konkreten Beziehung zu den Massenmedien als „Instrumente der gesellschaftlichen Wirklichkeitserzeugung“ (11) eingegangen wird. In diesen Medien, näherhin in den durch die Studie in den Blick genommenen Nachrichtensendungen, ist Kirche als Gegenstand der Berichterstattung regelmäßig präsent und in der Einschätzung der Journalistinnen und Journalisten immer noch ein gesellschaftsrelevanter Faktor (14 f.).

In Folge wird im zweiten Hauptkapitel (17–40), im Rahmen der detaillierten Darstellung der Methodik (24–40) sowie der Ausgangssituation der Studie, im Anschluss an eine knappe Darstellung der medialen Berichterstattung über die kirchenrechtlich relevanten Inhalte der *Causae Williamson* und *Zapp* in den deutschen Medien (17–20) die Ausgangsthese der Studie formuliert. Der These zufolge hat Kirchenrecht in den medialen Berichten über Kirche regelmäßig seinen Platz, so dass die Berichterstattung über kirchliche Themen nicht ohne den Bezug auf die rechtlichen Aspekte und die Rechtsgestalt der Kirche geschehen kann. Um die „kirchenrechtlichen Nachrichtengehalte mit Nachrichtenwert zu erfassen, wurde in der Analyse der medial vermittelten Diskurse erhoben, inwieweit Kirchenrecht in der alltäglichen Medienberichterstattung präsent ist,“ (21) wobei, mit dem Ziel, die Funktion des kirchlichen Rechts in der me-

dialen Berichterstattung darzustellen, aus dem untersuchten Material in erster Linie „inhaltliche Eigenarten der Berichterstattung mit kirchenrechtlichem Kern herausgearbeitet und untersucht“ (21) wurden.

Das dritte und vierte Hauptkapitel (67–66 u. 67–125) sind der Erhebung, Analyse und Interpretation des umfangreichen Datenmaterials gewidmet. Zunächst wird im dritten Hauptkapitel grundsätzlich analysiert, welche Bedeutung *Kirche, Religion und Glaube* in den öffentlich-rechtlichen Nachrichten des Jahres 2010 zukam, um anschließend im vierten Hauptkapitel dezidiert die Relevanz des Rechts der Kirche in der medialen Berichterstattung zu erheben. Kirche, Religion und Glaube im Allgemeinen spielen dem ausgewerteten Material des Jahres 2010 zufolge ebenso eine erkennbare Rolle in den öffentlich-rechtlichen Nachrichtensendungen (64 u. 66), wie auch speziell kirchenrechtliche Themen und Inhalte häufig und regelmäßig Gegenstand der Berichterstattung waren (121). 436 Beiträge betrafen im Jahr 2010 eine oder beide der großen christlichen Kirchen in Deutschland, wobei ein klares Ungleichgewicht zu verzeichnen ist, da 393 Berichte allein die katholische Kirche zum Gegenstand der Berichterstattung hatten. Dieses Ungleichgewicht begründen die Verfasser u.a. „mit der »Inszenierungsfähigkeit« der katholischen Kirche [...], die im Vergleich zur evangelischen Kirche hoch ist. Zahlreiche Veranstaltungen der katholischen Kirche haben »Eventcharakter« so sind die Weltjugendtage, Katholikentage, Papstbesuche und die liturgischen Feiern an hohen kirchlichen Feiertagen Momente religiöser Inszenierung, die öffentliche Wahrnehmung produzieren.“ (64 f.) Darüber hinaus stellt sich im Rahmen innerkirchlicher Skandale regelmäßig eine hohe Präsenz der (katholischen) Kirche in den Medien ein (65). Analysiert werden in diesem Sinn im fünften Hauptkapitel der Studie im Rahmen der sog. ‚Kanonistischen Einzelbetrachtungen‘ konkret die Berichterstattung im Rahmen des sog. ‚Missbrauchsskandals‘ (127–135), des ‚Falls Mixa‘ (136–140), die Berichterstattung zu Themen des kirchlichen Arbeitsrechts anhand zweier konkreter Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (141–158) sowie des Weiteren die mediale Aufarbeitung des Zweiten Ökumenischen Kirchentags in München (158–170).

In Bezug auf konkrete kirchenrechtliche Fragestellungen und Sachverhalte als eigenstän-

dige und alleinstehende Berichtsinhalte stellen die Verfasser fest, dass diese im Vergleich zu allgemeinen Nachrichtenbeiträgen mit kirchenrechtlichen Bezügen selten bis gar nicht zu verzeichnen sind. Unmittelbare und ausdrückliche Verweise und Bezüge zu den kirchlichen Rechtsnormen lassen sich nur vereinzelt feststellen. „Materielles Kirchenrecht selbst ist somit kein wesentlicher Bestandteil der Berichterstattung über kirchenrechtlich und -politisch bedeutsame Themen.“ (122) Kirchenrechtliche Thematiken waren in der Regel in Berichte eingebettet, welche weitere und zumeist der rechtlichen Materie übergeordnete Themen zum Inhalt hatten, wobei „ein kirchenrechtlicher Nachrichtenanteil ein Hinweis darauf [ist], dass eine Nachrichtenmaterie als bedeutsam angesehen wird und dementsprechend intensiv journalistisch aufgearbeitet wurde, was sich regelmäßig in einer entsprechenden Beitragslänge niederschlägt.“ (122)

Hinsichtlich der eingangs angesprochenen Problematik des kaum vorhandenen Wissenstransfers kanonistischer Fachinhalte in eine breitere Öffentlichkeit durch das Mittel der massenmedialen Berichterstattung ist anzumerken, dass die Verfasser nach der Auswertung des Datenmaterials zu dem Ergebnis kamen, dass im gesamten Jahr 2010 lediglich zwei kirchenrechtliche Experten in den Hauptnachrichtensendungen von ARD und ZDF zu Wort kamen. „Damit stellen sie eine Minderheit unter den zu kirchlichen Themen befragten Expertinnen und Experten dar.“ (124) Dieser Befund weist „in der Tendenz darauf hin, dass die Expertenschaft und Deutungshoheit in kirchlichen Rechtsfragen nicht ausschließlich den Kirchenrechtswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern zugesprochen wird.“ (125)

Die Studie wird abgerundet durch ein Fazit der Verfasser (171–175), welches sich in einem Ausblick der Zukunft und Legitimation religiöser Normierungsansprüche und -systeme im säkularen Rechtsraum widmet. Zu diesem Zweck gehen die Verfasser über die aus dem Datenmaterial der Studie ableitbaren Ergebnisse hinaus, wenn sie über die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche als dauerhafte Aufgabe der Beziehungsgestaltung zweier Rechtsgrößen reflektieren. Mit dem Blick auf die in der Studie ausgewertete Berichterstattung wird festgestellt, dass „kirchenrechtlicher Anspruch im staatlichen Rechtsraum mediale Beißreflexe aus[löst]. So reagiert die Medienöffentlichkeit scharf auf

rechtlich normative Ansprüche der Kirche innerhalb der gesellschaftlichen Sphäre, die als übergreifende kirchliche Einflussnahme auf die staatliche Rechtskultur gedeutet werden.“ (174) Den Verfassern ist zuzustimmen, wenn sie fordern, dass, um „den Verdacht aus[zu]räumen, mit ihrem Regelungsanspruch Elemente vor-modernen Rechts in die gesellschaftliche Arena hineinzutragen“ (174), seitens der Kirche Präsenz im öffentlichen Diskurs unumgänglich ist. Auch die Stimmen der Theologie katholischer Prägung, näherhin der kanonistischen Fachexpertinnen und -experten, sind dazu aufgerufen, sich in öffentlichen Debatten zu positionieren und zu plausibilisieren, um die kirchlich-theologische Anschlussfähigkeit an das staatliche Rechtsverständnis auszuweisen.

Die von den Verfassern vorgelegte Studie leistet einen wertvollen Beitrag, indem aufgezeigt wird, dass einerseits Kirche, Religion und Glaube im Allgemeinen eine erkennbare Rolle in den öffentlich-rechtlichen Nachrichten spielen sowie auch speziell kirchenrechtliche Themen und Inhalte häufig und regelmäßig Gegenstand der Berichterstattung sind. Die von den Verfassern im Vorwort der Studie angekündigte ‚exemplarische Tiefenbohrung‘ in Form einer Folgestudie zur konkreten Medienberichterstattung im Rahmen der kirchlichen Missbrauchsskandale stellt ein Forschungsvorhaben dar, dessen Realisierung zu wünschen ist.

Salzburg *Andreas E. Großmann*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Jeggler-Merz, Birgit / Kirchschräger, Walter / Müller, Jörg (Hg.): Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten (Luzerner biblisch-liturgischer Kommentar zum *Ordo Missae* 2). Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2015. (198) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-460-33136-5.

Der Wortgottesdienst der Messfeier von der Heiligen Schrift geprägt – allerdings nicht nur in den verschiedenen biblischen Lesungen, sondern auch in den in jeder Feier gleichbleibenden Teilen. In bewährter interdisziplinärer Synthese aus Bibel- und Liturgiewissenschaft widmet sich der zweite Band des an der Universität Luzern beheimateten Projekts zur bib-

lisch-liturgischen Kommentierung des Messordinariums nun der Verkündigung des Wortes Gottes und der Bereitung der Gaben mit dem Ziel, „alle Texte des Ordo Missae auf ihre biblischen Grundlagen zu überprüfen und sodann im Blick auf ihren Ort in der Eucharistiefeier liturgietheologisch zu erschliessen“ (7).

Nachdem in Band 1 der Eröffnungsteil der Messe behandelt wurde (vgl. ThPQ 164 [2016/1], 98 f.), wird in der Fortsetzung nun in neun Beiträgen von unterschiedlich zusammengesetzten Autorengruppen der Wortgottesdienst und der Beginn der Eucharistiefeier bis zum Sanctus(-Benedictus) „mit biblischen Augen betrachtet“. Der Wortverkündigung nähert man sich auf drei Wegen: Der erste führt über die Auseinandersetzung mit der Dynamik der Verkündigung, ein zweiter ist ganz dem Halleluja gewidmet und im dritten Weg werden Segen und Gebete bei der Evangeliumsverkündigung beleuchtet. Dabei wird auch auf (Fehl-)Entwicklungen aufmerksam gemacht. So wird zum Beispiel der vor allem im deutschsprachigen Raum verbreiteten Praxis, bei Eucharistiefeiern an Sonntagen auf eine Lesung zu verzichten, der ausdrückliche Wunsch der Konzilsväter nach einem reicher gedeckten Tisch des Gotteswortes (vgl. Sacrosanctum Concilium 51) als Korrektiv in Erinnerung gerufen. Festgehalten wird, dass es beim Wortgottesdienst „nicht um Information längst vergangener Ereignisse [geht], sondern um die Proklamation des verkündeten Heils.“ (32)

Auch wenn in einzelnen Beiträgen der Kommentarreihe in gewisser Hinsicht eine Fortsetzung und Aktualisierung von Josef Andreas Jungmanns Standardwerk *Missarum Sollemnia* erkennbar ist, nimmt sie nicht nur die geschichtliche Entwicklung in den Blick, sondern will auch die Zukunft des Gottesdienstes mitbestimmen. So wird für eine Messfeier ohne Diakon die erstaunliche Überlegung eingebracht, Laien mit der Verkündigung des Evangeliums zu betrauen anstelle des vorstehenden Priesters, der nur im Ausnahmefall das Wort Gottes verkünden, viel mehr aber zuhören und auslegen solle.

Im Abschnitt zum Credo werden das Apostolische und das sogenannte Große Glaubensbekenntnis einem detaillierten Vergleich unterzogen. Zur Sprache kommt dabei auch, dass das *Apostolicum* zwar verbreiteter ist, obwohl das *Nicäno-Konstantinopolitanum* eigentlich an erster Stelle stünde – inklusiv der damit verbundenen Gewichtung der Ich- vor der Wir-Form der

Glaubensbekenntnisse. Überraschend wird aber gleich generell die Verwendung des Credo in diesem Kontext hinterfragt, das interessanterweise als „kein notwendiger Bestandteil der Eucharistiefeier“ und als „inhaltliche Dopplung zum Eucharistischen Hochgebet“ (74) angesehen wird.

Der Kommentar erläutert auch von vielen Mitfeiernden kaum wahrgenommene Teile. So wird ausführlich auf eine Problematik der priesterlichen Händewaschung aufgrund möglicher Missdeutungen aufmerksam gemacht. Ob daraus gleich gefordert werden kann, dieses Element gänzlich zu entfernen oder zumindest fakultativ zu machen, ist fraglich. Da ist das Plädoyer, wenn der Priester die Händewaschung vollzieht, dann sei „darauf zu achten, dass der Ritus nicht durch das einfache Benetzen der Finger über einem kleinen Teller karikiert“ (112), schon nachvollziehbarer. Am Beispiel des Sanctus(-Benedictus) liefert der Band auch einen kleinen Exkurs zur Kirchenmusik und weist auf die Spannung dieser wichtigen gemeinsamen Akklamation hin, die sich durch viele Sanctus-Lieder, die liturgische Dignität vermissen ließen, ergibt.

Band 3 kommentiert die Kommunionfeier und Entlassung, in Band 4 soll das Vierte Hochgebet biblisch-liturgisch analysiert werden. Die gesamte Reihe möchte zu einer spirituellen Vertiefung beitragen und die „ars celebrandi aller den Gottesdienst Feiern den beflügeln“ (8). Die Zielsetzung ist wichtig und richtig und so sind den Verantwortlichen viele Leser und Leserinnen zu wünschen.

Wien

Daniel Seper

♦ 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.

Im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils sind Funktion und Bedeutung des Vorsteherortes im Gesamtgefüge des liturgischen Raumes wieder neu entdeckt und etabliert worden. Dazu trugen theologische und ekklesiologische Neuakzentuierungen sowie daraus resultierende funktionale Erfordernisse bei, die zum Teil in der Liturgiegeschichte ihre Wur-

zeln haben. Dieser historischen Basis geht Josef Keplinger in seiner publizierten Dissertationsschrift nach, fasst sie zusammen, ergänzt sie um kirchenamtliche Instruktionen und entwickelt daraus gekonnt theologische Grundlinien zu Funktion und Symbol des Vorstehersitzes heute.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile mit insgesamt elf Kapiteln. Nach einer Einführung des Verfassers (15–18) behandelt der erste Teil der Studie (19–163) die historischen Grundlagen des Vorstehersitzes. Dabei werden in fünf Kapiteln jüdische, frühchristliche und mittelalterliche Wurzeln, Entwicklungen und Einflüsse auf die Gestaltung des Ortes für den Vorsteher von liturgischen Feiern aufgezeigt und konstatiert, dass mit Veränderungen und Zäsuren im mittelalterlichen Liturgieverständnis auch ein Funktionsverlust des Vorstehersitzes einherging, der in der Folge nur noch als Kathedra des Bischofs die Jahrhunderte überdauerte. Interessant und wichtig ist ein Exkurs zum Beichtstuhl (154–157), der in seiner Bedeutung als „Vorstehersitz für die liturgische Feier der Buße“ (154) historisch eingeordnet und gewürdigt wird.

Der zweite Teil (165–253) widmet sich dem Ort der Vorstehung im liturgischen Raumgefüge unmittelbar vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dokumentiert sowie analysiert im sechsten, siebten und achten Kapitel Aufbrüche der Liturgischen Bewegung, Konzilsaussagen und kirchenamtliche Dokumente der Nachkonzilszeit. Schon mehr als 25 Jahre vor dem Konzil ist der österreichische Beitrag zur Neuetaблиerung des Vorstehersitzes im 20. Jahrhundert durch den Klosterneuburger Augustinerchorherrn Pius Parsch mit seiner „Liturgischen Gemeinde“ in St. Gertrud nicht unwesentlich für die gesamtkirchliche Entwicklung, wie Keplinger im Detail aufzeigt und sich daher über die Auszeichnung seiner Arbeit mit dem Pius-Parsch-Preis 2011 freuen konnte.

Im dritten Teil (255–390) beschäftigt sich Keplinger mit dem „Ort der Vorstehung im Spannungsfeld von Funktion und Symbol“ und entwickelt in drei Kapiteln den systematischen Ertrag seiner Untersuchung. Anhand liturgischer Formulare analysiert er den symboltheologischen Gehalt des Vorstehersitzes, setzt sich mit den Begriffen „Vorstehen“ und „Leiten“ als *Constitutiva* der liturgischen Versammlung (kritisch) auseinander und nimmt eine räumliche Verortung des Vorstedherdienstes für heute vor. Dabei plädiert er für eine Betonung

der Dienstfunktion und unterscheidet zwischen einer funktionalen, einer personalen und einer symboltheologischen Dimension des Vorstehersitzes. Angefügt sind Zusammenfassung und Ertrag der Studie (391–396). Dahinter folgen Literaturverzeichnis und Personenregister.

Die vorliegende Untersuchung schließt eine Forschungslücke und stellt sicher, dass für lange Zeit maßgebliche Standardwerk zum liturgischen Ort der Vorstehung dar, das an der einen oder anderen Stelle durch Detailstudien zu einzelnen Aspekten des Themas vertieft werden kann, aber in seinen großen Linien sicher keiner Korrektur bedarf. Zu den Stärken der sauber gearbeiteten Untersuchung zählen u. a. die breite Literaturbasis und die Fähigkeit des Autors, souverän damit umzugehen und vor allem im ersten Teil die wichtigsten Erkenntnisse bekannter älterer Standardwerke so zusammenzuführen, dass sie als Basis für Gegenwart und Zukunft dienen und seine eigenen vertiefenden Untersuchungen fundieren. Vorbildlich ist auch die gute Analyse der einschlägigen kirchlichen Dokumente, deren kritische Reflexion und die Eigenständigkeit der entwickelten Gedanken im dritten Teil der Arbeit.

Das gute Gesamtbild können geringfügige sprachliche Ausstellungen – wie der häufige Gebrauch der Formulierung „vor diesem Hintergrund“ oder die Rede vom „allgemeinen“ (z. B. 173 oder 181) statt vom „gemeinsamen Priestertum“ (vgl. LG 10) aller Getauften – nicht trüben. Über die innerliturgiewissenschaftliche Reflexion hinaus ist es ein Verdienst dieser Arbeit, auch für Architekten und Künstler deutlich zu machen, dass und warum ein Vorstehersitz nach heutigem Verständnis zu den liturgischen Hauptorten eines katholischen Kirchengebäudes zählt.

Paderborn

Stefan Kopp

PASTORALPSYCHOLOGIE

♦ Denger, Martin: Ohne Arbeit – ohne Sinn? Zur seelsorglichen Begleitung arbeitsloser Männer (Zeitzeichen 35). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2015. (361) Kart. Euro 40,00 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-7867-3039-2.

Die pastoralpsychologisch ausgerichtete theologische Dissertation von Dr. Martin Denger an der Philosophisch-Theologischen Hochschule

Sankt Georgen in Frankfurt am Main aus dem Jahr 2013 verfolgt folgende Leitfragen:

- Wie kann arbeitslosen Männern seelsorglich-beratend geholfen werden?
- Welchen genuine Beitrag zur Unterstützung arbeitsloser Männer liefert die seelsorgliche Beratung?
- Wie kann die katholische Kirche arbeitslose Männer dabei unterstützen, mit dem erlittenen Sinnverlust, der persönlichen Verunsicherung sowie der Frage nach Schuld und Verantwortung umzugehen?

Martin Denger untersucht so mit seiner Arbeit ein angemessenes seelsorgliches Angebot zur Begleitung von Männern bei Arbeitsplatzverlust.

In drei Schritten entfaltet er seine Argumentation:

1. Theoretische Grundlagen der seelsorglichen Beratung: Martin Denger entfaltet eingangs sein Verständnis von seelsorglicher Beratung, das Menschen als Verweise auf das Geheimnis Gottes würdigt und in ihrer Beziehungsfähigkeit fördert (orientiert an der Theologie Karl Rahners). Er zeichnet sodann den idealtypischen Verlauf eines Beratungsprozesses nach und führt Beratung im Sinne personenzentrierter Gesprächsführung ein, wie sie innerhalb und außerhalb der Kirchen weit verbreitet gefunden hat. Zentriert ist diese Darlegung um das Grundanliegen von Beratung: Konstruktive Anpassung des Selbstkonzeptes. Der Sozialpsychologe Hans Dieter Mummendey, die Psychologin Annemarie Laskowski und Carl Rogers, der die personenzentrierte Psychotherapie und Beratung begründet hat, sind die Gewährsfiguren in seiner Argumentation.

2. Handlungsspezifische Grundlagen der seelsorglichen Beratung: In diesem mittleren Teil seiner Untersuchung erschließt Martin Denger drei Themen: Arbeit und Arbeitslosigkeit in theologischer Deutung, Männer und Beratung in seelsorglicher Perspektive und Verlust und dessen Bewältigung.

2.1 Arbeitslosigkeit aus theologischer Perspektive: Der Verfasser stellt zunächst Grundzüge einer Theologie der Arbeit vor, die sich sowohl biblisch (Mitwirkung an der *creatio continua* des Menschen als Bild Gottes) als auch auf den Lehramtstext *Laborem exercens* aus dem Jahr 1981 bezieht. Entgegen der oft üblichen gesellschaftlichen Stigmatisierung von Erwerbslosen als passive Akteure entwickelt er seelsorgliche Beratung als Chance, eigene Kom-

petenzen zu erweitern und emotionale Stabilität neu zu erlangen, gleichsam das Selbstkonzept konstruktiv anzupassen.

2.2 Seelsorgliche Beratung von Männern: Martin Denger präsentiert zwei unterschiedliche seelsorgliche Beratungsansätze: zum einen den sozialkonstruktivistischen, der Geschlecht als Resultat sozialisatorischer Prozesse versteht, zum anderen einen biologisch-deterministischen, wenn etwa der Sozialpsychologe Roy Baumeister geschlechtsspezifische Verhaltensweisen nicht nur aufspürt und beschreibt, sondern auch Erklärungsversuche anbietet, wie und warum bestimmte Aufgaben innerhalb einer kulturellen Gruppe Frauen, andere Aufgaben dagegen Männern zugewiesen sind. Anschließend stellt er sich die Frage, „inwieweit die Erkenntnisse und das Wissen der Trauerforschung dabei helfen können, Arbeitslose bei ihrer Verlustbewältigung professionell zu begleiten“. Dabei orientiert sich Martin Denger insbesondere am Modell der Trauerbewältigung, das der Psychologe William Worden entwickelte. Hier geht es darum, den Verlust als Realität zu akzeptieren, den Trauerschmerz zu erfahren, sich an eine neue Umwelt anzupassen, in welcher der Verstorbene fehlt, sowie emotionale Energie abzubauen und in andere Beziehungen zu investieren.

3. Praxisbezogene Konsequenzen für seelsorgliche Beratungsansätze: Im dritten Teil seiner Arbeit konturiert Martin Denger näherhin sein Angebot seelsorglicher Beratung, das sich an arbeitslose Männer richtet. Er betont grundsätzlich die diakonische Dimension dieser Beratungsarbeit und entwickelt darin eine spezifische Grundhaltung des Beraters, die er als „mystagogische Kompetenz“ beschreibt. Er plädiert für einen offenen, narrativen Beratungsansatz, den er im Anschluss an die narrative Psychologie von Kenneth J. Gergen vorstellt. Er exemplifiziert diesen Ansatz an einer klassischen Lehrgeschichte von Rabbi Nacham.

Conclusio: Martin Denger ist es gelungen, eine für die Theologie in der Regel randständige Themenstellung substanziell aufzuarbeiten. Seine klar strukturierte Untersuchung informiert durchgehend zutreffend über den Forschungs- und Diskussionsstand in der einschlägigen pastoraltheologischen Fachliteratur. Er nimmt einen kompetenten theologischen Blickwinkel ein, und lässt damit aktuelle Forschungsstände der allgemeinen Gender-, darin insbesondere der Männerforschung außen vor.

Anregungen aus der freien und gewerkschaftlichen Beratung von Arbeitslosen bzw. der breit gestreuten Szene von Erwerbsloseninitiativen rezipiert er nicht. Auffallend ist weiters, dass er Früchte des kirchlichen Engagements in der Arbeitswelt, so Anregungen zur Beratungsarbeit mit Erwerbslosen seitens der katholischen Arbeitnehmer- und Betriebsseelsorge nicht konsultiert, sondern sich profiliert um eine wissenschaftlich-theologisch abgesicherte Argumentation müht.

Frankfurt am Main

Thomas Wagner

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Hennecke, Christian / Tewes, Dieter / Viecens, Gabriele (Hg.): *Kirche geht ... Die Dynamik lokaler Kirchenentwicklung*. Echter Verlag, Würzburg 2013. (271) Kart. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,10. ISBN 978-3-429-03590-7.

Der vorliegende Band dokumentiert das dritte Symposium zum Thema lokale Kirchenentwicklung, das 2013 in Lingen stattgefunden hat. Das weltweite Phänomen der „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ sollte dabei theologisch vertieft und für die kirchliche Wirklichkeit im deutschsprachigen Raum stärker anschlussfähig gemacht werden. Im Zentrum steht dabei die Entstehung eines Netzwerks kirchlicher Bezeugungsorte, sei es lokal oder von ihrer jeweiligen Sendung her begründet.

Die Autorinnen und Autoren tun dies aus einer Hermeneutik des Vertrauens, ja der Begeisterung, auch wenn klar ist, dass es neben der Faszination und der Sozialform auch die „Rezeption der theologischen und ekklesiogenetischen Architektur“ bedarf (9). Dabei trat der Begriff der „lokalen Kirchenentwicklung“ in den Vordergrund, wie sie z. B. vom Hildesheimer Bischof Trelle 2011 in einem Hirtenwort beschrieben wurde. „Diese Kultur und diese Dynamik des Kircheseins genauer zu fassen, sie theologisch zu reflektieren und in Erfahrungen zu evaluieren, darum ging es beim Symposium in Lingen“ (10). Im Mittelpunkt des Treffens standen Fragen einer partizipativen Kirche und konkreter Pastoralprozesse an unterschiedlichen Orten, und das in einem neuen Stil, der Theologie, Spiritualität und Ekklesiopraxis verband.

Die dreizehn Beiträge gliedern sich in fünf Bereiche, die von einer Einleitung und einem

Schlusswort von Christian Hennecke umrahmt werden. In Anlehnung an den Buchtitel „Kirche geht ...“ erkunden der Pastoraltheologe Franz Weber und der theologische Organisationsentwickler Valentin Dessoy im ersten Teil „Hinwege“ Bedingungen der Möglichkeit, dass Kirche sich weiterbewegt – vor dem faktischen Hintergrund, dass für viele Menschen im deutschsprachigen Raum „Kirche kaum mehr geht“. Hunderttausende sind weggegangen, aus Enttäuschung, Entfremdung oder Apathie. Weber plädiert für eine dynamische Kirche als „pilgerndes Volk Gottes“, das sich weltweit eben nicht als zentralistische Institution, sondern als „multikulturelle Gemeinschaft von Teilkirchen und Ortsgemeinden“ zeigt (18). Einheit bedeute nicht Uniformität. Kirche gehe dann, wenn sie zu den Menschen, v.a. den Bedrängten und Unterdrückten, unterwegs sei.

Dessoy fokussiert auf Kirche als Organisation, die sich nur in der Koppelung mit ihrer jeweiligen Umwelt weiter entwickeln könne. „Kirche geht (funktioniert), wenn sie geht (loslässt)“, formuliert er scheinbar tautologisch und benennt klare Ziele einer sich bewegenden Kirche (26). Sie müsse „aus dem Funktionsmodus in den Lernmodus“ kommen, vorhandene Spielräume offensiver nutzen und die Kluft zu ihrer Umwelt verringern. Neun Kriterien verbinden dann Erkenntnisse systemischer Organisationsentwicklung mit biblischen und theologischen Kategorien wie Umkehr, Reform, Inkulturation, Lern- und Experimentierräume, Prozessualität, partizipative Leitung, charismenorientiertes Personalwesen und wertschätzende Kommunikation.

Im zweiten Teil „weltkirchliche Erfahrungen“ kommen VertreterInnen aus Poitiers und aus Papua-Neuguinea zu Wort. Diese Erfahrungsberichte erden das Buch und machen den Prozesscharakter lokaler Kirchenentwicklung deutlich, mit all seinen Schwierigkeiten, Rückschlägen, aber auch Hoffnungen und Erfolgen.

Im Bereich „Wegmarken“ begründen Hermann Pottmeyer und Christian Hennecke, warum lokale Kirchenentwicklung die vom II. Vatikanum geforderte und unterstützte Transformation der Kirche konkretisiert. Wie schwierig ist es z.B., von einer jahrhundertelangen Klerusfixiertheit zu einer echten Gemeinschaft aller Getauften zu gelangen, oder von einer anti-modernistischen Abkapselung zu einem partnerschaftlichen Verhältnis mit Institutionen und Menschen guten Willens. „Weil das Hauptanlie-

Zur Familiensynode



- Zum päpstlichen Schreiben *Amoris laetitia*
- Ergebnisse, Analysen, offene Fragen

JULIA KNOP / JAN LOFFELD (HG.)

Ganz familiär

Die Bischofssynode 2014 / 2015
in der Debatte

Mit dem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* kommt eine mit Spannung verfolgte jahrelange Debatte um die katholische Ehe-theologie und Sexualethik zu einem vorläufigen

Abschluss. Bereits die beiden Bischofssynoden zum Thema waren ein theologisches, kirchenpolitisches und mediales Ereignis, insofern Papst Franziskus eine neue, wirklich synodal geprägte Form des Zusammenwirkens der verschiedenen kirchlichen Ebenen angestoßen hat. Hat sich der Papst die Ergebnisse der Debatten zu eigen gemacht? Welchen Beitrag leistet *Amoris laetitia* für die Erneuerung der Ehelehre und Familienpastoral?

Mit einem ausführlichen Kommentar zum päpstlichen Schreiben *Amoris laetitia* sowie einer intensiven Reflexion des gesamten Diskussionsprozesses, der sichtbar gewordenen Konfliktlinien sowie der zukunftsweisenden Ergebnisse bieten die renommierten Autorinnen und Autoren eine multiperspektivische Auswertung der Familiensynode.

152 S., kart., ISBN 978-3-7917-2773-8, € (D) 19,95 / € (A) 20,60
auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

gen des Konzils nicht in genügender Breite und Tiefe zum Zuge kam, blieb der Reformschwung zu schwach, um die überkommene Betreuungsmentalität zu überwinden und dem Gegenwind seitens der Veränderungen in der Gesellschaft standzuhalten“, resümiert Pottmeyer und bekennt: „Ohne den vom Konzil angezielten geistlichen Aufbruch an der Basis wird die heute notwendig gewordene neuartige Gemeindebildung nicht gelingen.“ (105)

Hennecke expliziert, warum es bei lokaler Kirchenentwicklung um mehr als Strukturen geht, sondern um eine präzise pastoraltheologische Option (109). Fasziniert von weltkirchlichen Erfahrungen und von ersten zarten Pflänzchen in Deutschland warnt er vor einer „Schnittblumenpastoral“, wenn die tiefere kirchenbildende Kraft dieser neuen Ansätze ignoriert wird (120). In kritischen Anfragen und konkreten Schritten skizziert er eine positive und konstruktive Rezeption für den deutschsprachigen Raum.

Äußerst lesenswert sind die daran anschließenden Erfahrungsberichte („Weggeschichten“) aus mehreren Gemeinden. Sie runden einen Sammelband ab, der mehr ist als ein Tagungsbericht. Er ist eine Inspirationsquelle für alle, die aus dem depressiven Jammern oder euphemistischen Schönreden zu realistischen und attraktiven Wegen der Erneuerung kirchlicher Gemeinden schreiten wollen.

Graz

Georg Plank

Littger, Benno: *Christliche Hospiz- und Palliativkultur. Grundlagen, Erfahrungen und Herausforderungen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 90). Echter Verlag, Würzburg 2014. (532) Pb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 61,80. ISBN 978-3-429-03692-8.

Am Ende seiner umfassenden und gut lesbaren Arbeit schlägt Benno Littger eine formale Definition vor, die christliche Hospiz- und Palliativkultur als theoretisches Konzept und praktische Realität benennt. In der Vermittlung dieser Pole verwirkliche sie sich als dynamischer Prozess der beteiligten Personen und Organisationen.

Damit sind mehrere wichtige Aussagen getroffen:

– Es braucht gute Konzepte und konkrete Erfahrungen, um den (Mehr?)wert *christlicher* Hospiz- und Palliativkultur aufzuzeigen und in

der Vielfalt der in diesem Bereich tätigen Menschen und Organisationen zu positionieren.

– Von Anfang an ist Hospizarbeit Vermittlungsarbeit. Dabei geht es um die Vermittlung von konkreter Hilfe genauso wie um jene von Werten und die Vermittlung zwischen verschiedenen Interessen und Bedürfnissen. Das geschieht bis heute in persönlichen Kontakten und auf Organisations- bzw. Gesellschaftsebene.

– Die Änderungen in Gesellschaft und Kirche, in Medizin und Gesundheitswesen fordern von den einzelnen handelnden Personen und den beteiligten Organisationen eine Bereitschaft zu klarer Positionierung und beständiger Weiterentwicklung in wechselseitigem Dialog.

Der Autor geht von drei gut gewählten Ausgangspunkten an das Thema heran. Er generiert ein differenziertes Bild aus der Zusammenschau von historisch-biografischen Zugängen, Untersuchungen theologisch-kirchlicher sowie weltanschaulich neutraler Texte und der Befragungen von MitarbeiterInnen in Caritas-einrichtungen.

Die Lektüre ist eine Bereicherung und Vertiefung für im Bereich Tätige, eine Verortung und Bestätigung des eigenen christlichen Engagements, die sich mit meinen Erfahrungen als Seelsorgerin im Palliativbereich deckt. Mit dem Bereich nicht vertraute Interessierte bekommen einen guten Überblick über die Materie.

Die dargestellten „Gründungspersönlichkeiten“ Sisters of Charity, Dame Cicely Saunders, Heinrich Pera und Paul Türks finden in ihrem Glauben sowohl die Quelle ihrer Motivation und Ausdauer, als auch die Basis der von ihnen gegründeten Einrichtungen, die sie als sichtbares Zeugnis für das Evangelium sehen. Im Ernstnehmen des Leidens und im Einbringen der christlichen Hoffnung auf Auferstehung erfüllen sie das jesuanische Liebesgebot als solidarische Präsenz, als entschiedenen Dienst an den Schwachen. Benno Littger stellt in seinen Untersuchungen dar, dass die von ihnen vertretene ganzheitliche Sicht im Sinne des „total pain“-Konzepts zurzeit durch eine zunehmende Bürokratisierung, Standardisierung und Medikalisierung im Hospiz- und Palliativbereich erneut gefährdet ist.

Der Gottesname „Ich bin da“ wird durch die Haltung der MitarbeiterInnen erlebbar gemacht und verdichtet sich an besonderen Orten: physischen Orten wie einer Kapelle oder einem Raum der Stille und ritualisierten Räumen der Begegnung wie Supervision, Be-

sprechungen und Zeiten der Besinnung und des Gedenkens. Darüber hinaus ist damals wie heute die Anwesenheit bzw. Verfügbarkeit von professionellen SeelsorgerInnen von großer Bedeutung. Sie machen die Wichtigkeit der spirituellen Dimension noch einmal deutlich und bringen neben der erforderlichen Ritualkompetenz auch entsprechende Positionen in die Unternehmenskultur ein.

Die Untersuchung der kirchlichen Dokumente und der leitbildartigen Texte zeigt auf, dass christliche Hospiz- und Palliativkultur alle Methoden und Ziele allgemeiner palliativer Kultur umfasst und sie im Hinblick auf ihre Fundierung im christlichen Menschenbild übersteigt. Während die allgemeinen Texte Autonomie und Würde als zentrale Werte benennen, ohne sie zu beschreiben, bettet eine christliche Kultur sie ein in das Ethos der Christusnachfolge und eine transzendent begründete Solidarität. Die unverfügbare Würde jedes Menschen ist unabhängig von Parametern wie Alter, Gesundheit oder Herkunft. Sie beruht darin, dass er Geschöpf Gottes ist, als Person und auf sein Bild hin geschaffen. Indem wir uns an Jesu ganzheitlichem, bedürfnisorientiertem Zugehen auf die Menschen orientieren, geben wir Zeugnis für die Liebe Gottes zu jedem Menschen.

In Zeiten der fortschreitenden Ökonomisierung und durch die Diskussionen um die Legalisierung von Sterbehilfe erhalten solche Positionierungen neue Aktualität. Die ethischen Fragestellungen werden herausfordernder, die einzelnen MitarbeiterInnen sind gefordert, ihre Standpunkte zu benennen. Wenn dabei gut ausgebildete SeelsorgerInnen als kompetente PartnerInnen in der interdisziplinären Zusammenarbeit erlebt werden können, werden sie als Ansprechperson angenommen und können ihre persönlichen Kompetenzen und die reiche Tradition ihrer Kirche einbringen. Dabei ist wichtig zu sehen, dass sowohl Betreute als auch MitarbeiterInnen auf traditionelle Vorstellungen zurückgreifen.

Die vorliegende Studie Benno Littgers zeigt auf, dass die Sorge um Sterbende und deren Angehörige, aber auch um MitarbeiterInnen im Hospizbereich ein geradezu unverzichtbarer Aspekt des Wesens und Auftrags der im Umbruch befindlichen Kirchen ist. Möge sie als Ermutigung gelesen werden, die sich ergebenden Möglichkeiten und Notwendigkeiten zur Kooperation mit anderen Organisationen zu ergreifen.

Wien

Ernestine Radlmair-Mischling

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.

Ein Positionspapier des Österreichischen Religionspädagogischen Forums (ÖRF) aus dem Jahr 2009 formuliert: „Wenn der konfessionelle Religionsunterricht mancherorts an Grenzen gerät – etwa aufgrund zu geringer TeilnehmerInnenzahlen – müssen kontextsensible [...] Modelle [...] entwickelt werden, damit die Schule ihrer Verpflichtung zur religiösen Bildung nachkommen kann.“ Diese Forderung nimmt Philipp Klutz zum Anlass, „dem Religionsunterricht in seiner konfessionellen Organisationsform in Österreich nachzugehen [...]“. Sein Anliegen ist es zu klären, „welche kontextsensiblen Modelle innerhalb eines von Kirchen und Religionsgesellschaften verantworteten Religionsunterrichts entwickelt werden müssten, damit Schule ihrem religiösen Bildungsauftrag nachkommen kann“.

Die Forschungsfragen der Studie lauten:

„Wie wird an Schulen Religion sowie religiöse Vielfalt wahrgenommen und eingeschätzt? Wie wird an Schulen der konfessionelle Religionsunterricht wahrgenommen und eingeschätzt? Welche Akzeptanz findet an Schulen ein Religionsunterricht für alle, der gemeinsam von Kirchen und Religionsgesellschaften verantwortet wird?“ (53)

Diesen Fragen geht Klutz an zwei ausgewählten Wiener Schulen nach, von denen angenommen werden konnte, dass an diesen aufgrund unterschiedlicher Faktoren der Religionsunterricht in seiner konfessionellen Organisationsform an seine Grenzen gerät. An diesen Schulen wurden jeweils Gruppendiskussionen mit ReligionslehrerInnen und Mitgliedern des Schulgemeinschaftsausschusses durchgeführt. Als Auswertungsinstrumentarium wurde das rekonstruktive Verfahren der dokumentarischen Methode nach Bohnsack herangezogen.

Die Gruppendiskussionen werden in Form von exakten Diskursbeschreibungen und anschließenden Fallbündelungen dargestellt.

Dabei wird in Bezug auf die erste Schule deutlich, dass Religion dort tendenziell systematisch ausgeblendet bzw. deren Vielfalt nicht

wahrgenommen wird. Religion hat zwar ihren Ort an der Schule, aber nicht als Religion *per se*, sondern vielmehr stark funktionalisiert. Die ReligionslehrerInnen an dieser Schule empfinden den Ethikunterricht, obwohl dieser den Religionsunterricht strukturell absichert, als Konkurrenz für den Religionsunterricht. Es wird deutlich, dass die ReligionslehrerInnen durch die Vielfalt verschiedener Erwartungen und heterogener Rahmenbedingungen das Gefühl haben, deutlich unter Druck zu stehen.

An der zweiten Schule zeigte sich, dass religiöse Vielfalt das Potenzial zu polarisieren in sich birgt – auch hier wird Pluralität sehr heterogen wahrgenommen. Manche erkennen in religiöser Vielfalt eine Bereicherung, andere wieder weisen auf Schwierigkeiten v. a. mit Muslimen hin und folgern daraus, dass Vielfalt störend sei.

Abschließend werden Plädoyers formuliert, welche die eigentliche Essenz der Arbeit darstellen:

Als Konsequenz der empirischen Wahrnehmung, dass es offenbar kein tragfähiges Konzept für den Umgang mit religiöser Pluralität im schulischen Kontext gibt, plädiert der Autor dafür, das Thema „Religion und religiöse Vielfalt“ zum Thema von Schulentwicklungsprozessen zu machen (und legt gleich eine „Checkliste“ für ein solches Verfahren vor). Dies könnte auch der schulpädagogischen Begründung des Religionsunterrichtes dienen. Der Religionsunterricht hat in Österreich zwar eine solide gesetzliche Absicherung. Dennoch steht er immer wieder unter Argumentationszwängen, vor allem in schulischer Perspektive. Klutz plädiert in diesem Zusammenhang dafür, den Religionsunterricht strukturell zu stärken, etwa durch Einführung eines Ethikunterrichtes, durch eine entgegenkommende Stundenplangestaltung oder aber auch durch eine Öffnung des gegenwärtigen konfessionellen Religionsunterrichtes in Richtung eines Religionenunterrichtes. Der Autor stellt fest, dass es gemeinsame Aufgabe von Schule, Kirchen und Religionsgesellschaften sei, kontextsensible Modelle eines Religionsunterrichtes zu entwickeln. Er plädiert dafür, die einzelne Schule als Kooperationspartnerin dafür ernst zu nehmen und mit ins Boot zu holen.

Die Arbeit von Philipp Klutz ist eine sehr gelungene Studie, welche die Diskussion um den schulischen Religionsunterricht im europäischen Kontext bereichert. Eine Stärke der Arbeit ist es, dass der Autor der Versuchung,

fertige Modelle (oder gar „das Modell“) eines „kontextsensiblen“ Religionsunterrichtes zu entwickeln, widerstanden hat, da das einen Widerspruch zum Anspruch der „Kontextualität“ der Arbeit bedeutet hätte.

In einer konstruktiven Spannung steht die Option für einen „Religionsunterricht für alle“ in bestimmten kontextabhängigen Konstellationen zu der Wahrnehmung, dass die Einführung des Ethikunterrichtes den konfessionellen Religionsunterricht stabilisiere. Wie verhalten sich die beiden Pole zueinander? Ist der Ethikunterricht Teil des Modells „Religionsunterricht für alle“ oder eine Maßnahme, die dann zum Tragen kommt, wenn das erstgenannte Modell nicht greift? Ein Anknüpfungspunkt für weiterführende wissenschaftliche Reflexionen ist auch die Rolle von Konfession und Konfessionalität in einem „Religionsunterricht für alle“: Kann religiöse Identität zuerst in der eigenen religiösen Tradition erlernt bzw. gebildet werden oder entwickelt sich religiöse Identität schon immer im Modus der Verständigung?

Graz

Wolfgang Weirer

RELIGIONSZOLOGIE

◆ Pollack, Detlef / Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1). Campus Verlag, Frankfurt a. M.–New York 2015. (542) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 51,90. ISBN 978-3-593-50175-8.

In religionssoziologischen Debatten gehört es hierzulande schon fast zum guten Ton, die Säkularisierungsthese anzugreifen oder gar ins Lächerliche zu ziehen, nach welcher die Moderne mehr oder weniger „zwangsläufig“ dazu tendiere, Religion zu einem Minderheitenphänomen zu degradieren. Man spricht emphatisch über die „Wiederkehr der Religion“, den „Megatrend Spiritualität“ oder den „Post-Säkularismus“. Wie weit lassen sich solche Behauptungen aber empirisch belegen? Hat die Säkularisierungsthese wirklich ausgedient? Dem geht das neue Buch von Detlef Pollack und seinem Mitarbeiter Gergely Rosta nach. Methodisch enthalten sich die beiden Autoren sehr bewusst einiger modischer Trends der Soziologie. So negieren sie den Vorrang qualitativer vor quantitativer Forschung und ebenso den Primat globaler vor nationalen und regionalen Analysen (16–21).

Auch darüber hinaus haben die beiden Autoren eine klare methodische Option: Die Vorannahmen sollen so sparsam wie möglich angelegt werden, um den Blick auf die Wirklichkeit nicht schon vorab ideologisch einzunengen. Und: Alle religionssoziologischen Schlussfolgerungen müssen sich schlüssig aus den empirischen Daten erklären lassen. Pollack und Rosta widersagen konsequent der Versuchung, große Metatheorien zu entwickeln, so faszinierend diese sein können, und nehmen die „Mühen der Ebene“ einer schier unendlichen Zahl mitunter widersprüchlicher empirischer Daten auf sich.

Wer die Chancen und Grenzen von Religion in der Moderne untersuchen will, braucht einen klaren Begriff der beiden Größen (25–72). Moderne Gesellschaften verstehen die Autoren als funktional und institutionell differenziert und stark von ökonomischen Märkten bestimmt. Religion bestimmen sie (wie es Pollack schon seit vielen Jahren tut) durch drei voneinander unabhängige Faktoren: Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, Praktizieren religiöser Vollzüge, Teilen religiöser Überzeugungen und Erfahrungen.

Im Hauptteil der Untersuchung gehen Pollack und Rosta neun bewusst sehr unterschiedliche Länder bzw. Ländergruppen durch: Drei westeuropäische (89–242: Westdeutschland, Italien, Niederlande), drei osteuropäische (243–324: Russland, Ostdeutschland, Polen) und drei außereuropäische (325–436: USA, Südkorea, pfingstlerische und evangelikale Bewegungen in Europa, USA und Brasilien). An Hand dieser Beispiele demonstrieren sie eindrucksvoll, wie verschiedenartig die Entwicklungen in unterschiedlichen Ländern verlaufen und wie wenig sich alle Phänomene von Religion und Säkularität über einen Kamm scheren lassen.

Im Schlussteil (437–485) versuchen Pollack und Rosta, in Würdigung dieser Unterschiede übergreifende Entwicklungen von Religion in der Moderne herauszuarbeiten. Hier wird eine wirklich eindrucksvolle Ernte eingebracht. Die erste und grundlegende Erkenntnis lautet, dass keine der verbreiteten „monistischen“ Theorien alle Prozesse der Religion in der Moderne zu erklären vermag. Es braucht einen Ansatz, der eine Vielzahl von Theorieelementen kombiniert. Diese sind in den verschiedenen Ländern und Weltregionen unterschiedlich gewichtet und können damit die Vielfalt religiöser Entwicklungen in diesen Ländern erklären.

Als stärksten Faktor einer modifizierten und differenzierten Säkularisierungstheorie, wie sie Pollack und Rosta letztlich vertreten, machen sie die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften aus (461–472). Je weniger die Religion nichtreligiöse Funktionen absorbiert, umso mehr verliert sie an Akzeptanz. Es kommt zunehmend zum Konflikt mit manchen gesellschaftlichen Wertorientierungen, zur Konkurrenz mit nichtreligiösen Angeboten und zur unbewussten Aufmerksamkeitsverschiebung (Distraktion) weg von religiösen hin zu nichtreligiösen Angeboten der Freizeit- und Lebensgestaltung. Gerade diesem letzten, von den Religionsgemeinschaften nicht veränderbaren Faktor schreiben Pollack und Rosta die stärkste Wirkung zu: Eigentlich finden die Menschen Religion gar nicht so schlecht, aber sie finden einfach keine Zeit dafür, wie sie oft selbst beteuern.

Als zweitwichtigsten säkularisierenden Faktor sehen Pollack und Rosta die zunehmende Individualisierung (472–482). Einerseits gewinnen Institutionen innerhalb ihres Funktionsbereichs durch dessen Ausdifferenzierung mehr Macht als je zuvor. Andererseits stellt sich das Individuum in eine kritische bis skeptische Distanz zu diesen Institutionen und nimmt sie selektiv in Anspruch, wenn sie ihm nutzen. Doch die empirischen Daten ergeben klar: Religion bleibt nur dort stark, wo sie in institutionalisierte Gemeinschaft eingebettet ist. Das kann die Religionsgemeinschaft sein (Makroebene), die Gemeinschaft einer konfessionell eingebetteten Bewegung oder Vereinigung (Mesoebene) und natürlich auch Familie und Freundeskreis (Mikroebene). Aber ohne signifikante Anbindung an Gemeinschaft ist Religion in allen drei Dimensionen Mitgliedschaft, Praxis und Überzeugung früher oder später verdunstet. Daraus erklärt sich auch, dass konfessionell homogene Länder in der Regel religiöser sind als Länder mit einer Vielzahl von Denominationen (die USA scheinen aus diesem Modell herauszufallen; doch betonen Pollack und Rosta, dass die Pluralität sich verflüchtigt, wenn man auf die Ebene jeweils eines US-Bundesstaats schaut; die meisten US-Bundesstaaten sind nämlich konfessionell homogener als die meisten europäischen Länder!).

Dennoch laufen Säkularisierungsprozesse nicht deterministisch ab. Pollack und Rosta nennen etliche Möglichkeiten, wie die Religionen diesen Prozessen in begrenztem Umfang

entgegenwirken können. So sind Religionsgemeinschaften, die den Menschen dienen und sich weder auf die Seite der Mächtigen schlagen noch über die Moral ihrer Mitglieder herrschen wollen, erheblich erfolgreicher. Auch Sinnlichkeit und Körperlichkeit religiöser Rituale sind ein wesentlicher Erfolgsfaktor, vor allem wenn sie volkstümlich und alltagsnah gestaltet werden. Drittens brauchen Religionsgemeinschaften dort, wo sie noch eine mehrheitliche Akzeptanz in der Gesellschaft haben, eine interne Vielfalt der Gruppen und Bewegungen, um dem Pluralismus ihrer Mitglieder angemessen Raum zu geben. Und schließlich tut es der Bindung ihrer Mitglieder gut, wenn sich Religionsgemeinschaften den modernen Wertvorstellungen der Mehrheitsgesellschaft annähern. Ja, auch das können Pollack und Rosta zeigen: Die Öffnung der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil hat die Abwendung der Menschen vom Glauben verringert, nicht vergrößert – verzögert, nicht beschleunigt.

Am spannendsten aber sind zwei Thesen, in denen die Autoren des Buchs tiefer bohren als die gängigen religionssoziologischen Studien, die derzeit auf dem Markt sind. Warum, so fragen sie erstens, ist die funktionale Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft eigentlich die größte Hürde für die Religion (469–471)? Die Antwort ist ebenso überraschend wie einleuchtend: Aus der Beobachterperspektive der Soziologie betrachtet bearbeitet Religion das Kontingenzproblem („warum gerade ich?“). Dasselbe tun aber fast alle gesellschaftlichen Teilsysteme – mit einem Unterschied: Diese können in der Regel ihre Bearbeitungsmethode viel klarer benennen als die Religion. Religion ist also soziologisch betrachtet „schwammig“. Das ermöglicht ihr, sich in fast alle gesellschaftlichen Aufgaben hineinzustürzen, erschwert aber zugleich, ihr Proprium zu benennen. Aus der Teilnehmerperspektive der Theologie verschärft sich das Problem noch: Religion versteht sich als *zweckfrei*. Glaube, Hoffnung und Liebe „sind, was sie sind“ (frei nach Erich Fried). Das aber ist in einer extrem auf Nutzen orientierten Welt schwer vermittelbar.

Die zweite Tiefenbohrung vollziehen Pollack und Rosta mit einer moraltheologisch höchst bedeutsamen These: Empirisch weisen sie mit einer Fülle von Daten nach, dass Menschen, die nicht oder kirchlich ungebunden glauben, viel „kontextsensitiver“, man könnte auch sagen: „wankelmütiger“ oder „beeinfluss-

barer“ sind – und zwar nicht durch Argumente und andere Meinungen, sondern durch Lebenssituationen (474–476). Werden sie arbeitslos oder scheitert die Ehe, werden sie älter oder steigt ihr Einkommen, dann ändert sich ihre Einstellung zur Religion vergleichsweise schnell und deutlich. Kirchlich gebundene Glaubende hingegen bleiben von solchen Faktoren in ihren religiösen und ethischen Überzeugungen und Praktiken nahezu unbeeinflusst. Und hier verwenden Pollack und Rosta das moraltheologische Zauberwort: Kirchlich gebundene Menschen glauben und handeln wesentlich eher selbstbestimmt, *autonom*. Kirchenbindung reduziert die eigenständige Urteilsbildung nicht, sondern fördert sie. Zumindest in diesem Punkt sind die Kirchen also moderner als die Durchschnittsgesellschaft. Sie haben es nur leider noch nicht bemerkt.

Fazit: Das Buch ist hervorragend lesbar und ungemein spannend. Es atmet einen religionssoziologisch erfrischend und dogmatischen Geist und ist durchtränkt mit Liebe zum Detail und Respekt vor den Menschen, über die gesprochen wird. Den Rezensenten überzeugen die dargebotenen Analysen mehr als alles, was derzeit auf dem religionssoziologischen Markt vorhanden ist. Und sie inspirieren sein theologisches und pastorales Weiterdenken. Aber auch diejenigen, die Pollack und Rosta nicht überzeugen können, werden sich mit ihren Thesen auseinandersetzen müssen. Das Buch ist ein Bezugspunkt, an dem niemand vorbeigehen kann, der redlich über Religion in der Moderne nachdenken will.

Linz

Michael Rosenberger

SPIRITUALITÄT

◆ Stecher, Reinhold: Der Heilige Geist und das Auto. Mit Bischof Reinhold Stecher durch das Jahr. Herausgegeben von Klaus Egger im Auftrag der Diözese Innsbruck. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2015. (176, 20 farb. Abb., Leseband) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7022-3472-0.

Bischof Reinhold Stechers Vorrat an erfreuendem, freundlichem, befreiendem, christlichem Wort scheint schier unerschöpflich zu sein. Denn neuerdings lässt uns sein damaliger Generalvikar in der Diözese Innsbruck, Klaus Egger, als Herausgeber eines neuen Bandes der

Stecher-Buch-Reihe angenehm bereichernd teilhaben daran. Der Band ist kürzlich im Tyrolia Verlag erschienen. Er umfasst 175 Seiten, ist mit herzhaft schönen Aquarellen des Autors versehen und trägt den seltsamen Titel: „Der Heilige Geist und das Auto“.

Der Herausgeber legt in vorliegendem Band Predigten Reinhold Stechers vor, die heute so aktuell sind wie damals, als sie der Bischof hielt vor Menschen verschiedenen Standes. Sie bieten ihren Lesern auf dem Weg ihres Lebens Markierungen an, die nicht verblasst sind und nicht verwittert, sondern anmutig ermutigend und bestimmt. Dass des Innsbrucker Bischofs Predigten gründen in ernst zu nehmender Theologie, ist längst bekannt. Hervorragende Professoren (Jesuiten, wie z. B. die Brüder Hugo und Karl Rahner) der Innsbrucker theol. Fakultät waren einst seine Lehrer.

Bischof Reinhold Stecher Wort-Verkündigung geschieht stets in Bildern, treu der Frohbotschaft Jesu. Bildersprache ist gegenständliche, vertraute, begreifbare Sprache, die der Botschaft selbst am besten gerecht wird (Mk 4,30.33). Er schreibt: „Mit dem Blick auf das Vorbild unseres Herrn wage ich es, auf die Suche nach Bildern und Vergleichen in unserer Lebenswelt zu gehen. Es war auf der Heimfahrt von einer Firmung, am späten Abend, durch das nächtliche Land. Da hat sich in mein Sinnen über den Geist Gottes das Auto in die Meditation eingedrängt.“ Seine Sprache ist deshalb die der vornehm einfachen wie der einfach vornehmen Leute. Reinhold Stecher versteht es, im Betonen des Guten dem Bösen Raum abzusprechen. Er stellt in seinem Wort geistgerecht Eleganz und Tragkraft der christlichen Botschaft dar.

Die in den gegenständlichen Band aufgenommenen Predigten, Ansprachen und Vorträge stammen aus der Zeit zwischen 1980 und 2011.

Der jeweilige Vorspann zu den fünf Themenkreisen des neuen Bandes ist vom Herausgeber bedacht und klug überschrieben mit: Wegweiser zum Christsein, Stationen auf dem Weg, Vorbilder, Worte der Ermutigung an den Lebenswenden, Geerdeter Glaube.

Im Themenkreis „Wegweiser zum Christsein“ geht es um das große „Ja“ zu Gott, zur Gesellschaft, zur Kirche, zum Gemeinwohl, zur Fröhlichkeit und zum Humor. In „Stationen auf dem Weg“ beschenkt der Bischof uns mit Meditationen zu Festfeiern im Jahr des Herrn.

In „Vorbilder“ stellt er uns Maria, Josef und beachtliche Menschen unserer Zeit vor. „Worte der Ermutigung“ spricht der Bischof anlässlich der Firmung, der Hochzeit, Goldenen Hochzeit, des Festes der Familie, für Geschiedene Wiederverheiratete, anlässlich der Priesterweihe, des Tages der Ordensfrauen, Ordensjubiläen und des Trauergottesdienstes. Im Themenkreis „Geerdeter Glaube“ bringt Bischof Reinhold Stecher seine Gedanken zum „Wegenetz“ in der Gemeinde, in der Weltkirche, im eigenen Herzen, sowie seine Gedanken zur Nächstenliebe, zum Rosenkranz, zur Ewigkeit und im Gebet für seine Heimat Tirol zur erfreulichen wohlthuenden Sprache.

Es ist ein Buch, das des Lesers Seele und Geist erfreut und befreit, ein wahrhaft menschenfreundliches Buch, das man nicht einmal, sondern wiederholt zur Hand nimmt, um es dankbar zu lesen, ein Buch, das reichlich belohnt.

Rüstorf

Josef Kagerer

♦ Markl, Dominik (Hg.): *Elijah & seine Raben. Wie Georg Sporschill die Bibel für das Leben liest.* Amalthea Signum Verlag, Wien 2016. (236) Geb. Euro 19,95 (D/A) / CHF 24,90. ISBN 978-3-99050-029-3.

Zum 70. Geburtstag von P. Georg Sporschill SJ hat Dominik Markl die im Zeitraum von 2012 bis 2015 entstandenen und zuerst in der Tageszeitung *Die Presse* als Bimails erschienenen Texte gesammelt herausgegeben. Es handelt sich dabei um über hundert kurze Auseinandersetzungen mit einem Bibelvers, welche von P. Sporschill und seinen Mitarbeitern, Ruth Zenkert, Josef Steiner und Dominik Markl, nach dem Modell erarbeitet wurden, dass eine Geschichte, ein Erlebnis, eine Begegnung erzählt wird, die den jeweiligen Vers gleichsam mit dem gegenwärtigen Leben in Verbindung bringt. Angeregt durch ein Sommerlager in Ephesus, dem möglichen Entstehungsort des Johannesevangeliums, wählte man als Bibeltext die Abschiedsreden Jesu (Joh 13–17), die Vers für Vers durchgegangen werden. Der Titel des Buches wiederum hängt mit dem Namen eines Projektes für Roma-Kinder zusammen, das P. Sporschill initiiert hat, und steht für das „Feuer“ des Propheten im Kampf gegen Armut und Not. Eben dieses Projekt bildet primär den Hintergrund für die Beiträge von R. Zenkert und G. Sporschill. In ihnen schildern diese beiden Autoren schwerpunktmäßig die

Erlebnisse im Aufbau der Hilfe und im konkreten Einsatz für Roma-Kinder in Rumänien. Sie beeindrucken nicht nur durch den Mut und die Ausdauer in der konkreten Arbeit, sondern offenbaren auch die Spiritualität, welche das Projekt trägt. So wird in besonderer Weise glaubhaft, wie sich die Bibelverse in dieser mühseligen Arbeit oftmals als Ansporn, Stärkung und Trost, aber auch als Basis der Reflexion der Arbeit erweisen, bzw. so manchen überraschenden Erfolg in der Erziehung erhellen. J. Steiner wiederum hat in seinen Beiträgen mehr die Erfahrungen im heimischen Leben wie auch solche in seiner eigenen Biografie im Blick. Darüber hinaus greift er bisweilen eine chassidische Geschichte auf, mit welcher er die Bibelstelle in Verbindung bringt. Ähnlich verfährt D. Markl, wenn er von seinen, an vielen Orten dieser Welt gemachten Erfahrungen und den entstandenen Freundschaften erzählt. Immer wieder aber scheint in seinen Beiträgen auch die bibelwissenschaftliche Ausbildung durch, mit welcher er die Auslegungen bereichert. Auf diese Weise ist aus diesen Erzählungen ein bunter Strauß an literarischen Miniaturen entstanden, welche in vielfältiger Weise die einzelnen Verse der Abschiedsreden Jesu illustrieren und zugleich anregen, mit dieser Art der Einbettung und Aktualisierung auch eigene Erlebnisse zu reflektieren. In diesem Sinne eignet sich die schöne Geburtstagsgabe nicht nur zur spirituellen Erbauung, sondern man wird sie auch gerne als wertvolles und anregendes Geschenk weitergeben.

Linz

Franz Hubmann

THEOLOGIE

♦ Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie. Gesamtausgabe* (Band 1–3). Herausgegeben von Gunther Wenz. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2015. (1850, Schubert) Geb. Euro 79,99 (D) / Euro 82,30 (A) / CHF 97,60. ISBN 978-3-525-52203-5.

Es ist zwei Jahre her, dass mit Wolfhart Pannenberg einer der letzten protestantischen Theologen von schulbildender Bedeutung verstorben ist. Die endlich vorliegende, ursprünglich noch für 2014 geplante Neuauflage seines dreibändigen Hauptwerks in einer Ausgabe kann also in gewisser Hinsicht als Gabe zum Gedenken

an den Verfasser verstanden werden – denn „sapiential“ und gleichzeitig entschieden wie dessen gesamtes Werk und wohl auch Wesen, erfüllt die „Systematische Theologie“ eine solche Rolle für ihren Autor weit eher, als es eine formelle Festschrift könnte.

Im Unterschied zu den einflussreichen frühen Aufsätzen, die in den „Grundfragen systematischer Theologie“ gesammelt vorliegen, wird die christliche Glaubenslehre hier nicht zugespitzt und kontrovers begründet, sondern in ihren Fundamenten und Traktaten umfassend vorgetragen. Dabei machen einerseits der Umfang, die Trockenheit und Nüchternheit der Darlegung das Werk zu einer manchmal auch schweren Kost. Andererseits erscheint gerade dadurch das umfassende theologische Wissen, das Pannenberg mit großer Souveränität verwaltet und angemessen sowie nachvollziehbar für die eigene Argumentation fruchtbar macht, an vielen Stellen in geradezu enzyklopädischer Fülle und Breite.

Der Aufbau der Bände entspricht der Denkrichtung der Pannenberg'schen Dogmatik: der erste Band eröffnet den Zugang zur Gotteslehre erkenntnistheoretisch und religionsgeschichtlich, der zweite expliziert sie christologisch unter Rückgriff auf die philosophische Anthropologie, der dritte schließt sie eschatologisch und trinitarisch, indem er die Sendung und das sakramentale Leben der Kirche in der Welt auf die Vollendung der Schöpfung hin deutet.

Wenngleich sich Pannenberg katholischen Zugängen zur Ekklesiologie annähert (vgl. die sehr lesenswerten Abschnitte in Bd. 3, 265–468), ergeben sich hier und in der individuellen Eschatologie die größten Anschlusschwierigkeiten. Insbesondere betrifft dies beispielsweise das genaue Verständnis der Bedeutung der Eucharistie für die Kirche (3, 357–365) oder des sog. Zwischenzustands (3, 664–666). Wie man sich auch zu den Prämissen der Theologie Pannbergs stellen mag, eignet sich das gut gegliederte Werk sowohl zur vertiefenden Einführung in einzelne Traktate, als auch als Hilfe dazu, die „offene Frage nach der Wahrheit der christlichen Lehre“ (Verlagstext) für sich positiv zu klären. Die vorliegende Ausgabe überzeugt zudem durch den günstigen Preis und die trotzdem gediegene, ansprechende Qualität und Optik der drei Bände in einem Kartonschuber.

Linz

Josef Kern

◆ 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.

Präzise weist der Untertitel auf die Absicht des Verfassers hin, Geschichte, Themen und Ertrag des Zweiten Vatikanischen Konzils kurz und übersichtlich darzustellen. Im Vorwort wird zudem erläutert, es gehe darum „das jüngste Konzil im Denken dieser und der nächsten Generation [zu] bewahren. [...] Aus der Kenntnis der Texte können Christen von heute die Kirche und Welt von morgen dem Evangelium gemäß gestalten. Das Konzil hat dazu Türen geöffnet.“ (5) Ein sehr löbliches und notwendiges Unterfangen! In der geschichtlichen Darstellung wird ein farbiges Bild der beiden Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. und ihrer Charismen gezeichnet. Das Konzilsprogramm von Papst Johannes wird vor allem mit Bezug auf die Radioansprache vom 11. September 1962 dargestellt. Man fragt sich, warum mit keinem Wort die programmatisch so bedeutsame Eröffnungsansprache zum Konzil vom 11. Oktober 1962 erwähnt wird. Zudem wäre es durchaus wünschenswert und sachdienlich gewesen, außer den Konzilspäpsten die großen Gestalten unter den Konzilsvätern (wie Suenens, Bea, Ottaviani, Doepfner u. a.) sowie die wichtigsten Konzilstheologen, denen die Texte ihre konkrete Form und Ausgestaltung verdanken, wenigstens kurz zu erwähnen. Der Geist des Konzils lässt sich nur bewahren, wenn er mit den Menschen verbunden bleibt, die ihn verkörpert haben. Sehr interessant und hilfreich ist der Exkurs zu den Auswirkungen der Formulierungen des Antimodernisteneides (51–69). Hier wird der Paradigmenwechsel des Konzils offensichtlich. In der Vorstellung der Texte werden geschickt prägnante Zitate ausgewählt und Schwerpunkte gesetzt. Leider wird auf die spezielle Hermeneutik des Konzils durch Papst Franziskus kein Bezug genommen. Die vielen Zitate von Ratzinger/Papst Benedikt sind zwar sehr geschickt, neigen aber tendenziell eher zu einer Relativierung der Innovationen des Konzils, statt dieses mutig nach vorne zu interpretieren. Mit vollem Recht mahnt der Verfasser eine „produktive Fortschreibung“ des Konzils in den gegenwärtigen Horizont an (78). Wenigstens skizzenhaft hätte man sich angesichts des vielversprechenden Titels (mit

dem Akzent auf das „heute“) erwartet, dass die großen Herausforderungen an Kirche und Gesellschaft in der Gegenwart wie die Migration, die Armutsproblematik, die globale Ungerechtigkeit, die Frauenfrage, das Mit- und Nebeneinander der Religionen u. v. m. in den Blick genommen werden. Trotz der genannten Desiderata liegt mit der Publikation eine gut lesbare und konzise Gesamtdarstellung des jüngsten Konzils vor.

Linz

Hanjo Sauer

◆ Vorgrimler, Herbert: *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist. Was Christen glauben* (topos taschenbücher 1006). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kvelaer 2015. (126) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-1006-0.

Die Trinitätstheologie gehört im gleichen Maße zum Zentrum des christlichen Glaubens wie zu jener von der konkreten Lebenssituation der glaubenden Menschen abgehobenen Wahrheit, die pastoral kaum mehr vermittelbar ist. Mit Recht stellt der Verfasser fest: „Dass Gott ein ungeheures, unendliches Geheimnis ist, dem ein Mensch sich nur scheu und bescheiden nähern kann, das wird im leichtfertigen Gottesgerede vorlaut übersehen.“ (8) Gefragt ist eine eingängige Grammatik des authentischen, christlichen Redens von Gott. Vor diesem Hintergrund unternimmt der Verfasser, Schüler von Karl Rahner, der dessen Denken engagiert ins Bewusstsein zu rufen und weiterzuführen sucht, den Versuch, in einfachen Gedanken Grundlegendes zur christlichen Rede vom dreifaltigen Gott zu sagen. Ausdrücklich bezieht er sich auf Thomas von Aquin, der das Prinzip aufgestellt hat: „Gott zu begreifen ist unmöglich für den geschaffenen Geist; Gott berühren aber mit dem Geist – wie immer dies auch sein mag – ist größte Seligkeit.“ (19) Die Absicht des Verfassers ist es, zu einer Mystagogik hinzuführen. Rahner hat dies so ausgedrückt: „Gottes inne werden im Schweigen.“ (15) Damit ist auch eine tief-existenzielle Situation verbunden. Karl Rahner war ganz davon überzeugt, „dass wir das Sterben deswegen im Leben einüben sollten, weil der bewusst angenommene Tod der Weg in das höchste Glück sein würde.“ (17) In Dienst genommen wird die gesamte Breite und Tiefe der christlichen Tradition, wie sie nicht

zuletzt bei Augustinus zu finden ist: „Alles ist in Gott, außerhalb Gottes ist nur jenes Nichts, das es nicht gibt. Wir aber sind im Herzen Gottes. Wo fänden wir uns selber, wo fänden wir Ruhe, wenn nicht dort?“ (27)

Sehr klar grenzt sich der Verfasser von Entwürfen der Trinitätstheologie ab, wie sie insbesondere Hans Urs von Balthasar, Gisbert Greshake und von evangelischer Seite Jürgen Moltmann vorgelegt haben. In unterschiedlicher Weise wird hier versucht, die Rede vom dreifaltigen Gott plausibel zu machen um den

Preis, dass auf jede denkbare Vermittlung der christlichen Glaubenswahrheit mit der monotheistischen Tradition Israels (um ganz zu schweigen vom radikalen Monotheismus des Islam) verzichtet wird. Sowohl Karl Barth wie auch Karl Rahner waren sich – bei aller Unterschiedlichkeit – einig darin, dass der moderne Personbegriff für eine gegenwärtige Trinitätstheologie nicht verwendet werden darf. Insgesamt eine sehr lesenswerte Publikation zu einem zentralen theologischen Thema!

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

Boff, Leonardo / Hathaway, Mark: Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild. Mit einem Vorwort von Fritjof Capra. Aus dem Englischen übersetzt von Bruno Kern. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2016. (392) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 31,43. ISBN 978-3-7666-2269-3.

BIBELWISSENSCHAFT

Die erste Zürcherbibel. Erstmalige teilweise Ausgabe und Übersetzung der ältesten vollständig erhaltenen Bibel in deutscher Sprache. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt von Adrian Schenker, Raphaela Gasser und Urs Kamber. Academic Press, Fribourg 2016. (197) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 35,98 (A) / CHF 38,00. ISBN 978-3-7278-1788-5.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Arenz, Dominik: Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs (Innsbrucker Theologische

Studien 92). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (698) Brosch. Euro 59,00 (D, A) / CHF 61,91. ISBN 978-3-7022-3539-0.

Senn, Isabelle: Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg zu einer performativen Theologie der Verkündigung (Innsbrucker Theologische Studien 91). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (478) Brosch. Euro 45,00 (D, A) / CHF 47,22. ISBN 978-3-7022-3538-3.

Wenzel, Knut: Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016. (159) Geb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (D) / CHF 26,90. ISBN 978-3-451-34908-9.

KIRCHENGESCHICHTE

Füllenbach, Elias H. (Hg.): Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden. Unter Mitarbeit von Susanne Biber. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (359, zahlr. Abb.) Geb. Euro 25,00 (D) / Euro 27,70 (A) / CHF 26,23. ISBN 978-3-7917-2757-8.

Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2015. (XIV, 1485, 2 Bände) Geb. Euro 168,00 (D) / Euro 172,80 (A) / CHF 210,00. ISBN 978-3-506-77980-9.

KIRCHENRECHT

Graulich, Markus / Meckel, Thomas / Pulte, Matthias (Hg.): Ius canonicum in communione christifidelium. Festschrift zum 65. Geburtstag

von Heribert Hallermann (Kirchen- und Staatskirchenrecht 21). Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2016. (782) Geb. Euro 88,00 (D) / Euro 90,50 (A) / CHF 106,50. ISBN 978-3-506-78565-7.

KULTURWISSENSCHAFT

Fischer, Irmtraud (Hg.): Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Unter Mitarbeit von Connie Blühwald, Johannes Schiller und Patrick Marko (Theologie im kulturellen Dialog 31). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2016. (244) Klappbroschur. Euro 24,00 (D, A) / CHF 25,18. ISBN 978-3-7022-3575-8.

KUNSTWISSENSCHAFT

Dresken-Weiland, Jutta: Die frühchristlichen Mosaiken von Ravenna. Bild und Bedeutung. Schnell & Steiner Verlag, Regensburg 2016. (320, zahlr. farb. Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 86,00 (D) / Euro 88,50 (A) / CHF 99,00. ISBN 978-3-7954-3024-5.

LITERATUR

Gönner, Johannes: Das geheimnisvolle Kloster. Kriminalroman. St. Benno Verlag, Leipzig 2016. (376) Geb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-7462-4602-4.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Tomberg, Markus (Hg.): Alle wichtigen Bücher handeln von Gott. Religiöse Spuren in aktueller Kinder- und Jugendliteratur (Fuldaer Hochschulschriften 58). Echter Verlag, Würzburg 2016. (206) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 / CHF 21,90. ISBN 978-3-429-03964-6.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Teresianischer Karmel Deutschland / Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland (Hg.): Edith Stein Jahrbuch 2016 (Band 22). Echter Verlag, Würzburg 2016. (240) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-429-03939-4.

SOZIALETHIK

Dienberg, Thomas / Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich (Hg.): Auf der Suche nach einem neuen „Wir“. Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung. Aschendorff Verlag, Münster 2016. (202) Geb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 26,02. ISBN 978-3-402-13021-6.

SPIRITUALITÄT

Bunnenberg, Johannes / Spendel, Aurelia (Hg.): Auf der anderen Seite des Schweigens. Dominikanisches Jahreslesebuch. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (400, Lesebändchen) Halbleinen. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7917-2770-7.

Quartier OSB, Thomas: Das Kloster im eigenen Leben. Monastische Spiritualität als Provokation. Mit einem Nachwort von Notker Wolf OSB. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2016. (235) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 9-783-7666-2284-6.

THEOLOGIE

Ebertz, Michael N. / Segler, Lucia: Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie. Echter Verlag, Würzburg 2016. (280) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-429-03994-3.

Katholische Privat-Universität Linz

Studienjahr 2015/16

Seit dem Studienjahr 2015/16 verfügt die Universität neben der „Fakultät für Theologie“ über eine zweite, geisteswissenschaftliche Fakultät. Zugleich erteilte die Kongregation für das katholische Bildungswesen nach eingehender Begutachtung dem neuen Statut der Universität die Approbation „ad quinquennium“. Aus dem mehrstufigen Prozess dieser strukturellen Neuorganisation, mit dem auch eine erhebliche Ausweitung des Studienangebots verknüpft ist, ist die KTU mit einer neuen Bezeichnung hervorgegangen. Seit dem Beginn der Gültigkeit des neuen Statuts am 1.10.2015 lautet der Name der Universität „Katholische Privat-Universität Linz“ (KU Linz).

Rektorat

Rektor:

Dr. theol. Franz Gruber
Professor für Dogmatik und
Ökumenische Theologie

Vizerektor für Forschung und Entwicklung:

Dr. theol. Ewald Volgger OT
Professor für Liturgiewissenschaft
und Sakramententheologie

A. THEOLOGISCHE FAKULTÄT

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2015/16

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Theologie

Bayer Andreas, Mag. theol.: Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld. Die

Entwicklung frühneuzeitlicher Religiosität in den Pfarren des Stiftes Schlägl (1589–1665) (Kirchengeschichte)

Hagn Elisabeth, Mag.^a theol.: „Der Gottesbegriff eines jeden ist sein Auge.“ Herman Schells innovative Konzeption der Beziehung von Glaube und Wissen (Fundamentaltheologie)

Lass Magdalena Teresa Mag.^a theol.: „Lehrend meinen Händen den Krieg“. Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter gewalthermeneutischen Perspektiven (Altes Testament)

b. Magisterium der Theologie

Gschöpf Veronika, Dr.ⁱⁿ med.: „Du öffnest deine Hand (und) sie werden satt mit Gutem“ (Ps 104,28c.d). Das Lob des Schöpfers im Psalm 104 (Altes Testament)

Mörxbauer Sandra: Engel, Rosenkranz & Off(en)barung. Die Thematisierung christlicher Symbole anhand von Printwerbung im Religionsunterricht (Katechetik / Religionspädagogik / Pädagogik)

Steininger Stephanie: Geschichte – Prozess – Hoffnung – Beziehung. Anthropologische Grundlagen christlicher Eschatologie (Fundamentaltheologie)

Walchshofer Klaus: Symbol-Werte – Wert-Symbole. Bedeutsamkeit und Bedeutung symbolischer Codierungen für Moralthologie und Kirche (Moralthologie)

c. Magisterium der Religionspädagogik

Aichelburg Markus, Bacc. rel. paed.: Bildungsgerechtigkeit in gesamtgesellschaftlicher Verantwortung. Eine grundlagentheoretische Annäherung (Katechetik / Religionspädagogik / Pädagogik)

Etzlsdorfer Sigrid: Viele Wege zum Sakrament der Firmung. Eine katechetisch

didaktische Analyse am Beispiel des Dekanats Freistadt (Katechetik / Religionspädagogik / Pädagogik)

Foissner Jakob, Bacc. rel. paed.: Individuelle Geldanlagen ethisch verantworten. Eine alttestamentlich begründete Finanzethik (Moraltheologie)

Kern Katharina: ... den Menschen fröhlich machen. Die ekklesiologische Bedeutung der Elisabeth von Thüringen (Fundamentaltheologie)

Mittendorfer Beatrix, Bacc.a rel. paed.: Funktion der Wundergeschichten Mk 9,14–29 und Mk 10,46–52 im dritten Erzählbogen des Markusevangeliums (Neues Testament)

Stockinger-Pichler Gertraud, BA Mag.^a art.: Sophia – die weibliche Seite Gottes und ihre pädagogische Relevanz (Katechetik / Religionspädagogik / Pädagogik)

d. Bakkalaureat der Religionspädagogik

Engelhardt Peter Karl
Fischer Reinhard
Sorkhamal Zadeh Minoosh

B. FAKULTÄT FÜR PHILOSOPHIE UND FÜR KUNSTWISSENSCHAFT

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2016/16

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Philosophie

Sachsenhofer Wolfgang, Mag. phil.: Josef Raukamp und die „Oberösterreichische Glasmalerei“. Ein Künstler zwischen Historismus und Moderne (Kunstwissenschaft)

b. Master of Arts:

Asanger Elisabeth Sophie, BA: Stoff(ge)schichten. Fädeln durch Publikum und Szenerie (Kunstwissenschaft)

Kerschbaummayr Bernadette, BA: KONTEXT. „Vom Entwurf zur Realisierung“. Ein kuratorisches Konzept (Kunstwissenschaft)

c. Bachelor of Arts:

Bachinger Margarete
Freilinger Dinara
Hager Peter
Heissl Birgit
Höftberger Helmut, Mag. theol.
Mayr Juliana
Ritzberger Verena
Schneider Irene, Dr.ⁱⁿ phil.

C. GEDENKEN

Am 29.11.2015 verstarb *Oberin Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ h.c. Christine Gleixner* FvB, Ehrendoktorin der KU Linz.

Am 9.3.2016 verstarb *em. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler* im 86. Lebensjahr. Er war von 1969–1996 Professor für Kirchengeschichte an der KU Linz und maßgeblich an der Realisierung der Katholisch-Theologischen Hochschule beteiligt.

D. VERANSTALTUNGEN

1. Gründungsfeier der Fakultät für Philosophie und für Kunstwissenschaft

Am Montag, 5. Oktober 2015, fand die Gründungsfeier der Fakultät für Philosophie und für Kunstwissenschaft der Katholischen Privat-Universität (KU) Linz statt.

Den Festvortrag hielt Univ.-Prof. Dr. Matthias Lutz-Bachmann von der Goethe-

Universität Frankfurt am Main zum Thema „Zwischen Wissenschaft und öffentlicher Vernunft: Philosophie in einer globalisierten Welt“.

Dem Festakt zur Neugründung der Fakultät für Philosophie und für Kunstwissenschaft der Katholischen Privat-Universität Linz wohnten viele prominente Vertreter aus Politik, Kunst und Kultur bei. Auch die Rektoren aller Linzer Universitäten waren anwesend.

2. Dies Academicus

Je mehr Möglichkeiten die Medizin besitzt, Leben zu verlängern, umso drängender wird die Frage gestellt, wie der Mensch sein Leben würdig beenden kann. Der Dies Academicus der Katholischen Privat-Universität Linz rückte die Angst vor dem Verlust der Würde in den Blick und brachte sich damit in die aktuelle gesellschaftspolitische Debatte zum Thema Sterbe-Hilfe ein.

In der von mehr als 250 ZuhörerInnen äußerst gut besuchten Veranstaltung am 10. November 2015 an der KU Linz konzentrierten sich die beiden von Urban Wiesing (Tübingen) und Michael Rosenberger (Linz) gehaltenen wissenschaftlichen Referate auf die aktuelle Kontroverse rund um die Legitimität von assistiertem Suizid.

Einen Einblick in den unmittelbaren Umgang mit sterbenden Menschen vor dem Hintergrund der Palliativmedizin und der Psychotherapie gewährten die Statements von Oberarzt Johann Zoidl und der Pflegewissenschaftlerin Sabine Feichtner.

In der Diskussion um „Sterbe-Hilfe“ – so der einheitliche Tenor – ist man gut beraten, nicht alleine Maß an der angewandten medizinischen Methodik zu nehmen, sondern daran, wie einem sterbenden Menschen die Angst vor dem Verlust der Würde genommen werden kann.

3. Neuer Linzer Diözesanbischof

Am 17. Jänner 2016 übernahm der gebürtige Oberösterreicher Manfred Scheuer in einem feierlichen Gottesdienst im Linzer Mariendom das Bischofsamt von seinem Vorgänger Ludwig Schwarz SDB. Er ist damit der 14. Bischof der Diözese Linz und steht fortan auch der Katholischen Privat-Universität Linz als Magnus Cancellarius vor.

Die Verbindung Manfred Scheuers zur KU Linz reicht weit zurück: Nach seiner Matura 1974 am Bischöflichen Gymnasium Petrinum studierte er an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Linz Theologie, bevor er 1976 seine Studien in Rom fortsetzte. Von 1988 bis 1996 war er Spiritual im Priesterseminar der Diözese Linz. In diese Zeit fällt auch seine Lehrtätigkeit an der damaligen Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

4. Ökumenische Sommerakademie

„Es muss sich etwas ändern“: Diesen Anstoß zur Weiterentwicklung der Ökumene gab die 18. Ökumenische Sommerakademie von 13. bis 15. Juli 2016 im Stift Kremsmünster.

Wenige Monate vor Beginn des historischen Jubiläumsjahrs der Reformation (Veröffentlichung von Martin Luthers 95 Thesen im Jahr 1517) war es Anliegen der Ökumenischen Sommerakademie zu zeigen, dass die Reformation nicht als punktuelles Ereignis, sondern als Entwicklungsprozess, ja als Anstoß für Gegenwart und Zukunft zu sehen ist. Sie beleuchtete aus protestantischer und römisch-katholischer Sicht einen der wirkmächtigsten Reformprozesse der Geschichte: in seiner historischen Dimension, in seiner Auswirkung auf die Gegenwart und in seiner Zukunftsperspektive.

KATHOLISCHE PRIVAT-UNIVERSITÄT LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A 4020 LINZ

DIES ACADEMICUS
DONNERSTAG, 17. NOVEMBER 2016
14.00–20.00 UHR

Facetten des Fremden

Der diesjährige Dies Academicus ist die erste größere Veranstaltung, welche die im Jahr 2015 neu gegründete Fakultät für Philosophie und für Kunstwissenschaft im Namen der KU Linz ausrichtet.

Der Titel „Facetten des Fremden“ nimmt Bezug auf drängende gesellschaftliche und politische Fragen der Gegenwart, die allerdings in einer philosophischen und kunstwissenschaftlichen Perspektive betrachtet werden sollen. Daher stehen Fragen wie die folgenden im Vordergrund des Dies Academicus 2016:

Was sind in unserer europäischen Kultur eigentlich Merkmale des Fremden? Waren es immer dieselben oder sind uns einige dieser Merkmale ihrerseits fremd geworden? Wird die eigene Kultur erst richtig bewusst dank der Begegnung mit dem Fremden?

14.00 Uhr

Begrüßung und Einführung

14.15 Uhr

Vortrag und Diskussion

**Das wirklich Fremde und das
vermeintlich Vertraute.
Erfahrungen, Vorstellungen und
Begriffe des Fremden in der
Philosophie des Mittelalters**

Univ.-Prof. Dr. Rolf Schönberger,
Regensburg

15.00 Uhr

Vortrag und Diskussion

**Fresh off the Boat.
Über Flucht, Migration und Mode**

Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Burcu Dogramaci,
München

15.45 Uhr

Pause

16.15 Uhr

Vortrag und Diskussion

**Anders als erwartet.
Enttäuschungen, Hoffnungen und
Perspektiven der MigrantInnen in der
Flüchtlingskrise in Oberösterreich**

DDr. Chigozie Nnebedum,
Linz

17.00 Uhr

Film

Das Fest des Huhnes

Regie: Walter Wippersberg, 1992

18.00 Uhr

Buffet

Mitveranstalter:

Forum St. Severin, Institut für Fortbildung an der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 10. November 2016 wird gebeten:
Tel. 0732 / 78 42 93 – 4139, E-Mail: office@ku-linz.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 164. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktt Themen:

Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft

Ansgar Kreutzer:	Editorial	2–3
Klaus Unterburger:	„Woher kommen die Streitigkeiten unter euch?“ (Jak 4,1) Entstehung und Geschichte der heutigen innerkatholischen Polarisierungen	4–12
Hans-Joachim Sander:	Einzigkeit der Religion, Einheit im Glauben oder Einigkeit aus Spiritualität? Wie das Papsttum Pluralität einräumen und Polarisierungen auslösen kann	13–22
Gerhard Marschütz:	Einfach Mann und Frau? Zur katholischen Kritik an der vermeintlichen Gender-„Ideologie“	23–31
Alexander Yendell:	Bedroht durch religiöse Pluralität? Zur Zunahme von Bedrohungs- gefühlen innerhalb der Bevölkerung und Möglichkeiten der Überwindung	32–42
Thomas Zeilinger:	Hass-Post im elektronischen Briefkasten. Zerreißt das Netz die Gesellschaft?	43–53
Friedrich Glasl:	Können extreme Gegensätze überwunden werden?	54–65

Neue Rituale

Ansgar Kreutzer:	Editorial	113–114
Barbara Stollberg- Rilinger:	Rituale in historischer Perspektive	115–122
Teresa Schweighofer:	Was Freie RitualbegleiterInnen der Theologie zu denken geben	123–130
Christiane Bundschuh- Schramm:	Neue Rituale in der Pastoral	131–138
Stephanie Lehr- Rosenberg:	„Möge sich deine Stirn den Dingen des Lebens öffnen.“ Traditionelle afrikanische Initiationsriten und christliche Firmpastoral im Gespräch	139–147
Ulrike Bechmann:	Macht und Ohnmacht. Religionswissenschaftliche Aspekte zum Verhältnis von Ritual und Magie	148–155
Irmgard Lehner:	Ritualkreativität in der Pfarre	156–160
Angelika Gassner:	Heilsame Rituale	160–165
Otto Rothammer OCist:	Die „Smartphone-Expedition“ – eine mp3-liturgische Feier	166–168

Gute Klänge

Ansgar Kreutzer:	Editorial	225–226
Peter Androsch / Reinhard Kren:	Auf dem Weg zu einer „Ethik der Beschallung“	227–236
Ilse Kögler:	Pop(uläre) Klänge. Aspekte ihrer Anziehung und Rezeption	237–246
Peter Planyavsky:	Zwischen Gregorianik und Songcontest	247–255
Peter Ebenbauer:	„Wir singen dir in deinem Heer“. Liturgischer Gemeindegesang als Identitätsfrage des Volkes Gottes	256–264
Ahmad Milad Karimi:	Die Bedeutung der Koranrezitation. Zur inneren Verwobenheit von Ästhetik und Offenbarung im Islam	265–271
Gerhard Tucek:	Musikmedizin und Musiktherapie – Unterschiede und Gemeinsamkeiten	272–280

Barmherzigkeit

Ansgar Kreutzer:	Editorial	337–338
Jürgen Ebach:	Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Biblische Beobachtungen und Impressionen	339–347
Stefan Silber:	Die Revolution der Barmherzigkeit. Impulse aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung	348–356
Bernhard Vondrášek:	Das Jahr der Barmherzigkeit und die Spiritualität Don Boscos. Wegmarken und Impulse	357–364
Rainer Krockauer:	Institutionalisierte Caritas und Barmherzigkeit	365–373
Michael Fuchs:	Barmherzigkeit und Mitleid in der Philosophie	374–382
Maria Dammayr:	Soziologie der Fürsorge. Reflexionen auf historische, inhaltliche und gesellschaftliche Dimensionen der Sorge für sich und andere ..	383–392

Abhandlungen:

Peter Walter:	Fünzig Jahre und kein bisschen weiter? Einige Beobachtungen zur Situation der Ökumene nach der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegratio“	66–75
Gerold Lehner:	Problemanzeige mit Hoffnungspotenzial – „50 Jahre Ökumenismus-Dekret ... und (k)ein bisschen weiter?“	76–84
Edmund Arens:	Von der Instruktion zur Interaktion. Zum Paradigmenwechsel der Glaubenskommunikation in moderner Kultur	169–180
Bert Roebben:	Wie viel und welche Theologie im Religionsunterricht? Über die Intimität der Theologie in der Öffentlichkeit der Schule	181–191
Franz Gruber:	In memoriam Rudolf Zinnhobler	192–193
Kurt Appel/ Jakob Deibl u. a.:	Kirche und globale Kultur heute. Krisen – Perspektiven – Aufgaben	281–293
Ansgar Kreutzer:	Stil der Gastfreundschaft. Der christliche Glaube im Kontext von Individualisierung und Globalisierung	294–304
Hildegard Wustmans:	Von Orten, Menschen und Gott – Straßenexerzitien in Berlin. Einblicke in ein spirituelles und theologisches Experiment	305–308
Johannes Schelhas:	Die geistliche Dimension des Dialogs bei Paul VI.	394–403
Hanjo Sauer / Franz Schupp	(1936–2016) – Erinnerungen an einen Aufbruch	
Walter Raberger:	der Theologie	404–409

Rezensionen:

Aigner, Maria Elisabeth / Pock, Johann / Wustmans, Hildegard (Hg.):	Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt. (Erwin Möde)	97
Arntz, Norbert:	Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche. (Hanjo Sauer) .	418
Beinert, Wolfgang:	Was Christen glauben. 20 Antworten für kritische Zeitgenossen. (Gudrun Becker)	198
Blittersdorf, Maria Christine:	Geistliche Begleitung in Gruppen. Ein Beitrag zum Neuwerden der Kirche. (Angelika Gassner)	324
Brantl, Johannes / Gradl, Hans-Georg / Schaeidt, Mirijam / Schüßler, Werner:	Das Gebet – „die Intimität der Transzendenz“. (Michael Rosenberger)	218
Brose, Thomas:	Kein Himmel über Berlin? Glauben in der Metropole. Mit einem Geleitwort von Weihbischof Matthias Heinrich und einem Nachwort von Felicitas Hoppe. (Monika Udeani)	413
Burkard, Dominik / Priesching, Nicole (Hg.):	Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiss. (Norbert M. Borengässer)	319

Bürkle, Horst: Glaube sucht Begegnung. Schriften zum missionarischen Dialog. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	99
Caffarel, Henri: Die Ehe auf dem Weg der Heiligkeit. Aus dem Französischen übertragen von Eva und Josef Außermair. (<i>Elmar Busse</i>)	331
Damberg, Wilhelm / Sellmann, Matthias (Hg.): Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition. (<i>Georg Plank</i>)	312
Deeg, Alexander / Garhammer, Erich / Kranemann, Benedikt / Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch. (<i>Birgit Hoyer</i>)	321
Denger, Martin: Ohne Arbeit - ohne Sinn? Zur seelsorglichen Begleitung arbeitsloser Männer. (<i>Thomas Wagner</i>)	425
Dittscheidt, Gerhard: Menschen im Notfall helfen. Zur pastoralen Grundlegung der Notfallseelsorge in Kirche und Gesellschaft. (<i>Michaela Helletzgruber</i>)	104.
Eurich, Johannes / Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): Behinderung. Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche. (<i>Georg Haab</i>)	413
Feldmann, Christian: Träume beginnen zu leben. Große Christen des 20. Jahrhunderts. (<i>Hanjo Sauer</i>)	203
Fink-Lang, Monika: Joseph Görres. Ein Leben im Zeitalter von Revolution und Restauration. (<i>Hanjo Sauer</i>)	414
Fischer, Georg: Jeremia. Prophet über Völker und Königreiche. (<i>Franz Hubmann</i>)	91
Gellner, Christoph / Langenhorst, Georg: Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten. (<i>Helena Stockinger</i>)	200
Görtz, Philipp: Ignatianische Schulpastoral. Anregungen für eine spirituelle Praxis an konfessionellen Schulen. (<i>Ulrich Kumher</i>)	213
Gregur, Josip / Hofmann, Peter / Schreiber, Stefan (Hg.): Kirchlichkeit und Eucharistie. Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17–34. (<i>Gudrun Nassauer</i>)	219
Grümme, Bernhard: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten. (<i>Stockinger, Helena</i>)	410
Guardini, Romano: Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon. (<i>Hanjo Sauer</i>)	107
Haering, Stephan / Rees, Wilhelm / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Dritte, vollständig neu bearbeitete Ausgabe. (<i>Gerlinde Katzinger</i>)	309
Hahn, Judith / Schüller, Thomas / Wode, Christian (Hg.): Kirchenrecht in den Medien. (<i>Andreas E. Graßmann</i>)	421
Hallermann, Heribert / Meckel, Thomas / Pfannkuche, Sabrina / Pulte, Matthias (Hg.): Lebendige Kirche in neuen Strukturen. Herausforderungen und Chancen. (<i>Matthias Rauch</i>)	207
Hennecke, Christian / Tewes, Dieter / Vicens, Gabriele (Hg.): Kirche geht ... Die Dynamik lokaler Kirchenentwicklung. (<i>Georg Plank</i>)	427
Herbstrith, Waltraud (Hg.): Edith Stein – Aus der Tiefe leben. Ein Textbrevier. (<i>Fabian Drack</i>)	315
Hirnsperger, Johann / Wessely, Christian (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnis- gemeinschaften in Österreich: Elaia Christengemeinden (ECG) und Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IAGÖ). Mit Beiträgen aus den anderen Religionsgemeinschaften. (<i>Andreas E. Graßmann</i>)	100
Hoff, Gregor Maria: Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott? (<i>Michael Quisinsky</i>)	313
Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen. (<i>Andreas Telser</i>)	85
Höhne, Florian / van Orschot, Frederike (Hg.): Grundtexte Öffentliche Theologie. (<i>Andreas Telser</i>)	85

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. (<i>Franz Hubmann</i>)	201
Jeggle-Merz, Birgit / Kirchschräger, Walter / Müller, Jörg (Hg.): Gemeinsam vor Gott treten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. (<i>Daniel Seper</i>)	98
Jeggle-Merz, Birgit / Kirchschräger, Walter / Müller, Jörg (Hg.): Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. (<i>Daniel Seper</i>)	423
Kagerer, Josef: „Du hast mir Raum geschaffen in der Bedrängnis“ (Ps 4,2). Der Geistliche Hermann Kagerer – gezeichnet von Weltkrieg und NS-Zeit. (<i>Johann Großruck</i>)	94
Karl, Katharina: Religiöse Erfahrung und Entscheidungsfindung. Eine empirisch-pastoraltheologische Studie zur Biografie junger Menschen in Orden und geistlichen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum. (<i>Johannes Herz SJ</i>)	329
Keplinger, Josef: Der Vorsteherstz. Studie über die Verortung liturgischer Vorstehung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur. (<i>Stefan Kopp</i>)	424
Klut, Philipp: Religionsunterricht vor den Herausforderungen religiöser Pluralität. Eine qualitativ-empirische Studie in Wien. (<i>Wolfgang Weirer</i>)	430
Knobloch, Stefan: Gottesleere? Wider die Rede vom Verlust des Göttlichen. (<i>Regina Polak</i>) .	325
Koudissa, Jonas: Ethik und Migration. Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und für Afrika. (<i>Georg Winkler</i>)	205
Lee, Eunmi: Religiosität bzw. Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie. Ihre Bedeutung für psychiatrisches Wirken aus der Sicht des psychiatrischen Personals anhand einer bundesweiten Personalbefragung. (<i>Hans P. Dirngrabner</i>)	104
Littger, Benno: Christliche Hospiz- und Palliativkultur. Grundlagen, Erfahrungen und Herausforderungen. (<i>Ernestine Radlmair-Mischling</i>)	429
Lutterbach, Hubertus: Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof. Wie Religion heute lebendig ist. (<i>Michael Rosenberger</i>)	89
Maier, Hans: Menschenrechte. Eine Einführung in ihr Verständnis. (<i>Christian Spieß</i>)	415
Markl, Dominik (Hg.): Elijah & seine Raben. Wie Georg Sporschill die Bibel für das Leben liest. (<i>Franz Hubmann</i>)	434
Marx, Anna-Maria: Christliche Begleitung in der Transplantationsmedizin. Herausforderungen einer ganzheitlichen Seelsorge. (<i>Detlef Schwarz</i>)	316
Mayer, Andreas: Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendental-symbolischen Theologie. (<i>Walter Raberger</i>)	203
Metz, Johann Baptist: Frühe Schriften, Entwürfe und Begriffe. (<i>Ansgar Kreutzer</i>)	194
Metz, Johann Baptist: Mit dem Gesicht zur Welt. (<i>Ansgar Kreutzer</i>)	194
Negel, Joachim: Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie. (<i>Hanjo Sauer</i>)	332
Neuhold, Leopold (Hg.): Frieden, Frieden, aber es gibt keinen Frieden. (<i>Severin Renoldner</i>)	95
Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Gesamtausgabe (Band 1–3). Herausgegeben von Gunther Wenz. (<i>Josef Kern</i>)	435
Pius-Parsch-Institut (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 4 2011. (<i>P. Pius Maurer OCist</i>)	208
Pius-Parsch-Institut (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 5 2012/2013. (<i>P. Pius Maurer OCist</i>)	323
Polak, Regina: Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko. (<i>Johannes Zimmermann</i>)	210
Pollack, Detlef / Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. (<i>Michael Rosenberger</i>)	431

Prenga, Eduard / Ulz, Stefan (Hg.): Gott ver(w)orten. Festschrift für Bernhard Körner. (<i>Florian Mittl</i>)	417
Probst, Hermann M. / Baumert, Norbert (Hg.): Den Glauben gemeinsam feiern. Liturgische Modelle und Reflexionen für eine gelingende Ökumene. (<i>Florian Wegscheider</i>)	212
Schelhas, Johannes: Das Zweite Vatikanische Konzil. Geschichte – Themen – Ertrag. (<i>Hanjo Sauer</i>)	436
Scheuer, Manfred: Wider den kirchlichen Narzissmus. Ein spirituell-politisches Plädoyer. (<i>Bert Brandstetter</i>)	199
Schlink, Edmund: Die Vision des Papstes. Erzählung. Mit Geleitworten von Karl Kardinal Lehmann und Bischof Klaus Engelhardt. (<i>Hanjo Sauer</i>)	321
Schmid, Hansjörg / Dziri, Amir / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.): Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam. (<i>Mouez Khalfaoui</i>)	217
Schröder, Winfried: Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit. (<i>Klaus Viertbauer</i>)	329
Schwager, Raymond: Dogma und dramatische Geschichte. Christologie im Kontext von Judentum, Islam und moderner Marktkultur. Herausgegeben von Józef Niewiadomski und Mathias Moosbrugger. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	220
Sörries, Reiner: Öffentliches Sterben. Ein Plädoyer für Intimität. (<i>Norbert M. Borengässer</i>) ..	90
Staubli, Thomas / Schroer, Silvia (Hg.): Menschenbilder der Bibel. (<i>Susanne Gillmayr-Bucher</i>)	314
Stecher, Reinhold: Der Heilige Geist und das Auto. Mit Bischof Reinhold Stecher durch das Jahr. Herausgegeben von Klaus Egger im Auftrag der Diözese Innsbruck. (<i>Josef Kagerer</i>)	433
Stelzer, Marius: Wie lernen Seelsorger. Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung. (<i>Thomas Neulinger SJ</i>)	327
Teresianischer Karmel Deutschland / Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland (Hg.): Edith Stein Jahrbuch 2014. (<i>Fabian Drack</i>)	216
Üffing, Martin (Hg.): Mission seit dem Konzil. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	211
Viertbauer, Klaus / Kögerler, Reinhart: Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis. (<i>Albin Schwarz</i>)	215
Vorgrimler, Herbert: Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist. Was Christen glauben. (<i>Hanjo Sauer</i>)	436
Wink, Walter: Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit. Herausge- geben von Thomas Nauerth und Georg Steins und übersetzt unter Mitwirkung von Anka Schneider und Anja Mehrmann. (<i>Mathias Moosbrugger</i>)	105
Würthinger, Monika / Birngruber, Klaus (Hg.): Linzer Diözesangeschichte 1909–1918. (<i>Christian Wiesner</i>)	419
Zimmermann, Mirjam / Zimmermann, Ruben (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. Unter Mitarbeit von Susanne Luther und Julian Enners. (<i>Franz Kogler</i>)	92
Eingesandte Schriften	108, 222, 333, 437

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: Verfolgung – Flucht – Asyl
 Tim Müller: Soziologie der (Zwangs-)Migration
 Christian Spieß: Asyl als Menschenrecht
 Franz Hubmann: „Jenseits von Eden“

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg,
 Tel. +49 (0) 941/92022-0, Fax +49 (0) 941/92022-330, 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
 Katholische Privat-Universität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz,
 Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155, E-Mail: thpq@ku-linz.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. +43 732/784293-4142, Fax -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Theologischen Fakultät der

Katholischen Privat-Universität 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:

Gute Klänge Heft 3/2016

Androsch / Kren, *Auf dem Weg zu einer „Ethik der Beschallung“* ♦ Kögler, *Pop(uläre) Klänge* ♦ Planyavsky, *Zwischen Gregorianik und Songcontest* ♦ Ebenbauer, *Liturgischer Gemeindegesang als Identitätsfrage* ♦ Karimi, *Die Bedeutung der Koranrezitation* ♦ Tucek, *Musikmedizin und Musiktherapie* ♦ Appel, *Kirche und globale Kultur heute* ♦ Kreutzer, *Stil der Gastfreundschaft* ♦ Wustmans, *Straßenexerzitien in Berlin*

Neue Rituale Heft 2/2016

Stollberg-Rilinger, *Rituale in historischer Perspektive* ♦ Schweighofer, *Was Freie RitualbegleiterInnen der Theologie zu denken geben* ♦ Bundschuh-Schramm, *Neue Rituale in der Pastoral* ♦ Lehr-Rosenberg, *Traditionelle afrikanische Initiationsriten und Firmapastoral im Gespräch* ♦ Bechmann, *Zum Verhältnis von Ritual und Magie* ♦ Lehner / Gassner / Rothhammer, *Ritalkreativität – Erfahrungsberichte* ♦ Arens, *Zum Paradigmenwechsel der Glaubenskommunikation* ♦ Roebben, *Wie viel und welche Theologie im Religionsunterricht?* ♦ Gruber, *In memoriam Rudolf Zinnhobler*

Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft Heft 1/2016

Beziehungsweisen Heft 4/2015

Freizeit und Muße Heft 3/2015

Kulturen des Sterbens Heft 2/2015

Phänomen Franziskus Heft 1/2015

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: www.thpq.at

Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de

Gewaltlosigkeit



GUDULA FRIELING

Christliche Ethik oder Ethik für Christen?

Die Universalität christlicher Ethik
auf dem Prüfstand

Eine Befreiungstheologie für den Westen!
In Auseinandersetzung mit Jon Sobrinos
„Christologie aus der Perspektive der
Opfer“ entwickelt die Autorin einen
neuen, biblisch fundierten Ansatz für
eine „Ethik für Christen“. Im Zentrum
steht dabei die praktische Solidarität
der Gläubigen mit den Notleidenden –
ein Ansatz von höchster Aktualität!

600 S., kart., ISBN 978-3-7917-2834-6
€ (D) 49,95 / € (A) 51,40 / auch als eBook

WALTER WINK

Verwandlung der Mächte

Eine Theologie der Gewaltfreiheit

Ein international vielbeachtetes
preisgekröntes Werk – jetzt erstmals
in deutscher Sprache!

*„Ungewohnte Zusammenhänge, lebendige
Interpretationen und praktische Hinweise
(...). [Das Buch] ermutigt, scheinbar
alternativlose Systeme nicht als gottgegeben
hinzunehmen.“ DIE KIRCHE*

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2591-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de